Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Historické vědy – světové dějiny

Eva Kalivodová

Mezi obranou a rezistencí: osudy hornolanguedockých a východočeských protestantských komunit v 18. století

Between Defence and Resistance: Destinies of Eighteenth-Century Protestant Communities in Eastern Bohemia and Haut-Languedoc

Disertační práce

vedoucí práce – Prof. PhDr. Luďa Klusáková, CSc.

2013

V Praze, 22. března 2013

„Prohlašuji, že jsem předloženou disertační práci s názvem – Mezi obranou a rezistencí: osudy hornolanguedockých a východočeských protestantských komunit v 18. století – vykonala samostatně, pouze s využitím uvedených pramenů a literatury“.

Mgr. Eva Kalivodová

Poděkování

Myšlenka zabývat se osudy protestantských komunit vznikla na konci mého magisterského studia na univerzitě v Toulouse. U jejího zrodu tehdy stáli profesoři Michel Taillefer a především Didier Foucault. Byla to však prof. Luďa Klusáková, která ve mně podnítila zájem o komparativní perspektivu a která jako má školitelka trpělivě doprovázela celé mé doktorské studium se svými kritickými komentáři a užitečnými radami. Jí vděčím za zahnání nejedné své skeptické chvíle a především za užitečné odborné kontakty doma i v zahraničí. V letech 2007-2010 jsem pod jejím vedením byla členkou pracovního týmu Borders and Identities v rámci Excelentní badatelské sítě 6. Rámcového Projektu EU-CLIOHRES. Skrze tento projekt se mi dostalo příležitosti publikovat několik odborných článků a spolupracovat na edici kolektivní monografie *Crossing Frontiers, Resisting Identities* (Pisa, 2010).

Během svého studia jsem absolvovala kratší studijní pobyty v Paříži a Lipsku a především dva badatelské pobyty na univerzitě v Montpellier. Za přátelské přijetí, odborné připomínky a zejména pomoc při orientaci v archivu departmánu Hérault srdečně vděčím docentu Stéphanu Durandovi. Kromě zásadní podpory ze strany Filosofické fakulty se mi dostalo též finanční pomoci díky ročnímu stipendiu frankofonního badatele v rámci Francouzského ústavu pro výzkum ve společenských vědách (CEFRES).

Nemalý dík patří celému kolektivu semináře Obecných a komparativních dějin, zejména kolegovi Jaroslavu Irovi za jeho dlouholetou morální podporu a Jiřímu Janáčovi za jeho nenahraditelnou odbornou kartografickou pomoc. Dále bych chtěla co nejvřeleji poděkovat svému dlouholetému příteli Jiřímu Hrbkovi, že se mnou sdílel svůj rozsáhlý přehled v oblasti české a německé historiografie, za jeho neutuchající podporu a odbornou kritiku.

Tato práce by nevznikla bez velkorysosti a trpělivosti mého partnera Tomáše a bez podpory mých rodičů a přátel. Jim patří největší dík.

Mezi obranou a rezistencí: osudy hornolanguedockých a východočeských protestantských komunit v 18. století

Abstrakt

Předkládaná dizertační práce podává na základě archivních sond a literatury výsledek komparativního srovnání náboženského života protestantských komunit v 18. století na území východních Čech a Horního Languedoku. Cílem studie je makroanalyticky pojatá otázka náboženské rezistence protestantské menšiny vůči dobovým disciplinačním snahám absolutistického státu. Záměrně zvolené kontrastní poměry z hlediska konfesijní homogenity a z pohledu majetkového a sociálního postavení věřících posloužily jako odlišné výchozí situace, na nichž jsou sledovány rozdíly v rezistenci aktérů. Práce zkoumá existenci a povahu snah o zjednodušení věrouky a úpravu rituálních praktik věřícími a jejich laickými či ordinovanými duchovními. Studie sleduje kombinovanou chronologicko-tématickou linii, jež se pokouší zachytit látku v co nejširší perspektivě, včetně ekonomicko-kulturního kontextu.

První tři kapitoly shrnují a kontextualizují problematiku skrytého protestantství v obou regionech během 17. a především v 18. století. Zatímco v Languedoku došlo k obnově ilegální ovšem fungující presbyteriálně-synodální struktury, ve východních Čechách i zbytku Čech a Moravy, tajní nekatolíci přežívali především díky impulsu saského pietismu pouze na úrovni domácího kultu. Privilegovanými formami náboženského odporu reformovaných skupin byly tajné schůzky věřících s různě rozvinutou či naopak potlačenou formou bohoslužeb, četba evangelické literatury a pokus o uchování přechodových rituálů buď z rukou reformovaných kněží formou církevních úkonů křtů, sňatků a pohřbů nebo formou laiky udržovaných neliturgických zvyklostí. Těmto projevům jsou věnovány tři kapitoly druhého oddílu práce. Sedmá a osmá kapitola nabízí zamyšlení nad mírou důležitosti socioprofesních a geografických poměrů v každodenním životě předtolerančních protestantských komunit. V obou oblastech lze konstatovat existenci zvláštní podoby „horalské spirituality“ věřících, dané nejen rázem krajiny, ale též transponováním biblických symbolů a citátů do každodenních náboženských představ reformovaných. V závěrečné kapitole jsou analyzovány prorocké a sektářské prvky v obou zvolených regionech. Vedle ztráty ordinovaných duchovních přispěly tyto faktory významnou měrou k částečné ztrátě věroučné čistoty věřících, což sehrálo velkou roli a v případě východočeských nekatolíků znamenalo dlouhodobou překážku jejich úsilí po znovuzískání náboženské tolerance.

Between Defence and Resistance: Destinies of Eighteenth-Century Protestant Communities in Eastern Bohemia and Haut-Languedoc

Abstract

Based on archive research and literature the thesis compares the religious life of illegal Protestant communities in the 18th century Eastern Bohemia and Haut-Languedoc. From macroanalytical perspective it assesses the strategies of protestant minorities used to resist the disciplining efforts of the absolutist state. The confessional homogeneity, economic background and social stratification of Protestants in Eastern Bohemia and Haut-Languedoc differed. Yet, the contrasting comparison opens up the way to analyse the divergent resistance strategies. Further, the thesis examines the existence and nature of attempts to simplify the religious doctrine and to modify the liturgy undertaken by the lay and ordained priests and the worshippers.

The structure combines the thematic and chronological approach, while keeping a broad perspective that encompasses also the economic and cultural context. First tree chapters outline and conceptualize the problem of prohibited Protestantism in both regions during the 17th and most of the 18th centuries. While in Languedoc the Presbyterian-synodic structure was revived (albeit illegally), in Eastern Bohemia and in whole Bohemia and Moravia Protestantism (stimulated by the Saxon Pietism) existed only at the domestic level. Following three chapters focus on the forms of religious resistance. The most prominent were the clandestine meetings of the worshippers (with or without religious services), readings of the Bible and other religious texts, and an endeavour to preserve the 'rites de passage'. These rites included religious services such as baptisms, marriages and funerals performed by the ordained priests as well as non-liturgical rituals performed by the laymen. Chapters seven and eight examine to what extent the socio-professional and geographic determinants influenced the everyday life of the Protestant communities before the legal recognition. In both Haut-Languedoc and Eastern Bohemia a specific form of 'mountain spirituality' can be recognized which stemmed from the nature of the landscape and from projecting the biblical symbols and excerpts in the everyday religious imagination of Reformed communities. The final chapter analyzes the prophetic and sectarian elements of the cult. Apart from the lack of the priests, these factors contributed significantly to a partial loss of a doctrinal purity among the worshippers. In turn, this hindered the achievement of religious toleration for the Bohemian non-Catholics.

Obsah

Úvod **15**

I. Souhrnný přehled národních a regionálních událostí 41

1. Kacířské Čechy a languedocký hugenotský půlměsíc **43**

1.1. Zrod kalvínských bastionů a vnitřní náboženský život languedockých hugenotů v 16. a 17. století 43

1.2. Kacířské Čechy a náboženská tolerance z nutnosti 54

1.3. Rekatolizace v Čechách 62

1.4. Od založení královéhradeckého biskupství do episkopátu Jana Tobiáše Beckera 70

1.5. Rostoucí nátlak francouzského dvora a nezadržitelný úpadek languedockých hugenotských sborů 75

1.6. Jedno království a jedna víra? 82

1.7. Problém loajality hugenotů a poslední roky před revokací 86

2. „Život v podzemí“: osudy skrytých protestantských komunit v 1. polovině 18. století **97**

2.1. Karolínská protireformace versus stoupající zahraniční agitace ve východních Čechách 97

2.2. Role emigrace: svodníci, herrnhutští a emisaři 101

2.3. Opočenská rebelie a návrat do podzemí 109

2.4. Od babylonského zajetí ke zrodu *církve pouště* 114

2.5. Hnutí proroků a válka camisardů 119

3. Trpěný živel **129**

3.1. Od slezských válek k postupnému konci rekatolizačních opatření . . . 129

3.2. Pozvolná obnova francouzských reformovaných konzistoří 140

3.3. Tajní nekatolíci ve východních Čechách versus obnova hornolanguedockých konzistoří 151

3.4. Kauzy Calas, Rochette, Sirven 155

3.5. Pozvolný konec perzekucí v období *second Désert* 160

3.6. Závěr předtolerančního období v Čechách 169

II. Mezi obranou a rezistencí – praxe uchování náboženské jinakosti 179

4. Tajná shromáždění 181
4.1. Hospodine, Bože můj k tobě se utíkám (Ž 7) 181
4.2. Pijte z něho všichni (Mt 26,27) – vysluhování večeře Páně 207
4.3. Pastoři, predikanti či lidový vykladači Písma? 214
4.4. Role žen 222

5. Knižní kultura a domácí kult 231
5.1. „Za naše knihy dali nám šerednou knihu papežskou“ 232
5.2. Důmyslné skrýše 235
5.3. Jisté i nejisté cesty pašované literatury 238
5.4. Knižní typologie 255
5.5. Způsob četby a domácí kult 267

6. Křty, svatby, pohřby a problematika občanského práva 271
6.1. Stvrzení identity skrze nekatolické pohřby 272
6.2. Svatby a křty v kruhu svých bližních 282
6.3. Problematika dědického práva a osvícenský občanský diskurz 293

III. Významné pilíře snahy o obnovu protestantismu 309

7. Překrývání konfesijních a socioprofesních vazeb 311
7.1. Dominanta textilních řemesel v Languedoku 311
7.2. Pestrá venkovská společnost východních Čech 317
7.3. Významný vliv languedocké městské elity a drobné šlechty 324
7.4. Sedláci, co přišli o majetek, však došli vykoupení 337

8. Semiperiferní prostředí a symbolika hory 343
8.1. Ti na horách ležící 343
8.2. Nový Izrael – symbolika hory jako jeden z pilířů protestantské zbožnosti 354

9. Proroctví, sektářští blouznivci aneb pozvolná ztráta věroučné pravosti 361
9.1. Andělé, proroci a svaté vojsko 361
9.2. Náboženští vizionáři v českém a francouzském prostředí v 18. století . 371

9.3. Ztráta věroučné pravosti, závěrečná bilance 382

Seznam pramenů **401**

Seznam literatury **405**

Přílohy **423**

Úvod

Jan Horský v závěru sborníku věnovaném evangelíkům v českých zemích v 18. století[1] upozornil na skutečnost, že jejich existence v rámci českého a moravského venkova předtoleranční doby, nebyla tak tajná, jak by se v zrcadle většiny výpovědních protokolů mohlo zdát. Pojem tajný protestantismus zůstává nicméně dál platným a používaným termínem české historiografie. Francouzská historická věda převzala dobový výraz *église/s du Désert* neboli „církev pouště" či „církve exodu" pro označení tajně fungující a postupně se znovu rodící obnovené organizace tajných hugenotů v království po roce 1685. V obou případech se nabízí zajímavá, nikoli lehce zodpověditelná otázka. Kde se ještě po sto letech kontinuální rekatolizace v českých zemích, hrozbě doživotních galejí či vězení trvající přes půl století také ve francouzském království, vzala u protestantů odvaha a neutichající touha po četbě evangelia a vyznávání své konfese?

Tato studie předkládá výsledek komparativního makroanalytického srovnání náboženského života hornolanguedockých a východočeských protestantských komunit v 18. století. Jádrem této práce je tudíž prostá, nicméně na první pohled trochu překvapivá otázka: Co společného mohli pomyslně sdílet nekatoličtí obyvatelé východních Čech a Horního Languedoku, v jihozápadní Francii? Konec 18. století přinesl v obou státech osvícenský počin na poli náboženské politiky, když byla nejprve v roce 1781 vydána série nařízení známých jako toleranční patent Josefa II. pro české a uherské země, a poté v roce 1787 vyhlásil Ludvík XVI. *l'Edit de tolérance*. Co však reálně znamenaly tyto dva zákonodárné dokumenty pro život nekatolické menšiny? I když připustíme jisté historické podobnosti a paralely mezi oběma regiony, pokus o jejich vzájemné srovnání spíše překvapí. K čemu může posloužit komparace těchto geograficky vzdálených lokalit, v nichž panovaly odlišné konfesijní poměry a které se významně odlišují z hlediska dlouhodobé nerovnoměrnosti historického vývoje? Je možné obohatit výzkum týkající se protestantských menšin v kontextu katolické reformace v českých zemích a ve Francii pomocí vzájemné konfrontace? Na dobu vrcholné rekatolizace, ale i na vývoj v 18. století nahlíželo československé marxistické dějepisectví mnohdy zcela zjednodušeným

[1] Jan HORSKÝ, Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století in: Zdeněk NEŠPOR – Jan HORSKÝ, *Nekatolíci v Českých zemích v 18. století*, Ústní nad Labem 2007, s. 415.

pohledem. Většina současných studií zaměřených na náboženské poměry pobělohorského období kritizuje přílišnou jednostrannost staršího bádání, jež stranilo té či oné straně. Například Jaroslav Pánek[2] a Ivana Čornejová[3] během dvou důležitých konferencí nedávných let, zdůraznili, že vývoj v Čechách byl vždy součástí celoevropské katolické reformy a není specificky českým problémem a traumatem. Argumentace těchto a dalších autorů motivovala do jisté míry i náš přístup.

Předkládaná studie by měla být důkazem toho, že pro poznání některých aspektů dějin české kotliny je užitečné a potřebné vystoupit ze známých vod a pustit se dále za jejich břehy. Pokud chceme dospět k novým závěrům na tomto poli bádání, lze toho dosáhnout nejen studiem nových dosud neprobádaných pramenů, ale také díky konfrontaci s jiným národními a lokálními příklady, které vybízejí ke kladení nových otázek a formulování hypotézy, které bychom pravděpodobně nezformulovali, pokud bychom zůstali uzavřeni jen v rámci národního narativu a v mezích domácí historiografie. Po roce 1989 se v české historiografii objevily střety mezi profánním výkladem tajného nekatolictví, jež se soustředil kolem Jana Horského a Zdeňka R. Nešpora, a výkladem protestantských historiků, trvajících na paradigmatu protireformace jako doby temna, v níž přežívala „skrytá církev" české reformace. Tato církev byla údajně ve svém vývoji v roce 1781 potlačená opožděným či nedůsledným vyhlášením Tolerančního patentu.[4] Jedním z cílů této práce je přinést vnější pohled do této debaty srovnáním české situace s existencí tzv. *církve pouště*, znovuobnovené ve francouzském království tajnými hugenoty na sklonku třicátých let 18. století.

Obsah a cíle studie

Předložená práce hledá odpovědi z širokého spektra nabízejících se otázek. Jakým způsobem přizpůsobovali tajní nekatolíci ve východních Čechách a *nouveaux convertis* v Horním Languedoku svou náboženskou praxi životě v ilegalitě? Jak kompenzovali dočasnou či stálou absenci svých duchovních a modliteben? Jakými prostředky předávali svou víru a liturgickou praxi svým potomkům? Jak častý a intenzivní styk mohli věřící udržovat s podobně smýšlejícími osobami z okolních vesnic či vzdálenějších lokalit? Jakou roli hrál v udržení náboženské jinakosti sociální

[2]Jaroslav PÁNEK, Nástup rekatolizace ve Střední Evropě in: *Rekatolizace v Českých zemích,* Pardubice 1995, s. 3.

[3]Ivana ČORNEJOVÁ, Obnova katolické církve po Bílé Hoře, tradice a nové pohledy in: Michaela HRUBÁ (ed.), *Víra nebo Vlast ? Exil v českých dějinách raného novověku*, Ústí nad Labem 2001, s. 258-265 a pak zejména Ivana ČORNEJOVÁ, Pobělohorská rekatolizace v českých zemích. Pokus o zasazení fenoménu do středoevropských souvislostí, in: *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci*, Praha 2003, 14-24.

[4]Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace in: *Studia historica et Comeniana* 35, 2005, 73-74, s. 239-252 a odpověď z pera Evy MELMUKOVÉ, Toleranční patent Josefa II z roku 1781 a jeho publikace v Čechách a na Moravě, Tamtéž , s. 253-260.

původ a profesní zaměření věřících v Horním Languedoku a východních Čechách? Přičemž záměrně zvolené kontrastní poměry z hlediska konfesijní homogenity a z pohledu majetkového a sociální postavení věřících slouží jako odlišné výchozí situace, na nichž budou sledovány rozdíly v rezistenci aktérů. K jakým ústupkům a za jakých okolností se protestanti uchylovali k náboženské konformitě, tedy k vykonávání katolického kultu, k účasti na církevních svátcích, oslavách a vesměs na barokní zbožnosti? Jak obecně probíhalo jejich soužití s majoritní katolickou společností? Jak poznamenávaly jejich životy dobové, zejména vojenské události? Jakými proměnami procházela jejich kolektivní konfesijní identita? Jak velkou roli hrála v českých zemích, respektive ve východních Čechách konfesionální pluralita jejích obyvatel zděděná z 16. století? Co přinášela konfesijní i doktrinální jednota kalvínské věrouky v průběhu 18. století? Dosažení spásy bylo ústředním životním cílem jak katolíků, tak protestantů. Přesto se oba tábory rozcházely v mnoha bodech doktríny. Je zajímavé se ptát, jaká sporná místa v katolickém vyznání víry zůstala pro reformované i přes dlouhodobý vliv barokní zbožnosti kritizovaná a nepřijatelná. Jak dalekosáhle ovlivňovaly duchovní život tajných protestantů v obou případech návštěvy kazatelů, exulantských emisarů či kalvínských pastorů? Obecně, jak významnou roli sehrály zahraniční senioráty či obecně církevní a teologické autority na obnově duchovního života protestantů v obou případech?Konečně, jaký vliv a dopad mohly mít rozdílné kompetence a mechanismy soudních institucí na rezistenci věřících?

V polovině 17. století zanikla zcela síť utrakvistických a bratrských far v Čechách a na Moravě. Přes úsilí pražského arcibiskupa Arnošta Vojtěcha Harracha se nepodařilo místo této sítě vybudovat řádně fungující katolickou farní správu a zajistit dostatečnou pastorační péči všem věřícím. V Čechách tak nastala příhodná situace k projevům rezistence vůči zvyšujícímu se rekatolizačnímu tlaku církve a státu. Také francouzští hugenoti usilovali již od druhé třetiny 17. století až do konce 18. století o uchování své náboženské identity a zrovnoprávnění svého náboženství s katolictvím. Přičemž náboženský odpor protestantských komunit proti rekatolizačnímu hnutí měl v průběhu 17. a 18. století velmi proměnlivou intenzitu a jeho formy nebyly vždy aktivní a militantní.[5] Jakkoli dnes hodnotíme vystupování protestantů z pozice náboženské menšiny spíše jako defenzivní, záměrem této práce je nuancovat a hovořit spíše o situaci „mezi obranou a rezistencí“. Tato studie chce poukázat zároveň na skrytý ráz českého nekatolictví a tajných francouzských *nouveaux convertis*, ale též na jejich aktivní či přímo militantní počiny. Jak ukazuje dosavadní výzkum, existovala jasná korelace mezi formami náboženské diskriminace a projevy rezistence vůči ní. Zároveň je tudíž nutné brát na zřetel skutečnost,

[5] Tento interpretační postoj je přitom zastáván většinou současných badatelů kupř. I. Čornejovou, Z. R. Nešporem, O. Mackem, M. Svatošem či M. E. Ducreuxovou, atd.

že novověká katolická církev nebyla homogenní. Galikánský či klasicistní katolicismus ve Francii 2. poloviny 17. století do 1. poloviny 18. století se v mnohých ohledech zásadně lišil od středoevropského „militantního“ katolicismu pod vlivem habsburské dynastie.[6] Rozdílné projevy rezistence protestantských skupin vůči protireformačnímu tlaku odrážely zároveň odlišný vliv forem katolicismu.

V jisté fázi vyústilo pronásledování protestantů v Horním Languedoku i ve východních Čechách ve zrod „laické“ křesťanské společnosti bez duchovních. V obou případech přitom můžeme pozorovat sklony k vnitřní organizaci věřících, jež byla pro úřady těžko uchopitelná a tudíž obtížně rozvratitelná. Nejdůležitějším nositelem náboženského života byl kvůli nemožnosti veřejných evangelických bohoslužeb soukromý domácí kult, který navázal na typ pobožností praktikovaných v počátcích reformace v 16. století. Duchovní potravu v Horním Languedoku stejně jako v Čechách představovaly nábožensky vzdělávací knihy, obzvláště postily a modlitební knížky, kázání, zpěvníky a bible, které si tajní protestanti obstarávali za pomoci pašeráků a emisarů. Domácí pobožnosti se čtením si přesto uchovaly relativně pevně organizovaný liturgický rámec. V obou zvolených regionech také existovala místa ve volné přírodě, kde se v případě zostřeného pronásledování tajní protestanti setkávali k bohoslužbám pod širým nebem. V centru této vnitřní organizace existovaly vůdčí postavy, kazatelé, „svodníci“ a osvícení proroci. Jakkoli byla jejich náboženská identita vágně vymezena, v obou případech organizovaly tyto vůdčí postavy v malém i větším rámci setkání bez liturgie, v případě nouze však také prováděly laické vysluhování večeře Páně.

Přes obsahové shody v odporu proti homogenizačním snahám katolické církve nabývala rezistence protestantů v těchto dvou regionálních případech vlastních specifických forem. Duchovní tradice a praktiky věřících byly tak praktickými odpověďmi na různé výchozí situace a zároveň na mnohdy odlišné normativní vize a diskriminační strategie mocenských skupin. Obě ze studovaných společností byly nuceny vytvořit si svou vlastní formu odporu v závislosti na ideologii a činnosti rekatolizační politiky v zemi.

Možnosti komparace a definice předmětů srovnání

Záměrem této práce je konfrontovat český případ s případem do velké míry odlišným a pokusit se přes nerovnoměrnost vývoje národních kontextů vyvodit pomocí

[6] Již francouzský historik Pierre Chaunu rozlišoval mezi dvěma katolicismy – „reformovaným“ ve Francii, Nizozemí a severní Itálii a „nereformovaným“ v jižní a východní Evropě. V pojetí švýcarského historika Petera Herscheho existovaly v raném novověku tři katolicismy: mediterránní, francouzský a německojazyčný, do něhož však nezařadil české země. P. HERSCHE, *Muße und Verschvendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg 2006, sv.1, s. 149-150.

komparace společné či rozdílné znaky rezistencí v obou lokalitách. Předložená studie vznikla za pomoci analogické komparace odporu proti náboženské perzekuci a zároveň díky synchronnímu srovnání vývoje v průběhu delšího časového úseku.

Práce se zaměřila na srovnání života a zbožnosti dvou perzekuovaných reformovaných komunit, jež odpovídaly následným třem kritériím. V obou případech se jednalo o společenství či jedince, kteří žili na území s dlouholetou tradicí působení reformované církve. Toto území bylo vzdálené od administrativního a mocenského centra státu a současně se nacházelo v relativní blízkosti protestantské ciziny. V obou vybraných regionech žilo v 18. století smíšené katolicky dominantní obyvatelstvo, jehož protestantská složka přežívala díky podpoře ze zahraničí. V obou lokalitách působili reformovaní díky nově adoptované vnitřní tajné organizaci. Konečně, v obou zvolených případech, tito ilegální protestanté usilovali o obnovu náboženské svobody a veřejného kultu. Výběr regionů byl cílený. Zvolené oblasti východních Čech a Horního Languedoku umožňují srovnání na makroanalytické úrovni a zároveň poskytují vhodné příklady k detailnějšímu rozboru.

Francouzská historiografie směřuje svou pozornost zejména na tzv. Dolní Languedok, tedy jihovýchodní languedockou oblast, která těsně sousedila s provincií Dauphiné a Oranžským knížectvím. Zde dosáhla obnova perzekuované církve největšího úspěchu. Základní výzkum této studie se zaměřil na oblast méně probádaného *Haut-Languedoc*, který se svými geografickými a částečně i demografickými poměry více blíží případu východních Čech. Jaké konkrétní rysy charakterizovaly oba zvolené regiony a jejich nekatolické i katolické obyvatelstvo?

Historická oblast Horní Languedok se rozkládala na území o přibližné rozloze 10 400 km^2. Tento prostor nebyl ovšem vymezen jasnou geografickou hranicí, jelikož byl charakterizován překrýváním správně-administrativních celků.[7] Tajný protestantismus v této oblasti překračoval pomyslné hranice a přesahoval do provincie Dolního Languedoku, podobně jako nelze v českém případě striktně oddělovat území východních Čech od oblasti severní Moravy a Kladska. Jihofrancouzská provincie Languedok byla ve skutečnosti tvořena ze tří oblastí – Haut-Languedoc, Bas-Languedoc a poslední části, která přecházela do území Gévaudan, Velay a Vivarais. Tato dizertační práce se zaměřuje na administrativně-správní oblast Horního Languedoku ve smyslu biskupství spadajících do kompetence arcidiecéze v Toulouse. Větší důraz bude nicméně kladen na tu část hornolanguedockého území, které spadalo do celku, jenž bývá v literatuře označován jako tzv. *terres de montagne* nebo také *haut*

[7] Rozloha historického území Horního Languedoku byla pro zjednodušení stanovena jako oblast zahrnující dvanáct místních biskupství. Vynikající pomůckou pro otázku územního uspořádání Languedoku zůstává studie Élie PÉLAQUIER, *Le Languedoc en 1789, des diocèses aux départements. Essai de géographie historique*, tématické číslo *Bulletin de la Société Languedocienne de Géographie*, 1-2, 1989.

pays du Languedoc.[8]

Na severu bylo toto území ohraničeno jižním cípem Francouzského středohoří, na jihu předhůřím Pyrenejí, tedy hrabstvími Foix, Comminges a Carcasonne. Rozprostíralo se kolem dvou hlavních center, měst Toulouse a Albi. Západní hranici tvořila řeka Garonna a linie měst Moissac, Toulouse a Rieux. Východní část ohraničovalo západní předhůří Cévennes až k Plateau de Caroux. Na jihovýchodě hraničila provincie s územím Dolního Languedoku.[9] Na severovýchodě byla hornolanguedocká provincie přetnuta územím Ruergue (dnešní departmán Aveyron).

Historický region Languedoc bývá badateli nejčastěji vymezován lingvisticky jakožto území, ve kterém až do poloviny 16. století a dále i později dominovala okcitánština. Oblast byla dědičkou územně širšího celku, latinského *Languedoc occidentalis*, přesněji západní části římské provincie *Gallia Narbonensis*. Emmanuel le Roy Ladurie chápe Languedok jako jednu z historických periferií království. Ve své knize věnované francouzským regionům vysvětluje, že Languedok představoval po dlouhou dobu historie Francie zkrátka „Jih".[10] Byl geografickým termínem pro jižní část Francie s nejasně vyměřenou teritoriální správou. O moc nad tímto územím se během vrcholného středověku dělila akvitánská hrabata, knížata z Toulouse, aragonští králové a katalánští vévodové. Jednalo se o oblast zahrnující široké území, včetně regionů Quercy, Toulousaine, Albigeois, Rouergue, Gévaudan, Narbonnais, Nîmois.

Podobně jako oblast Rousillon byl Languedoc přičleněn ke zbytku francouzského království v důsledku tzv. křížové výpravy proti albigenským, která proběhla v letech 1209-1229. Během vrcholného středověku byl tento region silně poznamenán přítomností hereze, přičemž problém katarství byl velmi důležitý pro následný náboženský a politicko-sociální vývoj Languedoku. Ve východních Čechách i v Horním Languedoku měla existence středověké hereze nezanedbatelný dopad na identitu regionu též v období novověku.[11]Jakkoli tato problematika vybočuje mimo náš časový rámec a přesto, že se kataři a husité na teologické, organizační i rituální rovině vzájemně velmi lišili, je zajímavé povšimnout si jistých paralel mezi oběma hnutími.[12]

[8]É. PÉLAQUIER, *Le Languedoc en 1789*, s. 7.

[9]Oblast tzv. Bas-Languedoc byla na jihu vymezena zónou polonížin a nížin svažujících se ke Středozemnímu moři a odtud se táhnula v širokém pásmu směrem k severu, západně od řeky Róny až do vysoce položených míst cévénolského pohoří. Viz mapa v příloze č. 1, s. 425.

[10]Emmanuel LE ROY LADURIE, *Histoire de France des régions. La périphérie française des origines à nos jours*, Paris 2005, s. 285n.

[11]Již liberální historik a pastor Napoléon Peyrat (1809-1881) věnoval své rozsáhlé dílo na jedné straně camisardům, na druhé straně katarům a zamýšlel se na možnými podobnostmi v jejich učení a postojích. Znovu objeviteli jeho díla je dnes řada francouzských historiků, počínaje Philippem Joutardem a Patrikem Cabanelem či Philippem Robertem konče.

[12]Obě tato středověká křesťanství spojuje ideál čisté apoštolské církve, důraz na evangelijní etiku, ale také mnohé výtky oficiální církvi: hříchy kléru, přemrštěná úcta k ostatkům, liturgická nádhera apod. Anne BRENONOVÁ, *Kataři*: *Život a smrt jedné křesťanské církve*, Brno 2001

Budoucí hornolanguedocké diecéze Castres, Lavaur, St-Papoul, Rieux a Montauban a rouergská diecéze Vabre vznikly jako nová biskupství v letech 1317-1318 v důsledku pokračujících centralizačních snach francouzského panovníka po ukončení nezávislosti toulouského knížectví (1255) a jeho přičlenění ke království.[13] Sjednocení Severu a Jihu Francie zůstalo i později předmětem různých konfliktů. Francouzská pozdně středověká monarchie nebyla ještě po dlouhou dobu schopna docílit efektivní přímé vlády nad nově přičleněným languedockým územím. Ustanovila zde proto během 14. a 15. století regionální, do značné míry autonomní instituce, které s jistými modifikacemi přetrvaly do období raného novověku. Jednalo se především o languedocké provinční stavy a toulouský vyšší soudní tribunál neboli parlament, které představovaly vynucené, nicméně nezbytné, decentralizační prostředky ústřední vlády.

Během období Ancien Régime tvořilo languedockou provincii celkem 57 diecézí, z nichž 12 se nacházelo v Horním Languedoku[14]. Na světské úrovni spravovaly provincii tři úřady senešala[15] s centry v Toulouse, Carcassonne a Beaucaire-Nîmes a působily zde dva správní a soudní okrsky (tzv. *généralités*) – Toulouse pro Horní a Montpellier pro Dolní Languedok. Na tyto správní obvody navázala na počátku 17. století instituce tzv. intendancí (*intendance*).[16] Languedocký intendant sídlil v Montpellier. Byl delegovaným komisařem francouzského krále v provincii. Představoval centrální civilním úřad pro hospodářské, policejní a soudní záležitosti, včetně kauz týkajících se tajných kalvinistů.

Osobnost intendanta měla pro život a vývoj languedocké provincie zásadní význam, nejen z důvodu velké vzdálenosti od dvora. Zejména na sklonku 17. století, kdy bylo celé království oslabeno dlouholetými válkami stárnoucího Ludvíka XIV., zosobňoval intendant v provincii nepřítomnou královskou moc.[17] Intendanty Henriho d'Aguesseau (1674-1685)[18] a zejména Nicolase de Lamoignon de Basville

---

či Milan LOOS, Heretická hnutí s dualistickou ideologií v byzantském a západním světě, in: *Vybrané problémy současné byzantologie*, Praha 1978, s. 75-106.

[13] Jacques DUBOIS, La carte des diocèses de France avant la Révolution, in: *Annales*, 1965, 20/4, s. 686.

[14] Byly to jmenovitě arcidiecéze Albi a Toulouse a dále diecéze Alet, Carcassonne, Castres, Lavaur, Pamiers, Mirepoix, Rieux, Saint-Papoul a částečně Comminges a Montauban. Viz mapa, příloha č. 2, s. 427.

[15] Senešálové byli králem jmenovaní správní úředníci na provinční úrovni s administrativní, finanční a soudní pravomocí. Jejich úřad byl založen ve 13. století Ludvíkem IX. Od 17. století však zastávali již jen čestnou funkci.

[16] Od samého počátku, tedy od poloviny 16. století prováděli v rámci generalit finanční inspekce speciální výběrčí daní tzv. *maîtres de requêtes.* Za vlády Ludvíka XIII. se tito úředníci přejmenovali na intendanty, přesněji *intendants de police, justice et finance et commissaire départi du roi.* V průběhu 17. století se intendanti stali administrativními správci provincií, kteří si ponechali kontrolně-fiskální roli. Starali se zejména o hospodářské a sociální záležitosti ve svěřené generalitě, například o výstavbu a rozvoj silnic a jiných infrastruktur, podporu průmyslu a zemědělství, otázku zásobování, organizaci lékařské a charitativní péče, atd.

[17] Více viz Philippe WOLFF, *Histoire du Languedoc*, 3. vydání, Toulouse 2001.

[18] Intendantem nejprve provincie Limousin (1665), poté Guyenne (1669-1672) a nakonec v roce

(1685-1718) lze považovat nejen za guvernéry, ale za „vládce“ ve vlastním království. Tak alespoň byli vnímáni místním obyvatelstvem a svými podřízenými úředníky.[19] Basville, který nad languedockou provincí vládl pevnou rukou během 33, navíc proslul jako iniciátor dragonád proti hugenotům.

Jaká byla ekonomická a sociálních charakteristika hornolanguedocké provincie v raném novověk? Jihofrancouzská oblast byla v první řadě tradičně územím tzv. *alleux* neboli svobodných pozemků, které byly plným vlastnictvím venkovanů bez uplatnění jakékoli feudální pravomoci. Na tuto půdu se pak vztahovala tzv. reálná daň (*taille réelle*), jež byla stanovena dle plochy a kvality půdy, na rozdíl od severu království, kde fungovala tzv. osobní daň (*taille personelle*), která závisela na svévolném rozhodnutí feudálního pána. Naproti tomu rozvoj šlechtických velkostatků v českém království a přeměna středověkého feudálního sytému po skončení husitských válek prakticky vylučovala obdobnou existenci svobodné půdy.[20] Právní, fiskální a zejména disciplinační pravomoci pobělohorské šlechty nad svými dominii měly zřetelný dopad na náboženský život tehdejších nekatolíků.

Předmětem bádání této studie je v obou národních případech venkovské obyvatelstvo. Languedocká společnost byla během období Ancien Régime z 80% agrární.[21] V jižní Francii více než ve zbytku království platila nicméně velmi silná provázanost a kauzalita mezi venkovem a městem. Zejména v podhůří francouzského Midi hovoří někteří badatelé o „*urbanisme incontestable, mais limité*“.[22] Na druhé straně až 30% obyvatel languedockých měst a městeček se živilo převážně zemědělskou výrobou.[23]

Pro středověkou a raněnovověkou Occitánii byla typická síť městských samospráv, které oficiálně spadaly pod kontrolu dvora, v praxi ovšem fungovaly značně autonomně. Emannuel Le Roy Ladurie hodnotí tuto „*semi démocratie*

1674 Colberem zaslán do Montpellier. Během jeho pokojného a prosperujícího úřadování v Languedoku došlo ke konstrukci kanálů obou moří (dnes canal du Midi), k založení množství manufaktur a k počátečnímu impulsu k novému rozvoji pěstování vinné révy. Právě až náboženské nepokoje spojené s dragonádami přiměly Ludvíka XIV. k jeho dovolání a povolání přísnějšího nástupce, Lamoignon de Basvilla.

[19] Neméně důležitou příčinou této velké moci byl Basvillův ohromný rodový majetek, jehož výši na základě dochované závěti vyčíslila badatelka Fraçoise Moreil na 800 000 livrů. F. MOREIL, L'Inventaire après-dèces de l'intendant Basville, in: *Histoire du Languedoc, Actes du 110e du congrès national des sociétés savantes*, 1985, s. 58.

[20] Josef PETRÁŇ, Skladba pohusitské aristokracie v Čechách, in: *Acta Universitatis Carolinae - Philosophica et historica* 1, 1976, s. 9-80. či Týž, *Poddaný lid v Čechách na prahu třicetileté války*, Praha 1964.

[21] E. LE ROY LADURIE, *Histoire de France des régions*, s. 331.

[22] Claude Grimmer popisuje languedocké bastidy jako malá městečka, která jsou často uzavřena do hradeb s velmi malou rozlohou – lze je prakticky přejit z jednoho konce na druhý za 10 minut. Jejich opevnění přetrvala i po ukončení náboženských válek, což svědčí o jejich potřebě uchovat si obrannou funkci, zejména však symbolickou sílu v postupujícím ludvíkovském centralismu. V 18. století lze přítomnost hradeb vysvětlit stagnací periferního regionu. Claude GRIMMER, *Vivre à Aurillac au XVIIIe siècle,* Aurillac, 1983, s. 11

[23] Ferdinand BRAUDEL – Ernest LABROUSSE: *Histoire économique et sociale de la France*, 1660-1789, Paris, 1970, s. 63.

communaliste“ jako zásadní faktor pro vývoj raně novověkého Languedoku.[24] Tato „demokratizující“ decentralizační politika měst i languedockého venkova byla ještě více umocněna úpadkem místních velkých aristokratických rodin, např. rodů Albret z Béarn, knížat z Foix či vévodů z Armagnacu na sklonku 16. století. Vymírající rody byly sice částečně nahrazeny nově příchozí vyšší šlechtou ze Severu – Rohany z Bretaně a Montmorency z Paříže, tyto nové rody však decentralizační tendenci dále jen umocnily. Ve snaze zachovat svou rodovou a provinční autonomii, stanuly v 1. polovině 17. století v čele velkých „jižanských“ revolt proti centralizačním snahám dvora.[25]

Během 2. poloviny 16. století postupně došlo na území francouzského království k utvoření tzv. hugenotského půlměsíce, jenž se rozkládal na jihu Francouzského středohoří od La Rochelle po Nîmes až k Ženevě. Na tomto území vznikl relativně homogenní pás urbánní i venkovské kalvínské populace s etablovanou sítí konzistoří.[26] I na jihu existovaly ovšem solidní katolické bloky, například v Rouergue, Gévaudanu, Provence, Auvergne či v Akvitánsku. Až do konce 16. století byl tudíž jih Francie zmítán náboženskými boji o výlučnou moc mezi katolíky a protestanty, které trvaly až do vydání ediktu nantského.

Složení a vývoji protestantského obyvatelstva v obou regionech v 18. století budeme věnovat samostatnou kapitolu této práce. Stručně zde jen připomeňme zásadní socioprofesní charakteristiku tehdejších hugenotů.[27] Stejně jako v ostatních evropských zemích, proniklo Kalvínovo učení nejprve do velkých languedockých měst: Montpellier, Nîmes, Castres, Anduze, Uzès, atd. V druhé polovině 16. století se kalvinismus rozšířil do menších městeček i venkovských farností. Přívrženci Kalvína byli především šlechtici, měšťané, řemeslníci a obchodníci. Tradičně velký podíl představovali též advokáti, královští prokurátoři, soudní písaři, notáři či například lékaři a lékárníci. Po roce 1685 se však hugenoti museli skrývat, jejich působení se proto přesunulo na méně exponovaný a tudíž hůře kontrolovatelný venkov. Od 50. let 17. století byli kalvinisti systematicky zbavováni veřejných funkcí, což také do jisté míry oslabilo typicky městský charakter této konfese. Hlavním jevištěm tajných náboženských schůzek a kázání se tedy v 18. století stala odlehlejší městečka a podhorské vesnice. Tato studie se proto zaměřila na venkovské

[24] E. LE ROY LADURIE, *Histoire de France des régions*, s. 299.

[25] Arlette JOUANNA, *Le devoir de Révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris 1989 či Jean-Marie CONSTANT, La noblesse protestante en France pendant les guerres de religion: un ferment d'innovation dans un monde traditionnel in: *La Noblesse en liberté (XVIe-XVIIe siècles)*, Rennes 2004, s.191n.

[26] Za vlády Františka I. také došlo k „zprotestanštění“ sekty valdenských, kteří se pod tlakem panovníka přizpůsobí kalvínskému dogmatu. Tito zastánci tělesné a duchovní čistoty požadující krom jiného laické kněžství se významně podíleli na typografické výrobě první francouzsky psané Bible, události, která velmi ovlivnila průnik francouzského jazyka na jih monarchie.

[27] Pierre RASCOL, *Les Paysans de l'Albigeois à la fin de l'Ancien Régime*, Aurillac 1961.

obyvatelstvo a malé městské komunity na úkor větších měst.[28]

Venkovské hugenotské obyvatelstvo Horního Languedoku se tradičně věnovalo textilním řemeslům. Organizaci a prodej textilních výrobků zabezpečovaly především reformovaní obchodníci z Montauban, Carcassonne, Bordeaux, Nîmes, Montpellier či Mazamet a Castres. V tomto ohledu se nabízí komparace s případem plátenických a soukenických osad východních Čech. Jedna z hypotéz této studie předpokládá, že tajní nekatolíci v Čechách a hornolanguedočtí *nouveaux convertis* mezi sebou udržovali sociální a socioprofesní vztahy, které napomáhaly udržovat jejich konfesijní soudržnost.

Zeměpisné a kulturně-dějinné vymezení východních Čech se na první pohled jeví jako snadnější úkol. Tato studie pokrývá území historických zemských krajů širší východočeské oblasti. Jedná se konkrétně o kraje Boleslavský, Hradecký, Chrudimský, Čáslavský a částečně Kouřimský, které byly vytvořeny již na sklonku vlády Karla IV. a zůstaly prakticky nezměněné až do roku 1714. Z hlediska církevní správy jde o území, na němž se uplatňovaly pravomoci pražského arcibiskupství a od roku 1664 královéhradeckého biskupství. Historická oblast východních Čech byla na severní a severovýchodní straně ohraničena pohořími Krkonoš a Orlických hor. Jihovýchodní část území částečně vyplňuje Českomoravská vysočina. Střed oblasti pokrývá Česká křídová tabule, která kontrastuje s okolním horským terénem. Roztroušené podkrkonošské či podorlické vesničky pochopitelně kontrastují s lokalitami v úrodném a hustě osídleném Polabí. Podobné odlišnosti panují mezi hornatou diecézi Rieux, s komunitami Saverdun, Mas-d'Asil či Calmont a lokalitami v hustěji zalidněné nížinné oblasti Lauragais s centry Puylaurens, Vielmur či Revel. Ani jeden z případů netvoří sám o sobě homogenní blok. Stejně jako v případě Horního Languedoku, jehož historie a zejména náboženské poměry jsou úzce propojeny s oblastí Dolního Languedoku, nevyhneme se v případě východních Čech přesahům a prolínání do oblasti Kladska a jihlavského kraje.

Mimo podhorské severovýchodní oblasti bylo území východních Čech hustě osídleno již ve středověku. Vznikla zde celá řada královských měst, zejména v polovině 13. století za Přemysla Otakara II.[29] Mezi nimi se vyjímala věnná města, především Hradec Králové, Dvůr Králové či Chrudim. Ostatní východočeská města patřila biskupovi (Litomyšl), klášterům (Police, Broumov, Sedlec) nebo feudálním pánům – kupř. Náchod, Opočno, Vrchlabí, Rychnov nad Kněžnou, Ústí nad Orlicí či Semily. Obyvatelé těchto měst měli určitou samosprávu na rozdíl od venkovských usedlostí a vesniček, ale byli též vázaní poddanstvím. Dále zde existovala trhová

[28] Jakkoli se tradice kalvínství udržela během více jak stoleté perzekuce především díky mase prostých venkovských věřících, obnova fungující konsistorní hierarchizované sítě by se bez pomoci obchodníků a buržoazie měst, z které se rekrutovali budoucí tajní kazatelé a pastoři, nejspíš nezdařila.

[29] Police nad Metují, Polička, Čáslav, Jaroměř, Nový Bydžov a později i Trutnov.

městečka jako například Přelouč či Pardubice.

Na rozdíl od Horního Languedoku, kde existovala ze středověku zděděná tradice svobodné půdy a svobodných rolníků, venkovští obyvatelé východních Čech přináleželi a robotovali na panstvích místní církevní[30] či světské vrchnosti.[31] Ve východních Čechách vlastnila ve středověku mnoho půdy církev, husitské hnutí zde proto našlo mnoho přívržencŭ. K protestnímu listu proti Husově upálení se připojilo mnoho místních hejtmanů, zemanů, drobné šlechty a pánů. Také měšťané a venkovský lid se přidal k husitskému revolučnímu hnutí.[32]

Východní Čechy se významně podílely na prvním protihabsburském povstání v roce 1547, za což byla východočeská města potrestána.[33] Kraje severních s východních Čech se dále podílely velmi významnou měrou na stavovském povstání. Defenestrace byla připravena v pražském paláci Smiřických, kteří drželi v severovýchodních Čechách rozsáhlý komplex panství a statků. Represálie Habsburků po nezdařeném povstání proto silně postihly šlechtu a poddané východních Čech.

Východočeská oblast se tak stala pravidelným působištěm rekatolizačních misí v 17. i 18. století. Jejich cíl byl zaměřen převážně na výuku katolické katecheze a pátrání po evangelických knihách. Úspěšnost těchto misí byla variabilní v čase a v prostoru. Nekatolické obyvatelstvo východních Čech přežívalo až do vyhlášení tolerance díky existenci vesměs izolovaných, někdy dočasně a krajově propojených ostrůvků.

Důležitý rozdíl mezi oběma studovanými příklady spočívá též na úrovni církevní správy, respektive v kvalitě farní sítě. Územně rozsáhlé a starobylé pražské arcibiskupství posilněné založením biskupství v Hradci Králové a v Litoměřicích silně kontrastují se 12 diecézemi, jež existovaly v 18. století v hornolanguedocké oblasti. Je však nutné uvědomit si a zohlednit následující fakta. Královéhradecká diecéze a pražská arcidiecéze[34] byly mnohem větší svou rozlohou než malá hornolanguedocká biskupství, což vyplývalo a úzce souviselo s nedostatkem duchovních

[30] Zejména Jezuité v Hradci Králové a v Jičíně, benediktini v Broumově a v Polici nad Metují, redemptoristé a servité v Králíkách, kapucíni v Opočnu, a augustiniáni kanovníci ve Vrchlabí, piaristi v Rychnově nad Kněžnou, atd.

[31] Mezi nejbohatšími rody vynikali Valdštejnové, Kinští, Clam-Gallasové, Colloredo-Mansfeldové, Kolovratové, Šporkové a další.

[32] Hospodářský vývoj 15. a 16. století však vedl ke kumulaci majetku v rukou některých příslušníků panského a rytířského stavu. Venkovský lid byl stále více připoutáván k půdě a nucen k práci na nově zakládaných dvorech či v rybníkářství na dominiích Pernštejnů, Smiřických ze Smiřic, Trčků či Zilvarů. Erik BOUZA, *Státní okresní archiv v Zámrsku, průvodce po archivních fondech*, Praha 1965, s. 17.

[33] Musela vydat svá privilegia a byli v nich obnoveni královští rychtáři. Některým městům byly odňaty příjmy z cel a mýt, navíc některá města musela platit vysoké pokuty a ztratila své poddanské vesnice.

[34] Litoměřickou diecézi ponechávám záměrně stranou, neboť v ní nebyl prováděn systematický archivní výzkum.

v pobělohorských Čechách. Na druhé straně byly tyto české církevní instituce rozděleny do velkého množství hierarchicky podřízených děkanátů a vikariátů, které představovaly významné mezičlánky pro efektivnější dohled nad místními věřícími. V neposlední řadě byly východní Čechy a přilehlá oblast Slezska a Kladska pokryty sítí jezuitských kolejí a jiných řádových domů, které významně napomáhaly v misijní činnosti na tomto území.[35] Systematická misijní činnost na venkově, typická pro jezuitský řád v české provincii, nebyla ve Francii tolik významná.[36] Plošné mise s cílem konvertovat obyvatelstvo soustředili do svých rukou především languedočtí dominikáni. Nejintenzivněji působili před a zejména v prvních měsících po vydání Ediktu z Fontainebleau (1685)[37]. Vliv a moc jezuitského řádu ve francouzském království od počátku 60. let 18. století rapidně klesal pod vlivem narůstající protijezuitské propagandy. Během 18. století sloužilo nicméně mnoho řádových domů nadále jako výchovné instituce pro potomky zatvrzelých hugenotů.

Shrneme-li výše uvedená fakta, konstatujeme, že východní Čechy svou absolutní rozlohou o něco málo menší než Horní Languedok,[38] nepředstavovaly ovšem v proporcionálním měřítku skutečně autonomní část království. Oblast netvořila celek srovnatelný se správními poměry panujícími v Languedoku, kde fungovaly jak výše uvedeno, vyšší apelační soud (parlament) a provinční stavy. Neúspěšné stavovské povstání a následný vývoj za třicetileté války představoval zlom v zemské správě Čech a Moravy. Po roce 1648 ztrácejí krajští hejtmani svůj dosavadní stavovský charakter a jsou Habsburky postupně začleněni mezi ostatní zemské úředníky.[39] Tento proces byl definitivně završen během tereziánských reforem krajské správy v lednu 1751. Pobělohorský poddaný byl každopádně prvně povinován své vrchnosti a teprve poté centrálním státním úřadům. Přes snahy císaře Karla VI. podřídit rekatolizační politiku státnímu aparátu, průběh a intenzita zásahů proti podezřelým z kacířství závisela do značné míry na lokální světské či církevní vrchnosti.

Podobně jako v Languedoku, také v převážně venkovské společnosti východních Čech platila silná provázanost venkova a místních městeček.[40] Obyvatelé měst byli závislí na ekonomické výrobě venkova, která naopak závisela

[35] Byli to jezuitské koleje v Kutné Hoře, Choustníkově Hradišti-Žireči, Jičíně a v Hradci Králové.

[36] Francouzští jezuité byli aktivními propagátory tridentských myšlenek a ideálů zejména v první polovině 17. století. Jejich militantní činnost se projevila především v 80. letech 17. století a dále po skončení camisardského povstání. Více viz například Robert SAUZET, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVIIe siècle*, Louvain 1979.

[37] Jezuitské knižní produkci ve Francii navíc od 2. třetiny 18. století stále více konkurovala duchovní produkce jansenistů či quietistů.

[38] Současný královéhradecký a pardubický kraj pokrývají společně rozlohu přibližně 9 200 km^2. Viz mapy, přílohy č. 3 a 4, s. 429.

[39] Více viz Jan DOBEŠ – Jan JANDÁK – Zdeňka HLEDÍKOVÁ, *Dějiny správy českých zemí*, 2. vydání, Praha 2005.

[40] Více viz Karel KUČA, *Města a městečka v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, 2, Praha 1997.

na městských trzích, jež znamenaly významná odbytiště. Zatímco však v předbělohorském období mělo české evangelictví ve městech silnou základnu, v době pobělohorské se z měst prakticky vytratilo. V pobělohorských Čechách a o šedesát let později ve Francii vedl zákaz reformované víry k odchodu části protestantských měšťanů do exilu. Ti, jež si chtěli udržet své úřady a majetek, konvertovali ke katolicismu. V obou případech byly jejich konverze zpočátku neupřímné a formální.[41] Konkurence katolických úředníků v Horním Languedoku byla prosazována omezeně a *nouveaux convertis* si nezřídka dál bez přerušení ponechali své úřady. Ve východních Čechách katoličtí úředníci postupně zcela vytěsnili své předchůdce.[42] Rekatolizační tlak vyvíjený na již dříve oslabený městský stav byl v Čechách silnější a tak se původní formální konverze časem staly upřímné. Hlavními nositeli reformované víry v Čechách zůstali venkovští poddaní různých sociálně-majetkových poměrů, avšak s jasně omezenou možností vzdělání a bez většího společenského vlivu.

Zásadní rozdíl v obou srovnávaných případech spočívá v jejich odlišné výchozí konfesijní situaci. Na jedné straně máme monolit jediné a jasně doktrinálně vymezené kalvínské konfese, na druhé straně stojí složitá plurikonfesijní situace v Čechách na počátku 17. století.

Osvícenská filosofie a obecně nově se rodící pohled na svět vyzdvihující požadavek na občanskou i náboženskou toleranci začaly v druhé polovině 18. století stále více ovlivňovat dobovou rétoriku a společenský vývoj v celé Evropě. Nástup a míra vlivu tohoto myšlenkového proudu zůstaly však v českých zemích opožděny a omezeny. Také dopad osvícenství na vývoj náboženské politiky u císaře Josefa II. nesmí být přeceňován.

Stav bádání, použité prameny

Problematice života a víry tajných nekatolíků v předtoleranční a toleranční době bylo věnováno velké množství, jak starší tak novější odborné literatury. Starší práce

[41] Zatímco Thomas Winklebauer věnoval několik svých studií problematice náboženských konverzí šlechty, obdobná systematičtější práce o konverzích měšťanů v českém prostoru stále chybí. Thomas WINKELBAUER, Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století in: *ČČH* 98, 2000, s. 476-540

[42] Zatím největší badatelskou pozornost v otázce rekatolizace českých měst si zasloužilo pražské souměstí. Viz například Olga FEJTOVÁ, Rekatolizace v městech pražských v době pobělohorské-úspěch nebo fiasko?. Příspěvek k důsledkům pobělohorské rekatolizace na Novém Městě pražském in: *Barokní Praha – barokní Čechie 1620-1740*, Praha 2001, s. 457-469. Nový posun v otázce reformačního tlaku v urbánním pobělohorském prostředí by měl přinést zcela nově publikovaný sborník z konference *Město v převratech konfesionalizace v 15. až 18. století*, konané v Praze ve dnech 9. a 10. října 2012.

protestantských (F. Hrejsa, G. A. Skalským F. M. Bartoš, F. Bednář, B. Burian, A. Rezek) či katolických (A. A. Neumann, A. Podlaha, J. Sedlák, E. Winter) historiků lze kritizovat jako konfesijně příliš zaujaté a metodologicky poněkud zastaralé. Přesto této starší české historiografii vděčíme především za zpracování velkého množství archivních pramenů centrální i lokální provenience, na které mohla navázat mladší generace akademických historiků, zastoupena například Františkem Kutnarem, Rudolfem Říčanem, Zdeňkem Kalistou, Amádeo Molnárem a dalšími.

Po roce 1989 nastal v českém dějepisectví výrazný historiografický obrat v oblasti studia náboženských dějin. Došlo k obnově bádání nejen v oboru církevních, zejména institucionálních dějin, ale především v oblasti studia novověké elitní a lidové zbožnosti a obecně na poli sociologie náboženství. Pod vlivem metodologických inovací zejména z Francie, Německa, Rakouska a USA se v průběhu uplynulých let prosadily též v české historiografii témata založená na interdisciplinaritě v přístupu ke studovaným jevům. Prostor byl ponechán zejména dějepisectví, jenž byl inspirován historicko-antropologickým přístupem. Značné pozornosti badatelů středoevropské (zejména německé a rakouské) historiografie posledních let se těší především otázky široce pojaté konfesionalizace, sekularizace a dechristianizace společnosti v průběhu 16. - 19. století. Mezi přední autory v tomto ohledu patří zejména Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling, Arno Strohmeyer, Joachim Bahlcke, ale také Robert Bireley, Andreas Holzem a Robert J. Evans.

Třebaže současný výzkum jednotlivých témat církevních dějin v Čechách stále občas trpí ideologickým zatížením či spíše vytržením z širšího historického kontextu, přinesly práce – zejména střední a mladší badatelské generace – v posledních dvou desítkách let řadu pozoruhodných výsledků.

Těžiště zájmu o problematiku českých a moravských evangelíků se vztahuje především k otázkám tzv. tolerančního sektářství a problému zrodu tolerančních sborů. Zájem přetrvává ovšem též o dobu předtoleranční. Sborník statí *Čeští nekatolíci v 18. století*, jenž redigoval Zdeněk R. Nešpor v roce 2007, přinesl kromě fundovaných článků k jednotlivým regionálním případům především pokus o interpretaci konfesijní identity nekatolíků z perspektivy sociologie náboženství. Výsledkem grantového projektu Praxis pietatis Haereticorum byl v roce 2008 vydaný sborník, editovaný Ondřejem Mackem, nesoucí název *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*. Obě uvedené práce jasně ukazují, že otázky, jež si moderní historiografie klade v souvislosti s interpretací přežívání starší reformované tradice nemusí být vždy jednoznačně zodpověditelné, z důvodu povahy pramenů.

Vedle starších prací o východočeském evangelictví například Jaroslava Šůli či Ivo Kořána, vyšla k tématu náboženského života tajných nekatolíků řada nových podnětných studií. Mezi mnoha autory lze předně jmenovat Milana

Novotného,[43] Markétu Seligovou,[44], Ladislava Nekvapila,[45] Sixta Bolom-Kotariho,[46] Evu Kowalskou[47] a další. Privilegovaným polem badatelského zájmu tradičně představuje studium knižní kultury tajných nekatolíků, jemuž dominují autoři Marie-Elisabeth Ducreuxová, Martin Svatoš či Jan Malura.[48] Zásadní přínos do studované problematiky přinášejí práce Edity Štěříkové.[49] Nedílnou součástí zájmu badatele při studiu tajného nekatolictví představují práce z oblasti dějin katolické církve. V posledních letech se úspěšně rozvíjí výzkum na poli katolického, ať již elitního či lidového baroka a jeho zbožnosti. Touto tématikou se zabývají především Jiří Mikulec, Iva Čornejová, Tomáš Malý, Vít Vlnas, Hedvika Kuchařová a mnozí další.

Studiu hugenotů po roce 1685 byla ve francouzské historiografii tradičně též věnována velká pozornost. Podobně jako v české starší historiografii, trpěla francouzská historická věda 19. století snahou o nekritické a vysoké hodnocení jejich nekatolických dějin. Řada autorů počínaje Julesem Micheletem využívala dějin tajného protestantismu k demonstrování pokroku části francouzské společnosti směrem ke republikánskému klerikalismu a liberalismu. Generaci nejstarších historiků, často sborových pastorů vděčíme nicméně za dobrou znalost institucionálních základů obnovy reformované církve v 18. století. V tomto směru jde předně o práce Edmonda Hugues, díky jeho jeho monografii, kterou věnoval centrální osobnosti Antoina Courta[50] či třísvazkovou monumentální edici *Synodes du désert,* z let 1885-1891. Významným dílem encyklopedického rázu představuje deseti svazkový naučný slovník bratří Eugèna a Émila Haagových o francouzském protestantismu od počátku reformace do roku 1791, jež dodnes představuje nepostra-

[43]Milan NOVOTNÝ, Tajní evangelíci z Horek u Litomyšle za rekatolizace v 17. a 18. století in: *Sborník prací východočeských archivů* 9, 2004, s. 105-132. Týž, Reversy navrátilců do církve. Nekatolíci ve farnosti České Heřmanice v sedmdesátých letech 18. století. In: *Čeští nekatolíci v 18. století*, s. 183-190.

[44]Markéta SELIGOVÁ, Luteránský element v životním běhu hornopolických poddaných, in: *Nekatolíci v Českých zemích v 18. století, s.* 310-328.

[45]Ladislav NEKVAPIL, "Causa haeretica Joannis Koudelka ex Pustá Kamenice". (Příspěvek k dějinám tajného nekatolictví ve východních Čechách v polovině 18. století) in: *Východočeský Sborník Historický* 17, 2010, s. 75-119.

[46]Sixtus BOLOM-KOTARI, Evangelík, příklad Řehoře Jakubce in: Jiří MALÍŘ a kol., *Člověk na Moravě ve druhé polovině 18. století,* Brno 2008, s. 117-131.

[47]Eva KOWALSKÁ, Problémy s konfesijnou identitou českých protestantov po roku 1781, In: *Čeští nekatolíci v 18. století,* Ústí nad Labem, 2007, s. 364-381.

[48]K bibliografii těchto autorů zevrubněji v samostatné kapitole *5 Knižní kultura a domácí kult*, s. 231.

[49]Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999. Táž, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*, Praha 2004, Táž, *Pozváni do Slezska : vznik prvních českých emigrantských kolonií v 18. století v pruském Slezsku*, Praha 2001.

[50]Edmond HUGUES, *Histoire de la restauration du protestantisme en France au dix-huitième siècle. Antoine Court d'après des documents inédits*, 2 vol., Paris 1872-1874.

datelnou badatelskou pomůcku.[51] V roce 1852 založili bratři Haagovi, společně s dalšími třemi spolupracovníky *Société de l'histoire du protestantisme français*, učenou společnost, která dodnes systematicky rozvíjí bádání na poli historického i teologického studia o francouzském protestantismu.[52] Pro naši regionální sondu mělo zásadní význam dvousvazkové, faktograficky velmi spolehlivé, byť konfesijně zaujaté dílo pastora Victora Robert-Labarthe, *Histoire du protestantisme dans le Haut-Langueodoc*, *le Bas Quercy, le pays de Foix, de 1685 à 1789* a celá řada dalších regionálních studií.

Ve druhé polovině 20. století uvedl katolický kněz Gabriel le Bras ve Francii zcela novou disciplinu sociálních věd – sociologie náboženství, která přinesla výrazný impuls pro studium raněnovověkých náboženských dějin. Le Brasovy studie inspirovaly též protestantské historiky. Přelomovou syntézou pro francouzský kalvinismus 18. století se stala práce *Le protestantisme français du XVIIIe siècle à nos jours* z roku 1977 pastora Samuela Mourse. Studium dějin mentalit započaté v poválečném období z podnětu Luciena Febvra a dále rozvíjené jeho žáky v šedesátých letech 20. století přineslo rozkvět publikací též v oblasti náboženských a církevních dějin.[53]

V posledních dvou desetiletích přetrvává zájem francouzské historiografie o téma kalvínské menšiny. Velká část publikací vychází v tématické řadě *Vie des Huguenots* pařížského nakladatelství Honoré Champion. Za všechny iniciativy si dovolím poukázat na dva významné sborníky. V roce 2006 vyšla pod vedením Huberta Bost publikace *Ces Messieurs de la RPR. Histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles.*[54] Z konference konané v Nîmes v roce 1997 o postavě Antoina Courta vydali Hubert Bost a Claude Lauriol, knihu statí *Entre désert et Europe: Le Pasteur Antoine Court.* Dílčí regionální studie badatelů Yvesa

[51] Eugène HAAG – Émile HAAG, *La France protestante ou la vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la Réformation jusqu'à la reconnaisssance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée nationale*, 10 vol, Paris 1846-1859.

[52] Společnost začala již od roku svého založení vydává čtvrtletní *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français.*

[53] Zájem se dotkl také problematiky reformace a dějin protestantských menšin v období protireformace. Jean DELUMEAU – Thierry WANEGFFELEN – Bernard COTTRET, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris 1973. Pierre CHAUNU, *Le Temps des réformes : La crise de la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*, Paris 1977. Pierre CHAUNU – Guy BEDOUELLE, *Dobrodružství reformace: svět Jana Kalvína*, Brno 2001.

[54] Publikace shromažďuje sedmnáct článků předních odborníků, jež byly publikovány v různých periodikách a konferenčních sbornících v letech 1989 až 2001. Hugo Bost se přitom nespokojil s pouhým nahromaděním disparátních textů. Autor příspěvky nechal aktualizovat, vzájemně je propojil v chronologické ucelené panorama jdoucí od konce 16. století až do konce 18. věku.

Krumanneckera,[55] Valérie Sottocasa,[56] Céline Borello[57] a dalších autorů představují zajímavý a inspirativní pandán k oblasti languedocké provincie.

Catherine Chaize,[58] Pauline Duley-Haour,[59] Marianne Carbonnier-Burkard[60] a další badatelé zpracovávají problematiku knižní kultury hugenotů a její distribuci. Práce Myriam Yardeni,[61] Magali Schaeffer [62] či Michelle Magdelaine[63] jsou stěžejní pro otázku náboženského exilu a jeho zpětné vazby s domácím prostředím.

Dějiny hnutí camisardů zaujímají privilegované postavení v rámci bádání o historické či kolektivní paměti protestantů. Philippe Joutard, jež v roce 1977 dodal této problematice zcela nový impuls díky své publikaci *La légende des Camisards*, byl následován generací mladších historiků, mezi nimiž zaujímá přední místo především Patric Cabanel.[64] Kromě monografií vztahujících se k otázce vývoje francouzské katolické církve a dobové zbožnosti. Pro naši práci byly zásadní především publikace Emmanuela Le Roy Ladurieho či Philippa Wolfa o languedockých regionálních dějinách.

Také komparativní přístup se těší v posledních letech velké oblibě v oblasti dějin reformace a protireformace. Ve většině případů se však jedná spíše než o systematické komparativní studie, o tématické přehledy opírající se o případové studie.[65] Jakkoli existují syntetické práce srovnávající osudy protestantských komunit po nástupu protireformace v evropském měřítku jak v cizí,[66] tak domácí historiografii,[67]

[55] Yves KRUMMANECKER, *Les protestants du Poitou au XVIIIe siècle (1681-1789),* Paris 1998, Týž: *Des protestants au Siècle des lumières : le modèle lyonnais*, Paris 2002.

[56] Valérie SOTTOCASA, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes 2004.

[57] Céline BORELLO, *Les protestants de Provence au XVIIe siècle*, Paris 2004.

[58] Catherine CHAIZE, Une saisi de livre a la foire de Beaucaire, 18-21 juillet 1766, in: Daniel ROCHE (dir.), *Beaucaire, carrefour de l'histoire*, Toulouse 2010, s. 400-431.

[59] Pauline DULEY-HAOUR, La circulation d'écrits clandestins au désert, in: *La lettre clandestine*, n° 13, Paris 2004, s. 103-118.

[60] Marianne CARBONNIER-BURKARD, Enquête dans la littérature de piété réformée francophone à l'époque moderne in: *BSPF* 150, Paris 2004, s. 107-125.

[61] Myriam YARDENI, *Le refuge protestant*, Paris 1985.

[62] Magali SCHAEFFER, *la Révocation de l'Édit de Nantes et les biens des religionnaires fugitifs en Languedoc*, Montpellier 1985.

[63] Michelle MAGDELAINE – Rudolf VON THADDEN (sous la dir), *Le Refuge huguenot*, Paris1985.

[64] Patric CABANEL – Philippe JOUTARD, Les camisards et leur mémoire 1702-2002, Montpellier 2002.

[65] Naposledy například Howard LOUTHAN – Gary B. COHEN – Franz A.J. SZABO, *Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500-1800*, Austrian Habsburg Studies vol.11, New York 2011.

[66] Jean BÉRENGER, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Paris 2000. Richard S. DUNN, *The Age of religious wars, 1559-1715*, New York 1979, Ronnie PO-CHIA HSIA, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, Cambridge 1999. *či* Benjamin J. KAPLAN, *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern times*, Cambridge 2007.

[67] Milan MACHOVEC, *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995.

obecně lze konstatovat skoro úplnou absenci srovnávacích primárních studií, jak na národní, tak regionální úrovni.

Mezi badatelskými centry, která usilují o systematičtější srovnávací pohled, lze jmenovat například Společnost pro dějiny protestantismu v Rakousku.[68] Dalším významným rakouským centrem je Institut pro církevní dějiny, křesťanskou archeologii a umění Evangelické teologické fakulty Vídeňské univerzity. Cesta komparace tajného protestantismu v dědičných habsburských zemích, tak jak je v posledních letech propagována rakouskými historiky Rudolfem Leebem či Dietmarem Weikem, se ukazuje jako velmi podnětná.

Zajímavý projekt týkající se problematiky nábožensky podmíněné emigrace v raném novověku, pod vedením doktora Alexandra Schunky, probíhá v *Forschungszentrum Gotha für kultur- und sozial-wissenschaftliche Studien der Universität Erfurt*. Také badatelská centra v Mnichově (*Evangelische Stadtakademie München*)[69] či v Lipsku (*Evangelische Verlangsanstalt Leipzig*) jsou velmi aktivními středisky výzkumu.[70] *Société Historique du Protestantisme Français* je významným badatelským a publikačním centrem, není ovšem zaměřena na systematičtější projekty komparativního charakteru.

Archivní materiál ke zvolenému tématu je velmi bohatý. Není v silách jediného badatele zohlednit v obou národních případech všechny typy dostupných pramenů. Nesnadným, ovšem po bedlivém uvážení nutným rozhodnutím bylo omezení pramenů jen na fondy regionální provenience. Materiál centrálních francouzských[71] a českých úřadů[72] byl zcela ponechán stranou. Jako stěžejní

[68]Presidentem Gesellschaft für die Geschichte des Protestanstimus in Österreich je již několik let Prof. Rudolf Leeb, specialista na rakouský protestantismus a evropskou luterskou reformaci vůbec. Zároveň je členem Verein für Reformationsgeschichte.

[69]Srov. Rudolf LEEB – Martin SCHEUTZ – Dietmar WEIKL (eds.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, Munich 2009.

[70]Eberhard GRESCH, *Die Hugenotten: Geschichte, Glaube und Wirkung*, Leipzig 2005.

[71]Ve Francii by bylo vhodné zohlednit dále především centrální fond Régie des biens des religionaires (série TT), uložený v Archives Nationales. Ve fondu jsou též uloženy dílčí prameny pro oblast Horního Languedoku, vztahující se především k majetkovým záležitostem hugenotů, kteří po roce 1685 opustili francouzských království. Další významný archivní pramen tvoří Protokoly z pravidelných národních zasedání katolických duchovních (tzv. *Assemblée du clergé de France*). Průběh a závěry těchto jednání v otázkách hugenotů a obnovené *církve pouště* jsou nicméně dobře známé z odborné literatury.

[72]Fond hierarchicky nadřazeného pražského arcibiskupství byl v otázkách potírání kacířství v minulosti částečně prostudován především Antonínem Podlahou či Ferdinandem Hrejsou, v nedávné době pak zejména badatelkou Marie-Elisabeth Ducreux. Zvláště důležité zprávy farních a vikariátních úřadů jsou však pro 18. století mnohem méně zachovány pro oblast východních Čech, z důvodu decentralizace agendy na královéhradeckou konzistoř. Další relevantní archiválie poskytuje fond Českého místodržitelství a také fond Apelačního soudu. V jehož pravomocích ležela teoreticky pouze odvolávací agenda obyvatel královských měst, ve skutečnosti však soud byl hlavní instancí pro soudní řízení s heretiky v českém království. V případě zatvrzelých kacířů, kteří se závažněji provinili vůči císařským patentům, byli totiž

pramennou základnu v rámci předložené studie pro výzkum francouzských *nouveaux convertis* jsem zvolila fond provinční správy languedocké intendantury v období do roku 1789 (Archive de l'Ancien Régime, série C-Administration provinciale). Tento fond, uchovaný v archivu departmánu Hérault[73] obsahuje rozličný, tématicky bohatý materiál. Pro zvolené téma jsou stěžejní především úřední korespondence, výslechové protokoly obviněných a soudní rozsudky, jež dokumentují existenci kalvínských ilegálních komunit v 18. století.

Dva studijní pobyty v Montpellier na půdě Univerzity Paul Valéry mi umožnily prostudovat reprezentativní část tohoto fondu. Během výzkumu jsem postupovala metodou sondy v pravidelných časových intervalech. Stěžejní informace získané z těchto pramenů se týkají organizace a průběhu tzv. *assemblées du Désert*, tedy náboženských schůzek hugenotů, jejich knižní kultury a každodenního duchovního života v rámci domácího kultu.[74]

Doplňkovým pramenným materiálem byl dále fond provinční správy civilní diecéze v Castres (série C – Administration provinciale diocésaine de Castres) a fond soudní záležitostí civilní téže diecéze (série B – Juridictions), které jsou uchovány v okresním archivu departmánu Tarn.[75]

Při výzkumu českého případu bylo z časového důvodu a kvůli makroanalytickému pojetí studie postupováno také metodou sondy. Pandán francouzského archivního materiálu v Čechách tvoří prameny církevní správy, tedy především výslechové protokoly podezřelých z kacířství. Stěžejní část archivního materiálu byla prostudována ve fondu spisové manipulace královéhradeckého biskupství, ve správě Státního okresního archivu v Hradci Králové (dále SOkA HK). Doplňkový archivní materiál tvoří dále spisová manipulace krajského úřadu v Čáslavi a v Novém Bydžově-Jičíně vztahující se k problému pašování zakázané literatury zejména v 2. polovině 18. století.[76] Fondy těchto krajských úřadů jsou uloženy ve Státním oblastním archivu v Zámrsku (dále SOAZ).

Zvláštní pozornost bylo třeba věnovat kritice pramenů. Klasickým nedostatkem výslechových protokolů je jejich do značné míry stereotypní forma a vyhýbavé odpovědi obviněných. S kritikou vůči vypovídací hodnotě a věrohodnosti trestně právních písemností a zejména výslechů se evropská historiografie

od misionářů zasílány relace krajským úřadům a odtud často k apelačnímu soudu.

[73] Archives départementale de l'Hérault, dále ADH.

[74] Fond provinční správy languedocké intendantury shromažďuje dokumenty jak civilní, tak církevní provenience. Obsahuje úřední korespondenci biskupů, vikářů a také další dokumentaci související s pronásledováním protestantů.

[75] Archives départementale du Tarn, dále ADT.

[76] Působnost krajských hejtmanů byla ku konci prvé poloviny 18. století trojí: berní a vojenskou agendu doplňovala jejich policejně-politická role s některými pravomocemi soudní správy (společně s městskými a obecními rychtáři).V rámci jejich dohledu nad poddanými měli také dozírat na to, aby se v zemi nekonala kacířská shromáždění, aby do země nepronikali cizí predikanti, aby poddaní neutíkali z panství a ze země z náboženských důvodů

vyrovnává posledních třicet let.[77] Jak výstižně poznamenal v jedné své kritické úvaze Pavel Himl, „námitka, že výslechy nepředstavují doslovné záznamy výpovědí, je v době, kdy lingvistický obrat přinejmenším zpochybnil přímočaré odvozování reality z jakýchkoli psaných textů, také stěží udržitelná.“[78] U trestně-právních pramenů se zkrátka nelze dobrat konečné pravdy o jednání účastněných. V korespondenci s nadřazenými se také faráři a misionář snažili sami sebe ukázat v lepším světle. Jejich přehnaně optimistické nebo naopak pesimistické relace je nutno posuzovat kriticky. Doplňujícími ale velmi přínosnými prameny byly v obou případech dobové tisky.

Použitý archivní materiál byl dále doplněn o vědecké edice. Byly použity jak práce starších historiků (F. Hrejsa, K. V. Adámek, A. Podlaha, atd.), tak především vynikající novodobé studie historičky Edity Štěříkové, které nabízí kritické zpracování velkého množství dochovaných bratrských životopisů. Souhlasím plně s Markétou Křížovou, jež hodnotí studium těchto ego-dokumentů jako velmi problematické. Jedná se o vzpomínky, tedy reflexe často několik let staré a psané s jasným hagiografickým cílem vyzdvihnout odvahu, vnitřní osvícení a pravost víry jednotlivých bratří. Přesto se domnívám, že při kritickém přístupu k těmto dokumentům, mohou dochované *Lebensläufe* berlínských exulantů jakožto vzácná svědectví samotných aktérů, poskytnout velmi přínosný materiál.[79] I přes množství uspokojivých výsledků v otázce bádání po zpětných vazbách exulantů s nekatolíky, kteří setrvali v českém království, zůstává mnoho otázek v této oblasti dosud nedořešených.[80]

Bylo by možné doplnit výše uvedený materiál o prameny z fondů šlechtických či církevních velkostatků či z rodinných archivů aristokratických rodů východních Čech.[81] Vzhledem k makroanalytickému pohledu předložené studie nebyly tyto materiály nakonec zohledněny.[82]

[77] Ke kritice trestně-právních pramenů se vyjádřili zejména C. Ginzburg, N. Z. Davis, W. Gleixner. A. Grisebner či G. Schwerhof.

[78] Pavel HIML, „Odlišné chování“ v raném novověku-plaidoyer za odklon od státně-centristické a „elitní“ perspektivy a za historicko-antropologický přístup, in: *Kuděj* 2001/2, s. 54.

[79] První kniha členů českého bratrského sboru v Berlíně a Rixdorfu obsahuje 130 biografií z let 1760-1769 na 188 listech. Druhá kniha má 161 listů. Je v ní zachyceno 46 životopisů zemřelých v letech 1770-1776 a čtyři ojedinělé životopisy z pozdějších let 1799, 1800, 1801 a 1805.

[80] Zajímavé podněty a úvahy nabízí v tomto ohledy práce badatelů Joachima Balhckeho, Evy Kowalské či Dietmara Weikleho.

[81] Jedná se především o velkostatky v držení rodů Colloredo-Mansfeldů, Kinských, Piccolominů, Šliků, Šporků, Morzinů, Štemberků, Trattmansdorffů či dalších.

[82] Pro důsledné dodržení komparativního přístupu by bylo nezbyté přibrat obdobný materiál též z francouzských archivních fondů. Nejvhodnějším srovnávacím materiálem by v tomto ohledu byly *fonds communaux* jednotlivých obcí.

Metoda a struktura

Předkládaná disertační práce kombinuje primární výzkum na příkladu dvou historických krajů a snaží se o jejich systematické srovnání pomocí komparativní metody. Záměrem studie je kladení nových otázek, vyplývajících z konfrontace záměrně odlišných výchozích příkladů. Jedna z důležitých otázek této práce směřuje k existenci a povaze snah o zjednodušení věrouky a redukci rituálních praktik ze strany pronásledovaných věřících. V tomto ohledu byla pro nás podstatnou metodologickou inspirací již zmíněná sociologie náboženství. Kromě tradičních Weberových prací, se na tomto poli nabízí starší francouzské práce zaměřené na raně novověké období[83] i novější všeobecněji zaměřené publikace.[84] Kombinací historicko-sociologických a historicko-antropologických přístupů jsou též velmi užitečné práce Jana Horského.[85] Jeho studie přispívají k lepšímu poznání problematiky střetu či synkreze dobové religiozity.

Dizertační práce nabízí vzájemné propojenými dvou teoretických konceptů. Proces prosazování absolutismu a potlačování náboženské alterity, vyvolával více či méně aktivní **reakci-rezistenci** reformovaných věřících. Úzká propojenost procesu konfesionalizace s uplatňováním **sociální disciplinace** představuje dnes všeobecně uznávané interpretační schéma, jež nabízí rámec pro studium sociálního chování širokých vrstev obyvatelstva.[86] Zde si však dovolím parafrázovat titul proslulé Foucaultovy knihy – bylo nutné dohlížet, ovšem nebylo možné permanentně trestat. Nejrůznější studie věnované problematice náboženských perzekucí v rámci katolické reformace poukazují na existenci pragmatického konsensu. Přetrvávající nelegální přítomnost náboženských menšin v 18. století, vyžadovala ze strany státu pravidelné exemplární tresty, jenž měly onu disciplinační úlohu. Pod vlivem nejrůznějších vnějších okolností ovšem jednotlivé státní či církevní úřady průběh perzekuce vědomě a pravidelně utlumovaly.

V předkládané studii sleduji, jakými prostředky obcházeli čeští evangelíci a francouzští kalvinisti praxi většinové církve, aby si udrželi svou náboženskou identitu. Jak velkou roli hrála v jejich rezistenci vzdálenost od mocenského centra a jejich relativní izolovanost? V této souvislosti vyvstává otázka regionálních kontextů, respektive možných lokálních odpovědí, které ve skutečnosti korigovaly

[83] Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse . t.1 , Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, 1955 či Roger MEHL, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchatel 1965.

[84] Sabino S. ACQUAVIVA – Enzo PACE – Patrick MICHEL, *La sociologie des religions: problèmes et perspectives*, 1994 či Jean-Paul WILLAIME, *La sociologie des religions*, Paris 1995.

[85] Jan HORSKÝ – Zdeněk R. NEŠPOR, Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století in: *ČČH*, 103-2005, s. 68-69.

[86] Wolfgang REINHARD, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung: Ein historiographischer Diskurs, in: *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft: Forschungstendenzen und Forschungserträge*, Zurich 1997, s. 39-55.

narůstající absolutismus.[87] Dílčím záměrem dizertace je pokus o nové uchopení konceptu náboženské rezistence vůči procesu sociální disciplinace koncipované Gerhardem Oestereichem.[88]

Páteř práce tvoří devět kapitol uspořádaných do třech oddílů. První tři kapitoly jsou věnovány přehlednému vývoji dějin tajného protestantství v obou regionech v 17. a 18. století. Jedná se o nezbytný úvod do následující problematiky. Druhý oddíl práce představuje ve třech analytických kapitolách jednotlivé oblasti duchovní praxe tajných protestantů v 18. století. Čtvrtá kapitola analyzuje průběh schůzek věřících s různě rozvinou či naopak potlačenou formou bohoslužeb. Kde, jak často a s jakým scénářem se konaly tajné schůzky věřících? Jaké další alternativy se nabízely v nepřítomnosti duchovních? Pátá kapitola srovnává knižní kulturu protestantů, roli knih v rámci každodenní zbožnosti a zabývá se mechanismy pašování a distribucí zakázané literatury. Jedna z otázek sleduje, jak silně byla protestantská věroučná nauka ovlivňována novými filosofickými či náboženskými dobovými proudy. Šestá kapitola studie analyzuje přechodové rituály v životě tajných protestantských komunit.

Cílem třetího oddílu knihy je syntetizovat výsledky předchozího srovnání a zaměřit se na rozbor jednotlivých, dříve existujících či nových pilířů, jež v průběhu století napomohly přežití perzekuovaných reformovaných komunit. Sedmá a osmá kapitola nabízí zamyšlení nad mírou důležitosti socioprofesních a geografických poměrů v životě předtolerančních protestantských komunit. V obou oblastech lze konstatovat existenci zvláštní podoby „horalské zbožnosti“ věřících, dané nejen rázem krajiny, ale též transponováním biblických symbolů a citátů do každodenních náboženských představ reformovaných. Devátá kapitola analyzuje prorocké a sektářské prvky v rámci obou regionů. Nabídne zamyšlení nad zásadním rozdílem mezi oběma studovanými případy v otázce pozvolné ztráty věroučné pravosti.

V analytické části práce jsem ponechala velký prostor výpovědi jednotlivých pramenů. Individuální příběhy mají moc polidšťovat anonymní masu kolektivu, na druhou stranu s sebou nesou riziko rozmělnění celkové analýzy. Jaká by ovšem byla historie bez individua? Ukázalo se, že i úřední, svou formou stereotypní prameny, mohou vydat poutavé příběhy. Jednou mne například zavedly od zdánlivě rutinní domovní prohlídky v říjnu 1765 v Castres k obvinění z přípravy protikrálovské revolty až ke stavbě důmyslné pasti na krvežíznivou bestii z Gévaudanu. Jindy se

[87] Srov. např. Pierre DEYON, *L'Etat face au pouvoir local, Un autre regard sur l'histoire de France,* Paris 1996, s. 75

[88] Gerhard OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze,* Berlin 1969; dále např. Stefan BREUER, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Christoph SACHSSE – Florian TENNSTEDT (eds.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie des Socialpolitik*, Frankfurt 1986, s. 45-69.

přede mnou poodhalil výjev černilovského faráře chyceného pod krkem a sraženého potmě na zem v chalupě Mikuláše Pultara, kde se o vánocích roku 1730 sešli nekatoličtí sousedé ze vsi k tajnému shromáždění. Mým cílem bylo, aby příběhy nezastínily srovnávací analýzu. Také proto je každá kapitola uzavřena dílčími závěry.

Stručná ediční poznámka

Těžiště práce leží ve využití materiálů archivní povahy, především rukopisů. Při jejich citování jsem postupovala podle obecných zásad pro přepis a vydávání raně novověkých historických pramenů.[89] Vzhledem k velké podobnosti současného pravopisného a gramatického úzu francouzského jazyka s tehdejší psanou francouzštinou, jsem se rozhodla pro citování francouzských pramenů v původním nezměněném znění a nepřekládala jsem je do češtiny. Přesto, že se jedná o prameny vesměs úřední povahy, originální forma těchto výpovědí představuje velmi autentický narativ, oproštěný od strohé a formální popisnosti. Více či méně doslovný překlad citovaných textů, by nedostatečně vystihoval jejich obsah i styl. Z tohoto důvodu, i kvůli zachování ducha doby, jsou citace uváděny v jazyce originálu.

Při přepisu jsem přistoupila k uzpůsobení tehdejšího francouzského pravopisu současné normě. Doplnila jsem chybějící diakritiku u tupého akcentu a byly také sjednoceny starší gramatické formy (př. *il faisoit* > *il faisait*). Současné pravopisné normě jsem přizpůsobila psaní *y* > *i* (např. *luy* > *lui*, *Roy* > *Roi*, *le party huguenot* > *le parti huguenot*). Dále jsem se rozhodla pro zachování francouzských názvů místních a vlastních jmen. Například bylo použito originálního tvaru názvu pohoří Cévennes a to včetně odvozených adjektiv, kterým byly přiděleny české koncovky např. *cévennolští povstalci* či *cévennolská tradice*.

Většina osobních francouzských jmen byla ponechána v 1. pádě. Pokud si to plynulost a větší čtivost textu vyžadovala, přiklonila jsem se ke skloňování zejména křestních jmen (např. *s Jeanem, Isabellino poselství*) Přechylování rodných jmen bylo použito pouze v omezené míře, zejména u často se vyskytujících osob (př. *Z iniciativy Antoina Courta, korespondence Paula Rabauta*).

Pro přepisování českého jazyka 18. století jsem v zásadě zvolila transkripční přístup, tedy převedení originálu do dnešního úzu. Zejména složité spřežky tehdejší dobové češtiny byly odstraněny a nahrazeny současnou diakritikou (kupř. *rz* > *ř*, *sz* > š, *zc* > *č*). V přepisech byly systematicky nahrazovány *y* > *i*, *w* > *v*, *g* > *j*, dvojhláska *au* > *ou*. V zájmu lepší srozumitelnosti jsem v citacích doplnila také interpunkci a některé delší pasáže jsou rozdělila do více vět.

Pokud v citacích pramenů v poznámkách pod čarou neuvádím přesnou dataci písemností, chyběla v samotném originále a nebylo ji možno přesněji určit. Doslovné citáty z pramenů uvádím v textu v uvozovkách a vyznačuji kurzivou. Pouze v uvozovkách pak uvádím citáty z literatury. Chybějící slova či zkrácené citace byly nahrazeny či uvozeny hranatou závorkou [. . .]. Jednotlivé dobové výrazy, přejímané z pramenů či z literatury byly také vyznačeny kurzivou.

[89] Ivan ŠTOVÍČEK et al, *Zásady vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti*, Praha 2002.

Seznam použitých zkratek

ADH	Archives départmentale de l´Hérault
ADT	Archives départmentale du Tarn
SOkA	Státní okresní archiv
NA	Národní archiv
SOA	Státní oblastní archiv
RPR	Réligion Prétendue Réformée
ČČH	Český časopis historický
VČKSN	Věstník Královské české společnosti nauk
NC	Nouveaux Convertiss
BSHPF	Bulletin de la Société historique du protestantisme francais
AUC, Ph & H.	Acta Universitas Carolinae, Philosofica et Historica
FHB	Folia historica bohemica
inv. č.	inventární číslo
sign.	signatura
k.	karton

Část I.

Souhrnný přehled národních a regionálních událostí

1. Kacířské Čechy a languedocký hugenotský půlměsíc

Při úvahách o vývoji náboženské problematiky v 18. století se velmi rychle ukázalo, že události a proměny tohoto období byly velmi úzce propojeny s obdobím předcházejícím a jako takové od něj byly prakticky neodlučitelné. Pochopení těchto změn se bez alespoň stručné kontextualizace předchozích desetiletí jevilo jako minimálně problematické. Rozhodla jsem se proto do této práce včlenit rozsáhlejší první kapitolu, jež alespoň v obrysech naznačuje vývoj náboženské problematiky v obou oblastech v 16. a 17. století.

1.1. Zrod kalvínských bastionů a vnitřní náboženský život languedockých hugenotů v 16. a 17. století

Reformované učení Jana Kalvína se od čtyřicátých let 16. století rychle šířilo údolím řeky Rhóny, směrem na jih a pronikalo do francouzského království. Šiřiteli nového náboženství byli především obchodníci s textilními výrobky z Lyonu o okolí, kteří se snadno přepravovali po říčním koridoru a rozváželi své zboží do měst a vesnic Dolního i Horního Languedoku. Tito kosmopolitní doboví podnikatelé ovládali skvěle nejen své řemeslo a základy algebry, uměli také dobře číst a mnohdy i psát. S jejich zbožím proto cirkulovaly nově vydané náboženské spisy jako například Kalvínova *Instituce učení křesťanského náboženství* (francouzsky 1541). Nové myšlenky našly úrodnou půdu také v oblasti Horního Languedoku.[1] Castres, Mazamet či drobnější městečka a vsi v jejich okolí tvořila již v 16. století prosperující centra textilní a kožedělné výroby. Tato střediska byla přitom zásobovaná kvalitní vlnou ze stád, která se pásla na pastvinách okolních pahorkatin, v pohoří Monts Lacaune a Montagne Noire.

Většina hornolanguedockých lokalit kam pronikla reformace, leží dodnes v široké oblasti vápencových skalnatých plošin, západního předhůří Cévennes.

[1] Emmanuel Le Roy Ladurie poukázal ve svých pracích na stěžejní roli, kterou hráli v letech 1530-1560 řemeslníci a obchodníci pracující v textilní výrobě jako ekonomičtí a kulturní zprostředkovatelé reformních myšlenek. Emmanuel LE ROY LADURIE, *Les paysans du Languedoc*, Paris 1966.

Kalvínský blok osad Horního Languedoku se táhl v širokém pásmu od západu (Revel, Sorèze, Mazamet, Roquecourbe, Montredon-Labessonié, atd.) až po komunity položené více na východ, na území kolem Bédarieux, Roquebrun či Espinasse. Na tomto místě na ně jednak navazovaly četná protestantská centra středozemského nížinného pásu Dolního Languedoku (Montpéllier, Nîmes, atd.) a na severovýchodě – podhorské izolované osady oblasti Rouergue. Reformace se nerozvinula pouze v podhorských oblastech Horního Languedoku (diecéze Castres, St-Pons či Saint-Chinian), ale pronikla také do úrodných obilných nížin severovýchodního Lauragais (biskupství Lavaur, arcidiecéze Toulouse). Jednalo se především o oblast kolem měst Puylaurens a Caraman.[2] Samotné Toulouse a jeho nížinaté okolí svodům hereze nepodlehly. Po krvavém potlačení katarské hereze v 13. století se tato metropole stala centrem inkviziční činnosti zde vzniklého řádu dominikánů. Reformační kazatelé zde přesto získali v polovině 16. století několik adeptů nové víry. V roce 1562 byli však hugenoti v Toulouse zmasakrováni za výhružných pokřiků „*Vive la croix*“.[3]

Nové náboženské učení bylo v Horním Languedoku šířeno kolportéry ve francouzštině tištěných biblí, potulnými kazateli, studenty či mnichy, kteří se vzdali svého řeholního slibu.[4] Predikanti intenzivně šířící „čisté slovo Boží“, riskovali přitom často holé životy, mnoho z nich se stalo obětí hranice toulouské inkvizice. Situace se přesto pozvolna měnila. V roce 1561 se konzulové z Castres za přítomnosti královského prokurátora zúčastnili prvního veřejného kalvínského kázání ve městě.[5] Postupně se začala konstituovat nová církev, k níž se masivně přikláněli místní písaři, notáři, podnikatelé a řemeslníci. Také venkovské obyvatelstvo se počalo obracet na novou víru. O rok později se konal první politický sněm reformovaných v podhorské vesničce Roquecourbe. Hlavními hugenotskými osadami v okolí města Castres se staly Lacrouzette, Castelnau-de-Brassac, Burlats, Roquecourbe, Viane, Lacaune, Gijounet, Viane, Ferrières, Berlats, Éspérausse, Labrugière, Mazamet, Saint-Amans, Sorèze, Revel a Puylaurens.[6]

V roce 1559 se lokální francouzské reformované církve (sbory) spojily na synodě v Paříži, kde bylo přijato společné vyznání víry a vstoupilo v platnost presbyterně-synodní církevní zřízení.[7] Francouzská reformovaná církev ale nevznikla jako většina

[2]Dalšími významnými hornolanguedockými centry kalvinismu byly například osady Mazarès, Saverdun či Calmont které se nacházely v jižním výběžku provincie, v knížectví Arriège, ležící v předhůří východních Pyrenejí. V naší studii jim bude věnována jen minimální pozornost, neboť nebyly předmětem systematického pramenného výzkumu.

[3]Janine GARRISSON, *Protestants du Midi*, 1559-1598, Toulouse 1980, s. 113.

[4]Převážně bývalí karmelitáni, dominikáni či světští františkáni. K problematice a genezi konverzí katolických duchovních především Didier BOISSON, *Conscience en liberté? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris 2009.

[5]Rémy CAZALS, *Histoire de Castres, Mazamet, la Montagne*, Toulouse 1992, s. 119.

[6]Viz příloha č. 2, s. 427

[7]K tomuto tématu například Samuel MOURS, *Histoire du protestantismu français au XVIe siècle,*

protestantských církví v Německu, Skandinávii a jinde (později i ve francouzském Alsasku), rozhodnutím vrchností, ale jednotlivé sbory vyrůstaly zdola od prostých věřících, stejně jako tomu bylo dříve u valdenských a v české reformaci.

Představitelé dosavadní církevní instituce byli reformovanými vystavováni stále větší kritice, přáli si tudíž zkázu protestantů a návrat k původnímu stavu věcí – nastalo velké pronásledování reformovaných. Hugenoti se rozhodli bránit útokům se zbraní v ruce. Druhá polovina 16. století tak byla na celém území Francie a především na jihu království poznamenána krvavými náboženskými válkami mezi adepty nové církve a papisty, jak byli svými odpůrci označováni katolíci. Šestatřicet let trvající spor v sobě mísil dogmatické a mocenské ambice.[8] Mnozí členové aristokracie v jižní a jihozápadní Francii se totiž přiklonili k nové víře. Patřil k nim především poitevinský rod knížat Rohanů, ale též méně starobylé a zámožné rodiny Horního Languedoku jako rod Robert-Labarthe, Grenier či de Verbzier.[9] Pozice těmto rodinám ovšem upírali příslušníci katolické šlechty z Paříže či ze severní a východní oblasti království, kde dominovala katolická liga vedená rodem Guisů. V průběhu náboženských válek došlo k proslulé „bartolomějské noci“, kdy na den sv. Bartoloměje 24. srpna 1572 bylo v noci zákeřně povražděno na dvě stě předáků hugenotů a potom tisíce dalších věřících v Paříži i na venkově. Také v Languedoku se šířil teror a strach, který byl ukončen až vydáním ediktu Nantského 13. dubna 1598. Jindřich Navarrský jím zajistil alespoň dočasný mír v zemi a jisté byť okleštěné svobody kalvínskému obyvatelstvu království.[10]

Cílem ke katolictví konvertovaného Jindřicha IV. bylo zachování náboženské integrity království za existence dvojvěří. Nový zákon měl uspokojit kalvinisty, ale též vrátit pocit bezpečí katolíkům a získat si jejich důvěru. Jednalo se nutně o nesnadný kompromis. Edikt nastoloval civilní rovnost mezi oběma náboženstvími.[11] Katolictví bylo nicméně zachováno jako jediné tolerované náboženství ve většině měst království. Církvi byl restituován majetek a protestanti byli povinni nadále platit desátek katolickým kněžím ve faře, kde žili. Protestantům byla naopak udělena svoboda víry a potvrzena jejich církevní presbyteriálně-synodální organizace. Zároveň jim byl zajištěn rovnocenný přístup do veřejných úřadů a

Paris 1959.

[8] Celkem osm tzv. náboženských válek trvalo se střídajícími momenty bojů a příměří od roku 1562 až do roku 1598, kdy došlo k vydání Ediktu nantského. K tomuto tématu byla do češtiny přeložena například kniha Georges LIVET, *Náboženské války*, Praha 1995.

[9] Victor ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantisme dans le Haut-Langueodoc, le Bas Quercy, le pays de Foix, de 1685 à 1789*, 1. díl, Paris 1892, s. 126.

[10] K této tématice existuje ve Francii velmi bohatá literatura. Bernard COTTRET, *1598, L'édit de Nantes*, Paris 1997, dále zejména kniha odbornice Janine GARRISSON, *L'édit de Nantes, chronique d'une paix attendue*, Paris 1998 či nověji Pierre COXE, *L'Edit de Nantes: réflexions pour un pluralisme religieux*, Paris 2004.

[11] Edikt nantský byl ve skutečnosti sbírkou několika legislativních textů. Samotný edikt obsahoval 92 článků. Byl doplněn dvěma patenty, z nichž jeden byl zrušen již v roce 1629 a dále 56 tzv. „tajnými a zvláštními“ články, které se týkaly praxe v lokálních sborech.

možnost vlastního univerzitního vzdělání v rámci tzv. akademií.[12] Podobně jako pražská utrakvistická univerzita a později jednotlivé latinské bratrské školy se také tyto humanistické akademie, vzniklé dle modelu univerzity založené Kalvínem v Ženevě v roce 1559, těšily relativně nezávislému působení.[13] Vzdělání v nich našli především budoucí pastoři a teologové, kteří představovali hlavní autory protestantské disputační literatury v 16. a 17. století.

Kalvinistům bylo dále ediktem nantským postoupeno 150 měst, městeček a osad v královstvích a dalších 51 *places de sûreté*, tedy útočišť, kde směla natrvalo sídlit vojenská posádka. Stát se měl též částečné podílet na finanční podpoře pro pastory. Protestantský kult byl však přísně zakázán v Paříži a okolí, u dvora a také v armádě. Edikt dále přísně zakazoval nové nepokoje a ozbrojené potyčky, povoloval ovšem svobodný přestup z jedné do druhé církve. Protestanti a katolíci byli prohlášeni rovni před zákonem a justicí. Pro zajištění pokojného respektování nového zákona byly obnoveny již dříve existující *chambres mi-parties* neboli smíšené soudní tribunály, v nichž zasedal shodný počet katolíků a protestantů. Jeden z těchto smíšených soudů zasedal již od roku 1595 také v Horním Languedoku, ve městě Castres. Byl ve skutečnosti jediným, kde byla striktně dodržována parita mezi soudci obou konfesí. Ve městě a okolí tudíž byla i během velké části 17. století zajištěna místním hugenotům záruka jejich práv. V roce 1669 však Ludvík XIV. definitivně zrušil všechny *chambres-mixtes* v království.[14]

V souvislosti s náboženskými válkami druhé poloviny 16. století je nutné alespoň stručně zmínit ikonoklastické postoje a s nimi související obrazoborecké činy languedockých kalvinistů. Kolem roku 1560-1561 vypukla v celé Francii velká vlna nenávisti vůči obrazům. Docházelo k ničení oltářů, profanacím křtitelnic, strhávání soch svatých a obrazů i k znesvěcování relikvií. Vyhledávaným předmětem nenávisti byly kalvárie a ostatní kříže. Cílem kalvínského ikonoklasmu bylo přitom ukázat, že sakrální předměty využívané katolíky postrádají veškerou duchovní hodnotu. Reformátoři a především Jan Kalvín vnímali a kritizovali používání kříže v katolické liturgii jako modly. Francouzský historik Robert Sauzet ve svých studiích poukázal na skutečnost, že kříž a jeho symbolika sehrály centrální roli v katolické protiofensivě proti rozšiřujícímu se protestantismu.[15] Ikonoklastické běsnění vyvrcholilo

[12]Pierre Daniel BOURCHENIN, *Étude sur les académies protestantes en France au XVIe et au XVIIe siècle*, Genève 1969.

[13]V 16. a v první polovině 17. století fungovalo ve Francii osm akademií. Většina z nich se nacházela v jižní části království, buď v Languedoku – akademie v Nîmes a Montauban, respektive v Puylaurens, dále v Montepellier. Další fungovaly v knížectví Béarn – Orthez, v Dauphiné – Die a jedna též v knížectví Orange. Zbylé dvě univerzity působily na severu – v knížectví Sedan (Champagne) a pravděpodobně nejproslulejší v Saumur (Anjou), založená za podpory Filipa Du Plessis-Mornay, kalvínského teologa, spisovatele a přítele Jindřicha IV.

[14]J. GARRISSON, *L'édit de Nantes,* s. 198.

[15]Robert SAUZET, *Les Cévennes catholiques, Histoire d'une fidélité (XVIe-XXe siècles)*, Paris 2002, s. 39.

koncem 16. století, i v následujících stoletích nicméně zůstalo hugenotům vlastní. V období po roce 1685 ale také mnohem později, v průběhu 18. století tak pravidelně narážíme v languedockých pramenech na případy zneuctění či poboření křížů místními kalvinisty. V době zvýšeného pronásledování se místní protestanti aktivizovali vůči katolickým symbolům. Po definitivním potlačení camisardského povstání v roce 1709 naopak katoličtí hodnostáři v pohoří Cévennes a v přilehlém Vivarais zahájili velkou kampaň opětného vztyčování křížů.

Dalším dogmatickým třecím polem mezi oběma konfesemi, jež vykrystalizoval v průběhu náboženských sporů, byla otázka uctívání eucharistie. Během disputace v Poissy v roce 1561 zamítli protestanti katolické učení o transsubstanciaci chleba a vína v tělo a krev Páně. Kalvíni zpochybňovali reálnou přítomnost Krista ve svátosti eucharistie, jež obhajovalo učení katolické církve. Započala se tak dlouhá historie protestantské neúcty k hostii nesené knězem při mši. Hostie, mešní vázy, tabernákly se rychle staly obětí kalvínského ikonoklastického ničení.[16] Dogmatické odmítání úcty k eucharistickému zázraku vygradovalo ještě více v průběhu 17. století v důsledku zakládání katolických bratrstev nejsvatější svátosti oltářní.

Ničivé důsledky náboženských válek zažily též mnohá městečka či opevněné *bastides* Horního Languedoku, např. Gaillac, Rabastens, Réalmont, Lavaur, Castres, Ferrières, Vabres Viane, Brassac či Puylaurens.[17] Vláda Jindřicha IV. kalvinistům nicméně přinesla nejen uklidnění konfesijních sporů na sklonku 16. století, též zajistila podporu jejich politické straně.

Společenství věřících se sdružovalo v místní sbor neboli místní církev. Hlavou každého sboru byl ordinovaný pastor. U početnějších sborů se také uplatnili akolyti, kteří pomáhali pastorovi v péči o věřící. První generace francouzských pastorů byla ordinována nejprve v Ženevě, nejpozději v polovině 16. století již docházelo k prvním jmenováním pastorů ve Francii. Jednalo se o absolventy artistického studia a navazujícího tříletého studia teologie v jedné z kalvínských akademií v království. Organizační jednotkou každého sboru byla tzv. konzistoř, která nahrazovala instituci katolické fary. Konzistoře byly lokální, napůl laické, napůl církevní instituce, v nichž kromě pastorů zasedali tzv. starší sboru – pět až deset mužů dle velikosti sboru. Jejich povinností bylo dohlížet na mravy, výuku a víru svých spoluvěřících; v případě mravních či věroučných sporů představovaly konzistoře první soudní instanci. Konsistoř zasedala pravidelně alespoň jednou do měsíce. Pastor a věřící navrhovali a pravidelně volili vážené laiky ze svých řad, kteří byli následně jmenováni tzv. provinční synodou. Provinční synody byly správně-organizační orgány dohlížející na chod jednotlivých konzistoří. V jejich pravomoci bylo především přezku-

[16] Tamtéž, s. 42.
[17] R. CAZALS, *Histoire de Castres,* s. 120.

šování a jmenování pastorů do jednotlivých sborů. V rámci protestantské Evropy představovaly francouzské synody originální instituce, jež byly dobře přizpůsobené domácí situaci reformovaných církví, nepravidelně roztroušených na celém území království a tudíž těžce centralizovatelných.

Horní Languedok tvořil samostatnou synodální provincii. Mezistupeň mezi lokálními konzistořemi a provinční synodou tvořily církevní sněmy, tzv. *colloques*. Územně-správní rozdělení provinčních synod a těchto podřízených sněmů bylo v průběhu 17. století několikrát pozměněno, zjednodušeně lze říci, že v podhorské části Horního Languedoku fungoval *colloque de l'Abigeois* s centrem v Castres a v nížinné části *colloque Lauragais*. V prvně jmenovaném působilo kolem roku 1670 sedmnáct sborů s celkovým počtem přibližně 20 000 věřících a dvacet pastorů.[18] Druhý zmíněný *colloque* s centrem v Puylaurens sdružoval celkem deset sborů s přibližně 10 000 dušemi pod dozorem devíti pastorů.[19]

Důležitou institucí reformovaných francouzských sborů byl diakonát zabezpečující sociální, především materiální péči o chudé členy sboru. Diákonové byli konzistoří pověřeni výběrem almužny během nedělních i ostatních bohoslužeb. Kromě peněžité pomoci, dávali tito jáhnové a obyčejní věřící chudým jídlo a oblečení. Jáhnové měli dbát především na spravedlivé a pravidelné rozdělování almužny. Často se též starali o přilepšení platu pro učitele, který vyučoval ve větších komunitách katechismus.

Díky zachovalým dobovým příručkám, které popisovaly vnitřní organizaci reformované církve (tzv. *discipline de l'église reformée*) a stanovovaly její věroučnou nauku (tzv. *confession de la foi*) si lze udělat velmi dobrou představu o náboženské praxi věřících během 17. století. V centru kolektivní náboženské praxe tehdejších kalvinistů stála nedělní bohoslužba. Jednalo se o sérii několika po sobě jdoucích kázání a výkladů z Bible, které začínaly mezi sedmou a devátou hodinou ráno a trvaly často až do pozdních odpoledních hodin. Výzdoba kalvínských chrámů měla připomínat židovský chrám neboli *temple*, jak také svůj svatostánek hugenoti nazývali. Ať už se jednalo o venkovské či městské chrámy, vyznačovaly se velkou jednoduchostí v půdorysu a především strohostí výzdoby. Tribuny a galerie umožňovaly pojmout i na menším prostoru větší množství věřících. V chrámu chyběly kříže, varhany, sochy, na bíle omítnutých zdech viselo pouze desatero a obraz Mojžíše, nanejvýše symboly apoštolů a deska s rytinou modlitby Páně. Při nedělních čteních bývali starší sboru či jáhnové vyzváni, aby přečetli nejprve delší pasáž ze Starého zákona, následovaly dvě kratší pasáže z Nového zákona a zpěv některého z žalmů. Slovo následně předali ordinovanému kazateli, jenž přečetl a vyložil desatero a následně předčítal pasáže z biblických knih a kázal. Tato část

[18]Samuel MOURS, *Le protestantisme en France au XVIIe siècle*, Paris 1972, s. 74.
[19]Tamtéž, s. 75.

kázání se odehrávala již z kazatelny, umístěné nejčastěji ve středu chrámové lodi. Kazatel pokračoval modlitbami, během nichž věřící klečeli, následoval společný zpěv dalších žalmů. Vrcholem bohoslužby byla recitace evangelia a vyznání víry, dále kolektivní vyznání hříchů, modlitba za Boží přímluvu a udělení požehnání.[20] Při odchodu z chrámu věřící odevzdávali příspěvek na chudé. Pro děti a dospívající následoval odpoledne ještě výklad katechismu.

Již z tohoto prostého popisu nedělních pobožností konstatujeme, jak velký prostor oproti katolické církvi byl v hugenotské praxi ponechán laikům. Díky používání francouzštiny mohli alespoň gramotní věřící předčítat a prakticky předsedat celé polovině nedělního shromáždění. Naopak velmi malý prostor byl v kalvínské liturgii věnován eucharistické oběti. Vysluhování večeře Páně bylo původně limitováno na pouhé čtyři momenty v roce: Velikonoce, respektive Velký pátek, svátek Nanebevstoupení Páně, svatodušní svátky a Vánoce.[21] Svátost oltářní společně se svátostí křtu byly dvě hugenoty uznávané svátosti. Kalvínští reformátoři totiž navázali na své německé předchůdce a zastávali názor, že pojem „svátost" vznikl bez valných biblických základů vývojem pozdější teologické tradice. Kalvín nebyl plně spokojen ani s luterským ani s zwingliánským vnímáním svátosti oltářní a pokusil se o smířlivou syntézu. Zavrhl učení o transsubstanciaci těla a krve Páně a odmítl svátost jako prostředek k opatření milosti.[22] Skutečnost, že podle výkladu reformátorů, útěchu souženému svědomí věřícího poskytuje Duch svatý a nikoli svátost, vysvětluje, proč byla praxe večeře Páně omezena na tak malý počet dnů v roce. Působením progresivního křídla teologů a pravděpodobně též nepřímým vlivem katolické náboženské praxe se v průběhu 17. století eucharistická praxe začala konat i u hugenotů jedenkrát do měsíce.[23]

Také během týdne se konaly prostší a podstatně kratší bohoslužby, jimž se jednoduše říkalo modlitby. Kromě velkých měst se hugenotské bohoslužby běžně odehrávaly třikrát do týdne. Tyto bohoslužby se přitom mezi vesnicemi či městy v okolí střídaly tak, aby se prakticky zajistila kontinuita liturgie.

Pilířem věroučné praxe hugenotů byl domácí kult se soukromými pobožnostmi v rámci rodinného kruhu, které byly jasně stanoveny zněním druhé helvetské konfese

[20] Paul de FÉLICE, *Les protestants d'autrefois: vie intérieure des Eglises, mœurs et usages, 1. volume Les temples, les services religieux, les actes pastoraux*, Paris 1897, s. 82-85.

[21] Tamtéž, s. 91 an. Večeře Páně byla přitom vysluhována dvě po sobě jdoucí neděle kolem těchto svátků.

[22] Jan KALVÍN, (překlad Miloš Rejchrt) *Malé pojednání o večeři Páně*, Praha 2008, s. 15.

[23] Hugenoti přitom chápali kolektivní kult jako dar od Boha. Jedině on sám jej iniciuje, věřící jeho nabídku pouze přijímá. Originalita kalvínského kultu spočívala v tom, že věřící vnímali kult nikoli jako službu, jenž člověk vzdává Bohu, ale jako službu jenž jim daruje Bůh. Bohoslužba tudíž nebyla vnímána jako povinnost, jako záslužný počin, jimž si věřící zaslouží přízeň a odpuštění. Bohoslužba a modlitba byly věřícími chápány jako zcela svobodný čin uznání Boha a jeho nekonečného dobra. Laurent GAGNEBIN, Raphael PICON, *Le protestantisme, la foie insoumise*, Paris 2000, s. 98.

z roku 1565.[24] Ranní, polední a večerní modlitba před spaním, stejně jako požehnání u stolu, rytmizovaly každý den. Většina věřících se večer po práci věnovala četbě biblických textů. Improvizované modlitby a laické kázání byly poměrně vzácné, většina věřících mohla využít četné duchovní literatury.[25]

Přehled věroučné praxe a organizace života hugenotů v 17. století je v naší problematice podstatný zejména proto, že prezentuje výchozí bod situace, jež se násilně a radikálně změnila po roce 1685. Jakou část své dřívější praxe si hugenoti byli schopni udržet, případně ji obnovit během 18. století v rámci jejich nové existence v tzv. *církvi pouště*? Jakými alternativami nahradili nepřítomné kněze a jak se pozměnily jejich pobožnosti v období ilegality? Zdá se, že v poměrně mnoha ohledech, předznamenávala náboženská praxe 17. století pozdější vývoj. Hugenotská víra stanovila jisté konstanty již od počátku své existence ve francouzském království a po zákazu reformované víry nebylo možné začít zcela z ničeho. Jako jeden z příkladů lze uvést kalvínské učení o Božím trestu. Již v 17. století vnímali francouzští přívrženci Kalvína všechny přírodní kalamity a živelné pohromy jako boží zásahy. Byli přesvědčeni, že je Bůh trestá za jejich hříchy a zločiny a vyzývá je tímto, aby se napravili. V tomto ohledu se ostatně příliš nelišili od katolíků. Aby odprosili boží trest, konali proto pravidelné půsty a taktéž pobožnosti během nichž pastoři prosili Boha o milosrdenství. S narůstající persekucí v průběhu 17. století se tyto kajícné půsty stávaly stále častějšími. Také během 18. století vnímala většina hugenotů revokaci ediktu Nantského jako boží trest za jejich hříšné skutky a neupřímnost ve své víře. V tomto jejich přesvědčení byli utvrzováni svými pastory i náboženskou literaturou.[26]

Velmi důležitou součástí náboženského života hugenotů byly pochopitelně všechny přechodové rituály, tedy křest, svatby a pohřby. Křest byl vedle svátosti eucharistie druhou kalvinisty uznávanou svátostí. Pokud to bylo možné, konal se veřejně v chrámu před zraky co největšího počtu věřících. Také sňatky se řadily mezi kolektivní a veřejné projevy konfesionality. Smíšených manželství bylo poměrně málo, synody je přísně odsuzovaly. Tento charakter bude pochopitelně ještě posilněn v rámci *církve pouště* v 18. století. Kalvínské pohřby měly mnohem prostší ráz než pohřby katolické. Dle konzistoriálních stanov, se během nich neměla konat ani žádná kázání, ani modlitby či almužny. Veškeré prvky, které by připomínaly

[24]Marianne CARBONNIER-BURKARD – Patrick CABANEL, *Une histoire des protestants en France*, Paris 1998, s. 41.

[25]Tehdy velmi oblíbenými modlitbami byly například *Prières et Méditations* z pera Françoise Murat či jeho *Armes de Sion,* dále *Prières et exhortations au jeûne et à la prière* od Charlese Drelincourt.

[26]S. MOURS, *Le protestantisme*, s. 94. Někteří svědci dragonád doma i v zahraničí osočovali hugenoty z přílišné pasivity a rezignovaného přijímání svého osudu. Mnozí je vinili ze zbabělosti a viděli v jejich konverzích jen snahu uchovat si své postavení a majetek. Pokorná byť překvapivá poddajnost hugenotů v letech 1682-85 odpovídala však jejich interpretačním schématům o Božím trestu.

modlosluţebnictví byly přísně zakázány. Královské ustanovení z 13. března 1663 zakázalo hugenotům definitivně pohřbívat své nebožtíky veřejně během dne. Směli tak činit pouze za šera, v ranních a večerních hodinách a bylo též nařízeno zmenšit počet zúčastněných pozůstalých.[27] Do jisté míry lze říci, že toto opatření paradoxně více odpovídalo přísným morálním stanovám kalvínské liturgie dle tehdejšího řádu národního synodů.

Kromě organizace a fungování náboženského života hugenotů v průběhu 17. století, je na tomto místě zásadní připomenout postoj tehdejšího francouzského krále. Předčasná smrt Jindřicha IV., období regentství bigotní Marie Medicejské a nástup kardinála Richelieu na pozici hlavního králova ministra v roce 1624 způsobily, že Ludvík XIII. zastával vůči protestantům zcela jiný postoj než jeho otec. Od počátku 17. století se začal zřetelně rýsovat nastupující absolutistický charakter jeho vlády, který se postupně ještě více utvrzoval v kontextu započatého celoevropského konfliktu třicetileté války. Finančně a vojensky náročný válečný konflikt proti rakouským a španělským Habsburkům donutil krále utužit centralizační tendence, což se projevilo též vůči hugenotské menšině. Přičemž již v době regentství Marie Medicejské se začaly objevovat jasné známky užšího sblížení koruny a katolické církve.

Například dřívější nedůvěra dvora vůči jezuitskému řádu se pomalu dávala na ústup. Nic na tom nezměnila ani skutečnost, že Jindřichovým královrahem byl jezuita François Ravaillac.[28] Jezuité již koncem 16. století pronikli v Paříži do prostředí dvora, což jim dále umožnilo zvyšování jejich vlivu.[29] V provinciích jižní Francie se navíc jezuitští misionáři stále více vyznamenávali v polemikách vůči hugenotům, jak tomu bylo například již na *Colloque de Poissy* v roce 1561, kde působil známý páter Jacques Lainez, vůdčí postava Tridentského koncilu. Z iniciativy členů Tovaryšstva Ježíšova bylo též založeno bratrstvo Nejsvětější svátosti, které se zaměřovalo na protireformační kázání. Samotný edikt nantský navíc jezuitům umožňoval usadit se ve třinácti největších městech království, například

[27] Tamtéž, s. 97.

[28] Již za prvním atentátem na Jindřicha IV. na sklonku roku 1594 stál jezuita, P. Jean Guignard. Po té, co se jeden z jeho žáků, Jean Chatel pokusil krále zavraždil byly nalezeny Guignardovy štvavé spisy proti králi. Jezuita v nich obhajoval královo svržení, případně zavraždění. 7. ledna 1595 byl Guignard pro velezradu popraven a po jeho popravě byli jezuité vypovězeni z království a byl jim zabrán veškerý majetek. Ustanovení oficiálního dvojvěří v království a také žádost Jindřicha IV. o rozvod s Markétou z Valois nahrál papeži Klementu VIII. k protiútoku. V roce 1604 tak byli jezuité povoláni zpět do království. Více viz Pierre DOMINIQUE, *La politique des Jésuites*, Paris 1955, str. 95.

[29] První jezuité přitom zakusili ve Francii a zejména v Paříži velkou nepřízeň parlamentu, duchovenstva i univerzity. Jezuitský řád se v království usadil až v roce 1551 v kapli sv. Denise na Montmartru. Jejich pronikání na francouzskou půdu bylo však relativně pomalé. Jejich usídlování a touze zakládat koleje se totiž na opor postavil pařížský parlament, který namítal, že nepodléhají pravomoci biskupů. Sorbonnští doktoři usuzovali, že řád má podezřele veliké množství neobyčejných výsad udělených papežskou stolicí, a že tak jezuité okrádají světskou a duchovní vrchnost o jejich práva.

v Lyonu, Dijonu, Toulouse, atd.

K rozmachu jezuitského řádu se přidal rozkvět dalších řádových domů, které začaly systematicky provádět protireformační politiku, ať již ofensivní formou katolických misií či zakládáním nových řádových domů a především seminářů, do nichž byli lákáni členové městské a šlechtické elity. Mezi nejaktivnější z řádů v tomto ohledu patřili zejména dominikáni, františkáni, kapucíni, bosí františkáni, ale také novější řády jako salesiáni, oratoriáni, lazaristé sv. Vincence z Pauly, uršulky či sestry Společnosti dcer křesťanské lásky, atd. Podobně jako v Čechách, nastala také ve Francii doba velmi aktivní zakladatelské činnosti – přičemž nejen na severu království, ale také v Languedoku se probudila čilá umělecká činnost ve jménu nového barokního stylu. Kající duchovní i laičtí donátoři nechávali stavět nové městské i venkovské kaple, zdobit oltáře, zasvěcené novým světcům. V languedocké provincii vyrostlo mnoho nových kněžských seminářů například v Montauban, Béziers, Toulouse, Mende či Comminges. Emannuel le Roy Ladurie poznamenal, že vliv onoho „*triomphalisme catholique*“ byl znatelný také v Languedoku již v období Ludvíka XIII. a zejména pak za jeho nástupce.[30]

Francouzští hugenoti cítili, že se nad nimi stahují mračna. Již v roce 1611 se konala důležitá politická schůzka v Saumur (Poitou), na které se střetly dva obrácené tábory ohledně strategie, jež měla být přijata vůči stoupajícímu tlaku královské koruny. Umírněné křídlo v čele s vévodou Philippem Duplessis-Mornayem (1549-1623) hlásalo setrvání v loajalitě vůči panovníkovi. Opoziční radikální křídlo, v čele s vévodou Rohanským[31] se naopak stavělo pro otevřenou konfrontaci s panovníkem. K ní došlo právě v otázce jihozápadní provincie Béarn.[32] Když v roce 1617, královská rada vyhlásila oficiální přičlenění doposud značně autonomní provincie ke koruně jakožto královo osobní léno, místní reformovaní šlechtici povstali.[33] Byli přesvědčeni, že král zde bude chtít důsledně uplatňovat všechny restriktivní body ediktu Nantského. Obavy protestantů se potvrdili, když v roce 1620 Ludvík XIII. vtrhl do sídelního města provincie, a nahradil radu Béarnu v Pau, parlamentem, kde zasedali pouze katoličtí soudní úředníci.[34]

[30]Philippe WOLFF, *L'Histoire du Languedoc*, 2. vydání, Toulouse 1972, s. 342.

[31]Henri de Rohan byl bratrancem Jindřicha Navarrského. Po jeho smrti v roce 1610 se stal prakticky vůdcem protestantské strany v království. V letech 1621-1628 velel vojenským operacím v Languedoku proti královu vojsku, zejména v okolí Montauban, Nîmes a Monpellier. Navzdory dílčím vítězstvím a neúnavné energii udržet poslední opevněné protestantské bašty, jeho kampaně nakonec selhaly.

[32]Již v roce 1599 nechal Jindřich IV. v Béarn obnovit katolický kult. Nedošlo však k restituci církevního majetku katolické církvi.

[33]V čele povstání stála knížata Henri de Bouillon (1555-1623) a Henri de Rohan (1579-1638). Po prvotním vojenském úspěchu proti povstalcům, mladičký a ještě nezkušený Ludvík XIII. kapituloval před hornolanguedockým opevněným městem Montauban, které neúspěšně obléhal během několika týdnů (polovina srpna – polovina listopadu 1621). Tehdy ještě béarnští a languedočtí protestanti prokázali svou obranyschopnost a vojenskou moc.

[34]S. MOURS, *Le protestantisme*ş. 36.

V roce 1621 se tak naplno rozpoutala poslední série náboženských válek. Jejich podstatou byl boj protestantské strany za udržení své politicko-vojenské moci, jež se opírala o možnost vlastních sněmů a existenci obranných pevností. Francouzská monarchie utvrzující svůj absolutistický charakter nemohla ovšem déle tolerovat konfesijní menšinu, která panovníkovi vypovídala poslušnost a fungovala jako stát ve státě. Král se chtěl urychleně zbavit odbojné protestantské šlechty. Henri de Rohan se vskutku cítil jako samozvaný pán Languedoku – ve svém sídelním městě Anduze například bez bázně razil vlastní mince, tzv. *rouanes*. Jeho bratr, Benjamin de Rohan, pán ze Soubise[35] pro změnu vojensky ovládal jižní část atlantického pobřeží až k La Rochelle. Vojensko-obranné pozice hugenotů na jihu království se zprvu jevily jako neohrozitelné, a tak první rohanská válka skončila v říjnu 1622 mírovou smlouvou z Montpellier, jež hugenotům přinesla dočasnou amnestii, ponechala jim však pouze dvě vojenské pevnosti – Montauban a La Rochelle.

Bylo jen otázkou času, kdy král přistoupí k definitivní odvetě proti kalvinistům a jejich anglickým spojencům.[36] Terčem útoků se stal hugenotský přístav la Rochelle. Právě v otázce spojenectví s Angličany byli ovšem obyvatelé a především městští úředníci La Rochelle značně nejednotní. Tím ovšem Ludvíkovi nahráli do karet, když přinutili anglickou flotilu o síle 80 korábů vedenou vévodou z Buckinghamu, aby se stáhla zpět a opustila přístav i nedaleký ostrov Ré. V srpnu 1627 již nic nebránilo zahájení obléhání přístavu královskými vojsky pod dohledem ministra Richelieu, který se chytře rozhodl pro absolutní pozemní a přímořskou blokádu. Nesmírně nákladné a kruté obléhání města trvalo víc jak rok. Hrdinní obránci města zůstali izolováni kvůli nestálé a váhavé pomoci Angličanů na jedné straně a vyhladovění na straně druhé. Očekávaná pomoc od Jindřicha Rohanského také nepřišla, neboť druhý kalvínský vůdce zůstal vojensky blokován v pohoří Cévénnes. Vyhladovělé La Rochelle kapitulovalo 28. října 1628. Od podzimu 1628 až do jara 1629 dále pokračoval odpor hugenotských vojsk v Languedoku. Jindřichovy snahy navázat spojenectví se Španěly však nakonec nepřinesly své ovoce. Pomoc nestihla dorazit včas a protestantské vojsko bylo ve Vivarais rozdrceno. Dne 28. května 1629 královi muži dobyli a vypálili horskou pevnost Privas (Ardèche). Masakr tamních obyvatel přinutil ke kapitulaci i zbylé languedocké pevnosti. Když v červnu kapituloval i cévennolský bastion Alès (také Alais), Jindřich Rohan se

[35] Benjamin de Rohan (1583-1642) mladší ze synů starobylého poitevinského kalvínského rodu působil nejprve ve službách knížete Mořice Oranžského. V roce 1615 vstoupil do služeb Jindřich II. Bourbonský, prince Condé. Od roku 1621 převzal velení nad hugenotským vojskem v provinciích Poitou, Anjou a v Bretani. Po neúspěšném zakončení třetí rohanské války odešel do definitivního exilu do Anglie. Více viz Pierre a Solange DEYON, *Henri de Rohan, huguenot de plume et d'épée*, Paris 2000.

[36] Hugenotská flotila zažila v prosinci 1625 zdrcující porážku v zálivu u ostrova Ré, která přiměla vévodu de Soubise k útěku do Anglie. Anglický král se po této epizodě prohlásil ochráncem francouzských kalvinistů.

nadobro vzdal.[37] Jeho pokoření a následný nucený exil v Benátkách společně s vydáním ediktu z Alais znamenaly skončení šestileté epizody občanské války. Ediktem z Alès z 28. června 1629, který sankcionoval protestantskou porážku, byl hugenotům potvrzen veřejný kult, ovšem nařízeno zboření všech opevněných hugenotských tvrzí a zrušení privilegia konání zvláštních sněmů. Právě poslední dva body znamenaly praktický konec politicko-vojenské moci reformovaných.

Tento stručný přehled událostí ve francouzském Midi první poloviny 17. století vykazuje hned několik shodných rysů s vývojem událostí, které předcházely českému stavovskému povstání. Stejně jako v případě české rebelie představovaly rohanské války střetnutí mající zároveň konfesijní a zároveň stavovské cíle. Vyústěním obou revolt bylo vydání legislativních textů, které znamenaly definitivní prosazení absolutistické moci v království a politické podmanění protestantské strany. Porážka stavovského povstání v kontextu protestantsky většinových Čech znamenala dlouhodobou, hlubokou, traumatickou epizodu, jež byla evangelíky po generace připomínána jako osudový zlom jejich existence. I když v mnohem menší míře, pokoření jihofrancouzské protestantské šlechty v létě roku 1629 představovalo v kolektivní paměti reformovaných až do konce 17. století také jedinečnou událost. Rohanské války se staly vzpomínkou na poslední pokus ozbrojené rezistence proti králově moci.

1.2. Kacířské Čechy a náboženská tolerance z nutnosti

Vzhledem k omezenému rozsahu této práce a vzhledem k jejím badatelským cílům, není na tomto místě možné věnovat větší pozornost popisu tzv. prvního středoevropského reformačního hnutí, jež se rozvinulo v Čechách na počátku 15. století. Velmi zásadní problematiku studia tajného nekatolictví v 18. století představuje nicméně právě otázka jeho návaznosti na tradici utrakvistické církve, jež se zrodila jako dědička Husova učení.[38] Husitství a utrakvistická církev zaznamenaly velké úspěchy právě ve východních Čechách, jež byly v 18. století jedním z významných center kryptoprotestantismu.[39]

Česká reformace znamenala nejen přetržení kontaktů s Římem. Snad ještě více než její evropská nástupkyně dodala novou dimenzi konfliktu mezi stavovstvím a

[37] M. CARBONNIER-BURKARD – P. CABANEL, *Une histoire des protestants*, s. 74an.

[38] Nejnověji mluví o utrakvismu Zdeněk V. David jako o „příkladu střední cesty mezi papežským monarchismem pozdního středověku a biblickým redukcionismem protestantské reformace". Zdeněk V. DAVID, *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Praha 2012, s. 618.

[39] Ve východních Čechách bylo mnoho pánů a šlechty nakloněných Husově učení. Královské statky v této oblasti byly v 15. století rozsahem malé a ani majetek církevních ústavů a katolických pánů územní državu kališníků nepřevyšoval.

absolutismem. Problém konfesionalizace obyvatelstva byl na celém území císařství, tak v případě Čech úzce spojen s problémem sociální disciplinace poddaných.[40] Přesto můžeme bez větší nadsázky říct, že 16. století vyústilo v Čechách, podobně jako v Polsku či Uhrách v období nebývalé náboženské tolerance. Na rozdíl od zbytku Evropy si české země dobu „náboženských válek" prožily již v 15. století a vládnoucí šlechta vstupovala do novověku s vědomím, že náboženská tolerance, byť vynucená, je lepší než neustálý boj.[41] Jak ukázal na příkladu Viléma a Jana z Perštejna historik Josef Válka, konfesijní situace v Čechách se vyvinula do podoby nepolitického, nadkonfesijního křesťanství, a na konci století pak přešla do podoby tolerance z nutnosti.[42]

Události 16. století přinesly v českých zemích především nástup Habsburků. Ve svém volebním reversu se Ferdinand I. zavázal dodržovat dosavadní specifika náboženského života v Čechách, vymezená basilejskými kompaktáty.[43] Samotný kompaktátní utrakvismus tento panovník nikdy nezpochybňoval. Kompaktáta přitom představovala existenční nikoli konfesijní rámec českého utrakvismu, což v kontextu gradující konfesionalizace znamenalo závažný problém. Ferdinand I. především nesouhlasil s žádnou změnou v církevních otázkách, jež by překračovala obsah dohody o dvojvěří. Šíření náboženských novot vnímal jako skutečný zrod nebezpečí. To platilo zejména o kalvinismu, který měl stále větší vliv na vnitřní vývoj Jednoty bratrské. Přesto byly Čechy a Morava, podobně jako na krátkou dobu bikonfesijní Francie Jindřicha Navarrského místem vládou uznávaného multikonfesionalismu. Na zemském sněmu měli doposud převahu stoupenci kališnictví a spolu s nimi nekonfesijní křesťané, vyznávající biblické, obecně křesťanské náboženství.[44] Česká stavovská obec proto také Ferdinandovi opakovaně adresovala požadavek jmenování pražského arcibiskupa na neobsazené místo, neboť římští papežové od poloviny 15. až do poloviny 16. století odmítali ustanovit arcibiskupa pro kacířské Čechy.[45] Nástupcem na pražském arcibiskupském stolci se stal až

[40] O pojmu konfesionalizace viz např. Robert BIRELY, *The Refashioning of Catholicism 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Washington 1999, s. 6-8. O vztahu mezi sociální disciplinací a konfesionalizací v kontextu rakouských a českých dědičných zemí např. Thomas WINKLEBAUER, Socialdisciplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern in 16. und 17. Jahrhundert in: *Zeitschrift für historische Forschung* 19, 1992, s. 317-339.

[41] Petr VOREL, *Velké dějiny zemí koruny České, VII. 1526-1618,* Praha 2005, s. 170.

[42] Teologové jednotlivých konfesí na sebe v českých zemích útočili v ostrých polemikách stejně jako kdekoliv jinde v Evropě. Náboženská příslušnost v té době však ještě netvořila hlavní součástí mocenského zápasu ve vládnoucí sférách společnosti. Josef VÁLKA, Politika a nadkonfesijní křesťanství Viléma a Jana z Pernštejna, in: Petr VOREL (ed.), *Sborník Pernštejnové v českých dějinách*, Pardubice 1995, s. 173-183.

[43] Tamtéž, s. 119an.

[44] Josef VÁLKA*, Dějiny Moravy, II. Morava reformace, renesance a baroka*, Brno 1995, s. 16.

[45] Utrakvistický arcibiskup Konrád z Vechty (1413-1421), který zastupoval stranu podobojí při jednání s katolíky, byl papežem v prosinci 1425 s konečnou platností zbaven úřadu. Husitský teolog Jan Rokycana, jenž byl českým sněmem zvolený arcibiskupem v roce 1435, však nikdy

po 140 letech sedisvakance, v roce 1561 velmistr křížovníků s červenou hvězdou, Antonín Brus z Mohelnice (1561-1580), jež v době svého zvolení zasedal jako legát na tridentském koncilu. S podporou Ferdinanda I. a zejména svého řádu (který se měl stát hlavním zdrojem financí pražského arcibiskupství pro příštích 120 let), začal pracovat na obnově a reformě z velké části zaniklých církevních struktur v Čechách.[46] Cíleně usiloval o obnovu a upevnění morálky kněží i prostých katolíků a postupnou rekatolizaci obyvatelstva. Arcibiskup se snažil maximálně zmírnit napětí mezi katolíky a utrakvisty a společně s Ferdinandem I. přesvědčil papeže, aby v Čechách povolil přijímání pod obojí (1564). Jeho naděje, že by poté mohlo dojít k masivnímu návratu utrakvistů mezi katolíky, se však nenaplnily.

I když byl český utrakvismus papežským dvorem označován za kacířský, od soudobého katolictví se mnoho nelišil. Uznával církevní hierarchii, tedy kněžský stav a vyšší církevní moc, tedy biskupy i arcibiskupy a samotného papeže. Kališníci chápali kněze, stejně jako katolíci, jako prostředníka mezi Bohem a věřícími. Tuto úlohu získával kněz aktem vysvěcení. Utrakvismus zavedl češtinu namísto latiny jakožto bohoslužebný jazyk, svaté přijímání bylo i v případě laiků udělováno pod obojí. Ústní zpověď, katolický symbol očištění od hříchů, nebyla u evangelíků podmínkou přístupu k přijímání. Utrakvističtí, stejně jako později luterští a bratrští kněží směli uzavírat sňatky a mít vlastní legální potomky.

Pro úplnost rozdílů dodejme, že církevně-institucionální život mezi katolíky a protestanty v Čechách byl rozdělen mezi katolickou horní konsistoř (po roce 1561 nahrazena obnoveným pražským arcibiskupstvím) a kališnickou dolní konsistoř. Administrátoři horní konzistoře byli voleni z řad pražských kanovníků, ale neměli příliš velký mocenský vliv. Katolická obec především disponovala velmi omezenými hmotnými statky a hlásila se k ní až do poslední třetiny 16. století nevelká část stavů. V čele kališnické konsistoře stál administrátor a působil v ní sbor starších kněží a teologů podobně jako v případě hugenotských konsistoří. Dolní konsistoř měla pravomoc soudit delikty kněží i mravní přestupky věřících a volit kněží do jednotlivých farností.[47] Přes výše uvedené podobnosti ovšem církevní praxe od sebe obě náboženství oddělovala.

Ve východních Čechách byly silnými centry kališnické církve především Hradec Králové, Čáslav, Jaroměř, Dvůr Králové. V těchto městech se ovšem od čtyřicátých let 16. století začalo prosazovat konkurenční luterství.[48] I v době husitské

nebyl uznán papežským stolcem

[46] Kromě obnovené pražské arcidiecéze, jejíž hranice působnosti se prakticky shodovala s hranicemi Českého království existovalo v zemích koruny české olomoucké biskupství, jež zahrnovalo Markrabství moravské, krnovské a opavské knížectví.

[47] Na skutečné obsazování farností kněžími však měly v Čechách větší vliv pozemkové vrchnosti. Srov. Josef PETRÁŇ, Skladba pohusitské aristokracie v Čechách, in: *AUC, Ph. & H.* 1–1976, s. 9-80.

[48] Jaromír MIKULKA, *Dějiny Hradce Králové I./2,* Hradec Králové 1997, s. 307.

a pohusitské zůstal v českém soustátí rozhodující mocenský vliv v rukách katolické církve. Katolické byly obě Lužice, převážná část Slezska, severní a západní Čechy. S nástupem luteránství od dvacátých let 16. století však došlo k radikální změně této konfesijní situace. Veřejným vystoupením Martina Luthera proti prodeji odpustků v roce 1517 začala vlna německé, respektive evropské reformace. Luther, jenž znal dobře Husovy spisy, se plně přihlásil k jeho odkazu. Dá se říct, že tím překlenul propast dělící husitské a utrakvistické Čechy.[49] Příslušníci tzv. reformního utrakvismu[50] neboli novoutrakvisté byli formálně členové kališnické církve, jež se ovšem přikláněli k reformaci luterského typu. Luteráni začali ze sousedního Saska pronikat zejména do oblasti Krušných hor, především do měst, kde převládalo německy hovořící obyvatelstvo. Ve východních Čechách našla tato konfese méně stoupenců-luteráni se nacházeli zejména v příhraničních městech severní Moravy, pod silným vlivem slezských center Lehnice, Břehu a Těšína.[51] V Čechách ovšem nevznikla zemská církev augšpurského vyznání, tak jak tomu bylo po roce 1539 v kurfiřtském či vévodském Sasku. V Čechách nevytvořily luterské farské obce v době předbělohorské jednotnou církev a společné církevní struktury. To mělo pro pozdější vývoj významné důsledky a představovalo podstatný rozdíl se situací ve francouzském království po roce 1561-1562, kdy došlo k církevnímu ukotvení kalvínské církve ve státě.

Svébytnou a z hlediska ideového i organizačního samostatnou komunitou byla v pohusitských Čechách Jednota bratrská.[52] Toto křesťanské společenství vzniklé z velkého zklamání nad zmarem husitské revoluce se z počátku stranilo veřejného života a hlásilo se k přísnému učení o chudobě.[53] Není tolik podstatné, že se Jednota bratrská roku 1467 zcela osamostatnila od utrakvismu, mnohem důležitější pro pozdější vývoj byla skutečnost, že se její členové rozhodli světit vlastní kněze. Členové Jednoty bratrské zdůrazňovali přitom trojí ideál víry, lásky a naděje. Svým učením se však bratří dostávali do dogmatických rozepří nejen s katolíky ale i s kališníky. Složité konfesijní spory, které v průběhu 18. století zažívaly exulantské sbory ve Slezsku či v Berlíně, a které panovaly také mezi domácími tajnými

[49] Luther se zájmem sledoval nástup nové generace utrakvistů, která sympatizovala s jeho učením. O situaci v Čechách byl zpravován studenty, přicházejícími za vzděláním do Wittemberku. Amadeo MOLNÁR, *Na rozhraní věků*, Praha 1985, s. 141-243

[50] Německý badatel Winfried Eberhard považuje i českou reformaci 16. století za autonomní reformační proud s vlastní tradicí a proto ji označuje spíše za „reformní utrakvismus“. Odlišuje se tak od pojmosloví Ferdinanda Hrejsi (novoutrakvismus).

[51] Jiří JUST – Zdeněk R. NEŠPOR – Ondřej MATĚJKA et al., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí.*, Praha 2009.

[52] Generace badatelů počínaje Ferdinandem Hrejsou, přes Františka Michálka Bartoše, Rudolfa Říčana a Amadeem Molnárem konče věnovali problematice Jednoty bratrské rozsáhlé a fundované studie, o něž se lze dnes bezpečně opírat.

[53] Pevnější pozice získala Jednota v Čechách až v posledním desetiletí 15. století, kdy se díky změně názorů na účast ve společenském životě a vlastnictví majetku stala přístupnou i pro majetnější městské vrstvy a šlechtu.

nekatolíky, do jisté míry odráží mnohem starší konfesijní neshody. Základní organizační jednotkou bratří byl sbor, který měl presbyterní uspořádání: v jeho čele stál „správce sboru“, nazývaný také pastor. Tomuto knězi a kazateli pomáhala skupina starších. Rada pastorů a delegátů sborů, tvořila každoročně svolávaný synod. Větší sbory se nacházely ve východočeském kraji, v Mladé Boleslavi, Brandýse nad Orlicí, Lanškrouně, Litomyšli a Rychnově nad Kněžnou. Zde působily šlechtické rody jako Kostkové z Postupic či Žerotínové, jež byly aktivními ochránci Jednoty. Bratří žili nicméně převážně na venkově, jenž byl vůči „pikartské sektě tolerantnější“.[54]

Stejně jako Francii tvořily od poloviny 16. století do první třetiny 17. století významné hugenotské šlechtické rody důležitou vnitropolitickou frakci, podobně tomu bylo v českém království. Zde navíc byla katolická šlechta v menšině a jasně převažovala stavovská šlechta protestantská, mezi jejímiž představiteli vynikali např. Pernštejnové, Šlikové, Smiřičtí, páni z Bibrštejna, páni z Kunštátu a Poděbrad.[55] Stavové ze zemí Koruny české byli přitom už od konce středověku zvyklí využívat jisté panovníkovy závislosti na zemských sněmech, na nichž se schvalovaly daně. Požár pražského hradu v roce 1541 a zkáza desek zemských, jež určovaly vztahy mezi panovníkem a stavovskou obcí, způsobil, že se Ferdinand I. ocitl ve výhodnější pozici. Tato skutečnost se definitivně potvrdila při jeho vítězství v první stavovské opozici roku 1547. V otázce podpory katolicismu nicméně Ferdinand I. postupoval zvolna. Neustále se snažil prosazovat tradiční utrakvismus proti vlivům německé reformace. Snažil se o splynutí utrakvismu s katolickou církví. Až v závěrečné fázi své vlády začal Ferdinand I. podporovat narůstající tlak katolické církve. Nejprve pozval do Čech jezuity (1566) a od padesátých let 16. století začal také aktivně podporovat tzv. rožmberskou stranu, tedy nastupující generaci starých panských rodů hlásících se ke katolické víře reprezentovanou především Vilémem z Rožmberka, Vratislavem z Pernštejna či pány z Hradce). V roce 1561 došlo, jak už bylo výše uvedeno, k obnově arcibiskupského stolce. To s sebou přineslo oproti vývoji ve francouzském království dost zásadní rozdíl – i nekatoličtí utrakvističtí kněží získávali od té doby svěcení z rukou arcibiskupa. Tak mohla být postupně znovu obnovena arcibiskupská centrálně řízená farní síť.

Císařova kompromisní politika však nevyhovovala stále větší části nekatolické stavovské obce. Zatímco katolíci a kompaktátní kališníci byly státem uznávané konfese, příznivci luteránské reformace a členové Jednoty bratrské stáli prakticky mimo zákon.[56] Proto se čeští protestanté snažili o vytvoření nové právní úpravy

[54]Pro úplný konfesijní obraz předbělohorských Čech bychom měli uvést též novokřtěnce, usídlené především na jižní Moravě. Jejich působení v Čechách a na Moravě bylo rytmizováno střídáním tolerantního postoje a perzekucí, které nakonec vyústily k jejich vyhnáni z království v roce 1608. Nebudeme jim proto déle věnovat naši pozornost, podobně jako vývoji židovské komunity.

[55]Václav BŮŽEK, K otázce mocenskopolitické struktury stavovského systému v Čechách v druhé čtvrtině 16. století in: *AUC, Ph. & H.* 1–1989, s. 73-100.

[56]Ferdinand po roce 1547 prosadil v Čechách, nikoli na Moravě dočasné narušení působnosti bratří.

jejich náboženské situace. Prosazení církevní reformy však trvalo dalších třicet let a bylo završeno pouze veřejným ústním slibem císaře Maxmiliánem II, tzv. českou konfesí.[57]

Vyznání víry z roku 1575[58] vzniklo cestou hledání průsečíků základních věroučných tezí, společných všem nekatolickým náboženstvím rozšířeným v polovině sedmdesátých let 16. století v Čechách, jež spojoval princip přijímání pod obojí. Česká konfese ovšem vznikla především z politické nutnosti, stejně jako edikt nantský jako forma obrany před budoucím rekatolizačním tlakem. Do českých zemí totiž již tehdy doléhaly obavy o brzké rozpoutání konfesijních sporů.

V předchozí podkapitole byla stručně zmíněná důležitost, jakou hrály ve francouzském království v průběhu 16. až do poslední třetiny 17. století kalvínské akademie. Představovaly významný zdroj učenců, kteří se účastnili disputací s katolickými teology a stanovovaly rámec duchovní praxe tehdejších věřících. Zatímco věhlas utrakvistické, postupně luteranizované Karlovy Univerzity v šedesátých letech 16. století postupně upadal v konkurenci budování nového systému katolického vyššího školství,[59] rozvinutá síť městských i venkovských bratrských partikulárních škol hrála zejména na Moravě roli až do 1. třetiny 17. století.[60] Vysoké úrovně dosahovalo bratrské školství v předbělohorské době především v Mladé Boleslavi, Litomyšli, Brandýse nad Orlicí, dále v Kostelci nad Orlicí, Kunvaldu, Potštejně, Rychnově nad Kněžnou, Solnici, Sudislavi a Žamberku[61]. Dále vynikala především škola v moravských Ivančicích. Luteránská učiliště prosperovala především v podkrušnohorské oblasti, ale také ve východočeském Lanškrouně.[62] Již v průběhu dvacátých let 17. století však zanikla nejprve bratrská, luterská a též utrakvistická učiliště. Koncepce a tradice bratrské výuky byly nicméně později v rámci tajného domácího kultu a výchovy pravděpodobně adaptovány a částečně oživeny.

Na Ferdinandův popud došlo také k uvěznění bratrského kněze Jana Augusty, přesto že tento přední představitel bratří usiloval o sblížení jednoty s kališníky na jedné a s luterány, a kalvinisty na druhé straně.

[57] Tomu nejprve předcházelo prosazení zrušení platnosti basilejských kompaktát v roce 1567, čímž zmizely formální hranice, které právně stavěly luterskou reformaci a bratrskou víru mimo zákon. V roce 1571 pak Maxmilián II. povolil augsburskou konfesi vyznávat ve svých rakouských dědičných zemích.

[58] Přes panovníkův zákaz byl text konfese přesto šířen tiskem (1575, 1579, 1583)

[59] Blíže viz Jiří PEŠEK, Pražská utrakvistická univerzita a její náboženské poměry v 16. století in: *AUC-Historia Universitas Carolinae Pragensis,* 26-28/fasc.1-2, 1996-1998, s. 31-40.

[60] Nejdůležitější vyšší latinská bratrská škola se nacházela v moravských Ivančicích. Nejnověji Martin HOLÝ, *Zrození renesančního kavalíra: výchova a vzdělávání šlechty z českých zemích na prahu novověku (1500-1620)*, Praha 2010, s. 179-182.

[61] Ferdinand HREJSA, *Sborové Jednoty Bratrské*, Praha 1935.

[62] Ivana ČORNEJOVÁ – Jiří KAŠE – Jiří MIKULEC – Vít VLNAS, *Velké dějiny zemí koruny české*, sv. VIII. *1618-1683*, Praha 2008, s. 346.

Náboženská praxe v 16. století navazovala v Čechách na předchozí tradici.[63] Vedle nově vzniklých luteránských a bratrských sborů a kališnické většiny v zemi nadále existovala fungující síť katolických klášterů, kapitul a vikariátů. Podstatným důsledkem husitského období byl vznik samostatné, až do roku 1561 na papežské kurii nezávislé církevní organizace. Novým prvkem náboženského života byla tehdy také značná laicizace církevního života, která vyplynula ze vzrůstající role starších v obci a záměrného potlačení sociálního rozdílu mezi osobností kněze a věřícím.[64] Důsledky sekularizace a laicizace přitom byly patrné i mezi katolickým kněžstvem. Souhrnně lze v tehdejších reformované liturgické praxi hovořit o důslednějším evangelismu a hlubší christologické orientaci, s důrazem na přijímaní pod obojí. Od roku 1564 bylo nadto přijímání pod obojí povoleno pro všechny obyvatele českých zemí, včetně katolíků. Výrazné specifikum představovala praxe moravských bratří, jež sebe samé považovali za Bohem vyvolenou minoritu.[65] Vedle toho se v Jednotě bratrské objevil nový název pro soubor věřících ve výrazu „sbor“, jež se stavěl do protikladu ke slovu kostel a zosobňoval zcela nově pojatou představu církve a chrámu. Jednota tak ostřeji než kališníci a luteráni odmítala svěcení svátků, kult svatých a poutě k nim. Ani kult Panny Marie nenalezl mezi bratry stoupence.

Jádro nové liturgické praxe spočívalo na pravidelných bohoslužbách s modlitbami v církevní češtině a stále aktivnějším podílem četby Písma knězem či laiky v rámci mše.[66] Pravidelnost vysluhování večeře Páně závisela především na tom, zda sbor disponoval svým vlastním vysvěceným knězem.[67] Velmi významné místo, jak je patrné například z *Voltářních knih* Jana Táborského (1588) zaujímala nedělní ranní pobožnost, při níž bylo kázáno, čteno evangelium a credo, nedocházelo ovšem ke svěcení. Stále udržovanou a vzkvétající praxí byl také liturgický zpěv z evangelických zpěvníků. Podstatnou roli sehrála v 16. století lokální šlechtická vrchnost. Také ve Francii v 16. století hugenoti přirozeně následovali příkladu svého urozeného pána. Vyplývalo to nicméně z jejich svobodné vůle a vlastních sympatií. Poddaní v Čechách oproti tomu již více záviseli na konfesijní přináležitosti svých

[63] K tomu tématu například Zdeněk WINTER, *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století*, I. , II., Praha 1895-1896.

[64] První generace bratrských kněží byli laikové bez kněžského vysvěcení. I později v 16. století dbali bratrští kazatelé, aby k věřícím mluvili jednoduše a srozumitelně o otázkách víry, tzv. „selskou řečí“.

[65] Josef MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 289an.

[66] I při latinských katolických mších se během 16. století hojně rozšířila praxe dvojjazyčného čtení epištol a evangelia přítomným věřícím. Tato praxe byla například povolena na katolické synodě kněžstva roku 1605. Naopak protestantský kněz byl také svobodný vybrat si, zda bohoslužbu povede zcela v češtině či částečně v latině. Viz Z. WINTER, *Život církevní v Čechách,* II. díl, s. 850-854.

[67] Většina představitelů již církevně etablované Jednoty bratrské nicméně odmítala mluvit o svátosti oltářní. Zatímco víra byla podle jejich výkladu nutná ke spasení, večeře Páně sama o sobě tuto moc neměla. Bratří se také odmítali klanět před monstrancemi a mešními kalichy. Vyčítali mimo jiné kališníkům, že tyto věci považovali za věci podstatné.

vrchností. Až do konce 16. století zůstávali šlechtici nicméně převážně v tolerantní pozici vůči svému poddanému lidu.[68]

Ve srovnání se situací v okolních konfesionalizovaných říšských knížectvích či ve Francii, se Čechy a Morava (podobně jako Polsko či Uhry) jevily vskutku jako země rozsáhlé náboženské svobody. Ačkoli byl Rudolf II. zastáncem důsledné rekatolizace, samotný císařský dvůr nebyl dvorem konfesijně vyhraněným na rozdíl od dvorů říšských knížat. K vyhlášení Rudolfova Majestátu však nevedla panovníkova vůle řešit konfesijní situaci, ale jeho snaha udržet si na hlavě českou a císařskou korunu, v momentě, kdy byl dynasticky ohrožován svým ambiciózním bratrem Matyášem. Majestát byl ultimativně vynuceným privilegiem, což v soudobé Evropě nemohlo být dlouhodobě tolerováno žádnou z budoucích zápolících stran.

Rudolfův Majestát byl přesto klíčovým zákonem pro všechny reformační proudy v Čechách, na jehož základě vznikla česká zemská evangelická církev s jednotnou správou, která však ve skutečnosti byla pluralitním konglomerátem farních obcí a sborů několika denominací.[69] Léta 1609-1618 představovaly krátké období vratké a vynucené náboženské tolerance. Nástup císaře Matyáše na český trůn však znamenal obnovené prosazování katolické strany. Již od konce 16. století zaznamenáváme nástup radikálních potridentských katolíků do nejvyšších zemských funkcí v čele se Zdeňkem Vojtěchem Popelem z Lobkovic, jež v roce 1599 převzal úřad nejvyššího kancléře Království českého.Jednalo se o představitele bojovné protireformační generace katolické šlechty, kteří byli odchováni jezuity a podporováni papežskou kurií a madridským dvorem. Tato španělská strana nahradila v úřadech generaci vymírajících „komprosmisních“ katolíků jakými byl například Vilém z Rožmberka.

Definitivní odstranění náboženských svobod přesto vyžadovalo radikální řešení, tím spíše, že katolíků bylo v Čechách málo. V přelomových letech konce 16. století však došlo k zásadní změně uvnitř stavovské obce – ta přestala jednat jednotně jako subjekt politického dění a začala vystupovat nejednotně na základě konfesijní příslušnosti. Současně pak dochází k nárůstu konvertitů ke katolické víře z řad českých urozených protestantů.[70] V poslední řadě se do zemské vlády na sklonku století dostali příslušníci radikálního španělsko-katolického směru. Jejich loajalita tudíž přešla od stavovské obce na panovníkovu stranu. Spojení těchto faktorů poté vyústilo ve vývoj, který přiměl českou a moravskou protestantskou

[68] Poddanská města tak z konfesijního hlediska představovala mnohem tolerantnější prostředí než města zeměpanská, u nichž proběhla vnitřní konfesionalizace mnohem dříve.

[69] Jiří JUST, *Rudolfův Majestát, Světlo a stíny náboženské svobody*, Praha 2009, s. 49.

[70] V roce 1597 například konvertoval pod vlivem jezuitů někdejší příslušník Jednoty bratrské, Vilém Slavata z Chlumu a Košumberka, aby se mohl oženit s dědičkou hradeckého dominia, Lucií Otilií z Hradce. Více viz Thomas WINKELBAUER, Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století, in: *ČČH* 98, 2000, s. 476-540.

šlechtu ke stavovskému povstání.

1.3. Rekatolizace v Čechách

Ve starší české literatuře je epocha pobělohorského období interpretována vesměs negativně v souladu s národnostními aspiracemi, počínaje druhou polovinou 19. století.[71] Situace na poli bádání o pobělohorském paradigmatu se po roce 1989 musela zásadním způsobem změnit. Úplně nesouhlasím s pesimistickými závěry profesorky Svatavy Rakové, která ve své nicméně velmi přínosné bilanční studii z roku 2001 konstatovala, že po celá devadesátá léta 20. století nedošlo k žádnému výraznému obratu ve výzkumu barokní doby, ani nedošlo k „žádoucímu odideologizování [Bílé hory a jejího dědictví]“.[72] Podle autorky se také nezačalo systematicky pracovat na tvorbě nového pobělohorského paradigmatu.[73] Domnívám se, že současní čeští přední specialisté barokních Čech, navazující na interpretaci Josefa Petráně ze sedmdesátých let 20. století[74] (Ivana Čornejová, Jiří Mikulec, Vít Vlnas, ad.) i mladší badatelé (Petr Maťa, Jiří Kubeš či Jiří Hrbek) přinesli již mnoho nových poznatků nejen do oblasti otázek proměn hospodářské a sociální struktury 17. a 18. století, ale také do problematiky dobového náboženského cítění. Aniž by se radikálně změnila interpretace stavovské porážky,[75] mnoho za poslední desetiletí vydaných sborníků, monografií a vědeckých studií svými novými badatelskými otázkami poukazuje na „překonání“ problematiky traumatických důsledků českého povstání pro český národ.

Za přelomovou událost v politickém i náboženském dění v Čechách na počátku 17. století je nicméně dosud považován neúspěch stavovského povstání zakončený bělohorskou porážkou. Samotný průběh rebelie českých pánů je v literatuře velmi dobře popsán. Přesto, dříve než přejdu k dalšímu vývoji, krátce zde zmíním zásadní rozdíl v politicko-mocenském kontextu oproti francouzskému příkladu. České země jakožto součást multiteritoriálního soustátí byly v tomto období snad ještě více než dříve silně ovlivněny politikou svých sousedních zemí pod vládou Habsburků (ať

[71] Otázce příčin a důsledků porážky českých stavů na Bílé hoře se věnovali starší historikové zejména v souvislosti s otázkou ztráty české samostatnosti. Tomáš Václav BÍLEK, *Reformace katolická neboli, Obnovení náboženství katolického v království Českém po bitvě bělohorské*, Praha, 1892. Arnošt DENIS, *Konec samostatnosti české*, Praha 1909, Hanuš OPOČENSKÝ, *Protireformace v Čechách po bitvě na Bíle hoře*, Praha 1921 a další.

[72] Svatava RAKOVÁ, Pobělohorské Temno v české historiografii 90. let: pokus o sondu do proměn historického vědomí, in: *ČČH* 99, 2001, s. 569-588.

[73] Tamtéž, s. 577.

[74] Josef PETRÁŇ, *Staroměstská exekuce*, 1. vydání, Praha 1971.

[75] Jedním z novějších příspěvků do diskuze o stavovském povstání patří kniha Jana P. KUČERY, *8.11. 1620 Bílá Hora. O potracení starobylé slávy české*, Praha 2003, v níž se autor jednoznačně staví na stranu habsbursko-katolického tábora. Autor analyzuje tehdejší počiny stavovské opozice zjednodušeně jako projev neschopnosti úzké skupiny nezodpovědných dobrodruhů.

již dědičnou či delegovanou). Právě na počátku 17. století se v každé z korunních zemí vytvořila z hlediska náboženstvo-politického i z hlediska vztahu k habsburskému dvoru jiná situace. Mocenské otázky týkající se sousedních států přitom silně ovlivňovaly vývoj v českých zemí.

V červenci 1618 přenechal císař Matyáš vládu i jednání s českými stavovskými povstalci svému mladšímu bratranci, arciknížeti Ferdinandu Štýrskému, který ve vnitrorakouských zemích prováděl úspěšně cílenou rekatolizaci již koncem 16. století. Nový císař pod silným vlivem svých rádců, zpovědníka, pátera Viléma Lamorminiho[76] či nuncia Carla Caraffy[77] byl odhodlán nejen k rychlému vojenskému řešení povstání, ale též k dlouhodobějšímu mocenskému prosazení jediné konfese v korunních zemích.

Průběh první fáze rekatolizace českých dědičných zemí měl podstatně radikálnější dopad na politicko-náboženský vývoj Čech nežli následky porážky protestantské šlechty v rámci posledních rohanských válek ve francouzském království. Nejprve v českých a moravských královských městech, po roce 1627 též v celém království došlo především k postupnému vypovězení nejdřív bratrských kněží, později též luterských a utrakvistických duchovních.[78] V roce 1624 byla do Vídně přesunuta česká dvorská kancelář a zřízeny královské protireformační komise. Na naléhání nuncia Caraffy se nařídilo, aby za měšťany nadále byli přijímáni jen katolíci. Konečně 9. dubna 1624 bylo katolictví prohlášeno císařem za v Čechách jediné povolené náboženství, což bylo stvrzeno vydáním Obnoveného zřízení zemského pro Čechy 15. května 1627 a 10. května 1628 pro Moravu.[79] Již po roce 1620 nastala také první vlna náboženské emigrace, která se zprvu dotýkala především privilegovaných vrstev obyvatelstva.[80] Postupem času však také do protestantské ciziny, zejména do Saska a po roce 1635 na území převážně Horní Lužice začali odcházet také obyčejní poddaní.[81]

---

[76] Více viz. Robert BIRELY, *Politics and Religion in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill 1981.

[77] Pavel BALCÁREK, Nuncius Caraffa a císařský dvůr ve Vídni v roce 1621, in: *Acta historica et museologica Universitatis Silesianae Opaviensis* 7, 2007, s. 103-115.

[78] Historička Eliška Čáňová shrnula hlavní rekatolizační počiny ohledně vyhnání nekatolických duchovních ze země, vytyčené pražským arcibiskupem Janem Loheliem. Eliška ČÁŇOVÁ, Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620-1671), in: *SAP* 35, 1985, s. 486-557.

[79] V souladu s náboženskými články Obnoveného zřízení zemského vydal pak císař Ferdinand 31. července 1627 – v den památky zakladatele jezuitského řádu, Ignáce z Loyoly – protireformační patent, který nařizoval české šlechtě, aby do šesti měsíců přestoupila na katolickou víru a nebo se vystěhovala ze země.

[80] Právo *ius emigrandi*, jež mělo příslušníkům měšťanstva a šlechty umožňovat odchod ze země bez ztráty majetku, bylo v praxi obcházeno a porušováno.

[81] Pro nekatolíky z Čech se zemí zaslíbenou stávala saská města Pirna, Míšeň, Annaberg, Freiberg či samotné Drážďany. Později také Neugensdorf či Neusalsa. Dalším důležitým exulantským místem se stala lužická Žitava. Čeští bratři odcházeli hlavně do Lešna. Moravští evangelíci pak do Horních Uher, kde na ně nečekala jazyková bariéra jako jinde za hranicemi.

Dodejme pro úplnost, že součástí potrestání stavovského odboje byly tři vlny pobělohorských konfiskací.[82] Lze jistě souhlasit s tvrzením Aleše Valenty, že konfiskace se staly vítězným Habsburkům mocným nástrojem. Méně pravdivé je ovšem jeho poněkud zjednodušený názor že díky konfiskacím Habsburkové „přeměnili někdejší konfesijně rozrůzněné, převážně česky mluvící panstvo, jež bylo významným mocenským činitelem, ve výhradně katolickou nedomácí velmožskou vrstvu“, zbavenou politického vlivu.[83] Například z rozprodeje uchvácených statků velmi dobře těžili Valdštejnové, Šternberkové či Martinicové, kteří nebyli rozhodně cizím rodem.

Jak v českém, tak francouzském případě měla však porážka stavovské protestantské opozice shodné prvky a podobné dlouhodobé důsledky. Texty Ediktu z Alès a Obnoveného zřízení zemského, které měly za cíl legislativně stvrdit stavovskou porážku, představovaly právní základ, z něhož se v průběhu 17. století odvíjel mocenský postup panovníka v otázce pronásledování jinověrců. Na text Obnoveného zřízení zemského navazovala celá řada dalších normativních pramenů, císařských patentů a nařízení, které kromě stvrzení panovnického absolutismu ustanovovaly též nové obrysy náboženského života v zemi. Tento vývoj byl v literatuře popsán již velmi podrobně, proto jen krátce. První, takzvaná násilná rekatolizační fáze v českých zemí byla charakterizována ustanovením reformačních komisí, dále především opakovaným vydáváním nařízení o pronásledování kněží, kazatelů a osob, jež přechovávaly tyto či jinak podezřelé jedince. Působení reformační komise z iniciativy strahovského opata Questenberga, vyvolalo rozsáhlé povstání nekatolíků ve východních Čechách. Na jaře 1628 vypukl živelný odpor nekatolických poddaných zejména na rozsáhlém dominiu Jana Rudolfa Trčky. Povstalci postupně ovládli celé opočenské panství, dobyli zámek v Novém Městě nad Metují, dále Náchod a vyzvali hradecké měšťany, aby se k nim připojili. V polovině března 1628 byla však tato rebelie potlačena vojenskou silou pod vedením Albrechta z Valdštejna a následovala řada těžkých trestů.[84] Plány povstalců byly údajně dalekosáhlé. Po dobytí Hradce Králové a Chlumce nad Cidlinou chtěli vzbouřenci táhnout až na Prahu a zajmout samotného císaře. Těžko říci, kam až by povstalecké akce došly, kdyby se na jejich stranu postavila ostatní města hradeckého kraje. Tato „kacířská“ rebelie měla čistě lidový charakter. Po přestoupení dříve utrakvisticky smýšlejícího Jana

[82] Jednalo se o tři hlavní vlny majetkových záběrů. První následovala záhy po Bílé Hoře a byla dovršena v roce 1627 po Mansfeldově tažení do Slezska a na Moravu, druhá proběhla po saském vpádu na jaře a v létě 1632 a závěrečná, po zavraždění Albrechta z Valdštejna v únoru 1634.

[83] Aleš VALENTA, *Lesk a bída barokní aristokracie*, Praha 2011, s. 14.

[84] Ze starší literatury především Antonín REZEK, Dva příspěvky k dějinám selských bouří a selského poddanství v XVII. století, in: *Věstník Královské české společnosti nauk. Třída filosoficko−historicko−filologická*, ročník 1893, Praha 1894, s. 9. Nověji například Michal HOFMAN, Ke strategii a organizaci povstání na Trčkovských panstvích roku 1628, in: *Orlické hory a Podorlicko*, 14/ 2007, s. 285-298.

Rudolfa Trčky v roce 1628 na katolictví, se již povstalci nemohli opírat o jeho pomoc. Potrestání této vzpoury a systematická rekatolizace panství postupně vytěsnily místní evangelíky do podzemí. O sto let později se však opočenští, pod vlivem pietistické naučné literatury a nauky opět probudili k náboženskému povstání.

Postupně přešly fary východočeského kraje do rukou katolických duchovních, především misionářů, kteří měli své výchozí stanice v místních řeholních domech. Byli to především jezuitské koleje v Kutné Hoře (založena 1626), Jičíně (1623) a v Hradci Králové (1636).[85] Kromě kolejí fungovaly jako menší řádové domy také jezuitské rezidence – byly založeny v Žampachu, v Žumberce, Hostinném Přímu, v Kostelci nad Orlicí v Žireči či u významného mariánského poutního místa v Chlumku u Luže.[86] Dalšími významnými řeholními aktéry byli benediktini usazení již od 13. století v Broumově a v Polici nad Metují, později servité v Králíkách (od roku 1708), kapucíni v Opočnu (od roku 1673), augustiniáni kanovníci v Havlíčkově Brodě (1674) či ve Vrchlabí (1705), piaristi v Litomyšli (1641) a Rychnově nad Kněžnou (1714), atd. Vedle jezuitů, to byli především pražští a olomoučtí kapucíni, kteří se nejvíce angažovali při postupu rekatolizace. Úspěch obou řádů je nutné přisoudit také tomu, že se jejich příslušníci v české provincii rekrutovali již z místních poměrů nebo se naučili českému jazyku, takže mohli efektivně působit v rámci katechetické výchovy na česky mluvící evangelické obyvatelstvo.

Protireformační komise věřily, že důsledným oddělením farníků od teologicky vzdělané a řádně ordinované vrstvy duchovních se evangelictví v českých zemích podaří bezpečně vyhladit. Tento předpoklad ovšem zcela nevyšel a to nejen proto, že do Čech tajně docházeli kazatelé z ciziny. Jak v jedné ze svých studií uvedl Martin Wernisch, důvodem přežívání protestantismu i bez vlastních duchovních byla také „*dostatečná vnímavost a oddanost posluchačů v houštinách.*“[87] Autor se domnívá, že ordinované kazatele v případně nutnosti zastupovali žáci, respektive laikové, kteří si jejich učení a zvěst spásy osvojili natolik, že ji byli schopni předávat dál. Existoval však také další pragmatický důvod. Byly to především vojenské kampaně třicetileté války a protestantští držitelé mnoha východočeských panství, kteří brzdili zdejší rekatolizaci až do čtyřicátých let 17. století.[88] Například Karlu staršímu ze Žerotína

[85] Kromě dosud nepřekonané studie Ivany ČORNEJOVÉ, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, 2. vydání, Praha 2002, poslouží též sborník ze sympózia konaného v souvislosti se 450-letým výročím příchodu jezuitů do Čech. Jan HOJDA (ed.), *Jezuité ve východních Čechách,* Hradec Králové 2009.

[86] Residence v Kostelci nad Orlicí byla spravována kolejí na Novém Městě Pražském a residence v Žireči správně patřila koleji ve Vídni.

[87] Martin WERNISCH, Proměna českého evangelictví v pobělohorském období, in: Olga FEJTOVÁ – Václav LEDVINKA – Jiří PEŠEK – Vít VLNAS, *Barokní Praha - barokní Čechie 1620-1740,* Praha 2001, s. 437.

[88] O stále velkém počtu nekatolických měšťanů a šlechticů v zemi vypovídají mimoděk neustále opakovaně vydávané patenty proti nežádoucím navrátilcům do vlasti (1635, 1637, 1639, 1640, 1641, 1642, 1644, 1647). Ve válečné době proti nim stát zkrátka nebyl schopen účinně zasáhnout.

se podařilo po celá dvacátá a třicátá léta 17. století udržet českobratrský charakter svého brandýského panství.[89]

Přes úsilí pražského arcibiskupa Arnošta Vojtěcha z Harrachu se nepodařilo rychle nahradit a vybudovat místo předbělohorské evangelické farní sítě řádně fungující katolickou farní správu a zajistit věřícím dostatečnou pastorační péči.[90] Mše svaté byly v rámci příliš rozsáhlého pražského arcibiskupství konány nepravidelně, neboť kněží sloužili v mnoha případech každou neděli v jiné z četných farností, které měli pod svou správou. To dále usnadňovalo laxní přístup v křtění nově narozených dětí a jejich zapisování do katolických matrik. Ve filiálních kostelech se bohoslužby často konaly jen v den svátku patrona, jemuž byly zasvěceny.[91] Nebylo tedy výjimečné, že noví duchovní správci, zaneprázdnění starostmi se křty, oddavky, zaopatřováním umírajících, pohřby a bohoslužbami v rozsáhlém pastoračním obvodu neměli již čas na odhalování nekatolíků. Často proto uváděli, že na jejich území žádní nejsou. Jelikož tajní evangelíci sami neměli zájem na svém vyzrazení, účastnili se v katolickém kostele povinné velikonoční zpovědi a přijímání. Většina se časem alespoň navenek přizpůsobila, zejména z důvodu možnosti udržení si svého majetku a postavení.

Kromě nepřítomnosti protestantských duchovních, postihlo evangelíky silně také odebrání jejich kostelů, tedy míst kolektivní liturgické praxe, která napomáhala upevňování jejich konfesijní identity. Tato studie se zaměřuje na venkovské obyvatelstvo východních Čech. Problematika obranných strategií městského obyvatelstva vůči násilné rekatolizaci první poloviny 17. století však pochopitelně souvisela s životem na venkově. V některých případech totiž města „podzemní život“ evangelíků dynamizovala, postupně však převážila jejich disciplinačně-kontrolní role, plynoucí z přítomnosti řeholních domů. I když ponecháme stranou specifickou epizodu půlroční okupace Prahy saskými vojsky, kdy se nejen v Praze, ale i v mnoha jiných obsazených městech konaly veřejná protestantská kázání, lokální výzkumy posledních let ukazují, že plošná rekatolizace královských či věnných měst narážela na jistou autonomii v otázce patronátního práva. To umožňovalo nedávno konvertovaným protestantům jisté kompromisy například v otázce dodržování katolických ceremonií a svátků.[92] Absence relevantního komparativního výzkumu prozatím

[89] Po vyhnání bratří do exilu, byly polské sbory ještě nějaký čas podporovány z výnosů brandýského panství. Tomáš KNOZ, *Državy Karla Staršího ze Žerotína po Bílé Hoře. Osoby příběhy, struktury*, Brno 2001.

[90] Podle zprávy sestavené r. 1641 kardinálem Harrachem zbývalo v Čechách z původního předhusitského počtu 2303 farních kostelů jen 1000. Z toho byla ještě polovina opuštěných. Jeden farář zastával 6-7 far. Eduard MAUR, Problémy farní organizace pobělohorských Čech, in: Zdeňka HLEDÍKOVÁ (ed.), *Traditio et Cultus*, Praha 1993, s. 164. Významnou církevněsprávní reformou bylo rozdělení pražského arcibiskupství v letech 1630-1631 na vikariáty, které se staly důležitým spojovacím článkem mezi jednotlivými faráři a konzistoří.

[91] E. MAUR, Problémy farní organizace, s. 163-176;

[92] Olga Fejtová poukázala v jedné své studii na dlouholeté spory Nového města pražského

bohužel neposkytuje uspokojivý materiál pro vyvozování obecnějších závěrů.[93]

Sotva vstoupily v platnost smlouvy vestfálského míru a země byla zbavena cizích vojsk, byl 1. února 1650 vydán nový císařský protireformační patent. Evangelíci byli znovu postaveni před volbu změnit vyznání nebo opustit svou vlast. Vrchnosti byly vyzvány, aby se postaraly o upřímné konverze svých poddaných. Od počátku 50. let 17. století začala tak nová fáze rekatolizace, která postihla již druhou pobělohorskou generaci českých a moravských nekatolíků. Již na konci září 1649 byly z podnětu kardinála Harracha a Jana Caramuela z Lobkovic, tehdejšího opata emauzského kláštera, vydány dva protireformační dekrety potvrzující vypovězení tajných nekatolických kazatelů ze země.[94] Všem poddaným Čech a Moravy bylo dále vyhrožováno trestem vězení, konfiskacemi až ztrátou hrdla, nepřihlásí-li se do třech neděl ke katolictví. V únoru 1650 následoval třetí protireformační dekret stíhající poddané za pomáhání nekatolickým duchovním. Série těchto zostřených protireformačních opatření vyvolala na mnoha panstvích vlnu zbíhání z gruntů. Proto byla již v roce 1651 obnovena protireformační komise nejdříve v hradeckém kraji, která měla přimět k poslušnosti poddané Opočenska a Novoměstska. Do oblasti Podorlicka byli zároveň vysláni jezuité. Většina obyvatel pod nátlakem skutečně přijala katolictví.

Jezuité vedli obvykle misie na základě pozvání pána, jehož poddaní nechtěli přijmout katolictví. Těchto panství bylo ve východních Čechách více než dost. Přičemž jezuité odcházeli do krajů na venkovské misie zejména během velikonočních a ostatních svátků, aby doplňovali chybějící kněží a umožnili věřícím prožít mši svatou. Misionáře si například na své náchodské panství v roce 1650 vyžádal Ottavio Piccolomini, neboť většina z jeho 7000 poddaných stále zůstávala v kacířském bludu.[95] V druhé polovině století se záměr katolických hodnostářů obrátil směrem k pravidelné kontrole svátosti svaté zpovědi formou zpovědních cedulí a celoplošného seznamu obyvatel podle víry. Potvrdily se přitom obavy kapucína Valeriána Magniho, jenž již ve dvacátých letech pochyboval o tom, že nedobrovolně obrácení lidé se stanou upřímnými katolíky. Ukázalo se, že útěky z panství nijak neutichají, přičemž zběhlí poddaní představují velmi důležitou spojnici mezi domácími evangelíky a protestantskými, zejména luterskými kazateli

---

s pražským arcibiskupstvím trvající až do 70. let 17. století, jež se týkaly značné autonomie pražského souměstí v otázce patronátního práva. Olga FEJTOVÁ, Rekatolizace v městech pražských v době pobělohorské-úspěch nebo fiasko?. Příspěvek k důsledkům pobělohorské rekatolizace na Novém Městě pražském in: *Barokní Praha - barokní Čechie*, s. 464an.

[93] Problematizaci rekatolizace městského obyvatelstva Čech v prvních desetiletích po Bíle Hoře se věnují například Marek Ďurčanský, Ondřej Jakubec či Pavla Jirková a především Tomáš Malý.

[94] Alessandro CATALANO, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598-1667) a protireformace v Čechách*, Praha 2008, s. 111.

[95] Jan PRIHARA, Působení jezuitů ve východních Čechách v 17. a 18. století, in: Jan HOJDA a kol., *Jezuité ve východních Čechách*, Hradec Králové 2009, s. 27.

a emisary za hranicemi.[96] Před soudy se v té době objevovaly také případy krádeží v kostelech, hanobení obrazů svatých, znesvěcování hostií a dále kauzy s osobami, které obchodovaly s falešnými zpovědními cedulkami. Také například konzumace masa v pátek či v době půstu naznačovalo, kdo byl oddán nekatolictví. Výsledky vizitací prováděných v šedesátých letech vykazovaly zejména ve východních Čechách neuspokojivé výsledky.[97] Bylo to mimo jiné proto, že kvůli plnému vytížení duchovních správců běžnou pastorační činností, nebylo na území velké části far východních Čech, přikračováno k rozsáhlejšímu vyhledávání a potlačování tajných nekatolíků až do doby, kdy se v této věci opět více angažoval stát za vlády císaře Karla VI. Eduard Maur v této souvislosti zdůraznil, že na konci 17. století sice české země pokrývaly výstavné barokní kostely vynikající umělecké úrovně, ve značné části z nich se však nadále konaly bohoslužby jen několik dní v roce, zatímco k farnímu kostelu s pravidelnými bohoslužbami měli farníci ze vzdálenějších vsí deset i více kilometrů.[98] Nejhorší stav přitom vládl v krajích východních Čech – v Boleslavsku, Chrudimsku a Královéhradecku. V jižní Francii, farnost naopak často splývala s každou jednou vesnicí, maximálně zahrnovala osady k ní přináležející. Ve francouzském Midi byla tudíž typická spíše relativně řídká síť lidnatých vsí.

Po úspěšném obrácení na katolictví větších českých a moravských měst však katolictví přetrvávalo dál na venkově. Represe státních úřadů navíc vedly ještě v polovině 17. století k občasným lokálním povstáním jako například na Broumovsku, na Čáslavsku či v boleslavském kraji. Naopak jezuité se až na výjimky snažili vést katolické misie bez násilné pomoci armády.[99] Proti užívání vojska byla drtivá většina členů řádu, ale také například kapucíni a sám kardinál Harrach. Po třicetileté válce nicméně přitvrdily zásahy ze strany jezuitů při odnímání dětí či odlučování manželů.[100] Leopold I. však nebyl zastáncem tvrdých represivních zákonů proti nekatolíkům. Podle něho se mělo postupovat dobrou katechezí a důslednou duchovní správou. Pastorace byla vedena systematickým vzděláváním

[96] Šlo především o útěky do Lužice a Slezska. Pokud se evangelíci vydali dále, například do Braniborska nebo Nizozemí, nejpozději ve třetí generaci splynuly s domácím prostředím a většinou nevytvořili uzavřené krajanské komunity, tak jak k tomu docházelo později v 18. století. Problematice exilu je zasvěcen sborník Lenky BOBKOVÉ – Michaely HRUBÉ (edd.), *Víra nebo vlast. Exil v českých dějinách ranného novověku*, Ústí nad Labem 2001.

[97] Od sedmdesátých let 17. století začali být faráři pověřováni, aby každoročně zajišťovali soupisy heretiků ze svých farností. Naopak v posledním desetiletí 17. století a za vlády císaře Josefa I. pokračovalo prosazování rekatolizace ve stereotypních požadavcích ohledně kontroly vykonaných zpovědí. Zájem se přesouval směrem k sociální disciplinaci obyvatel.

[98] E. MAUR, Problém farní organizace, s. 165. Na základě studia duchovenských fasí tereziánského katastru z roku 1713, došel Maur k výpočtu 1482 duší, tj. věřících starších 12 let na jednoho faráře v Čechách.

[99] Například na Opočensku a také na Náchodsku však Adam Kravařský v polovině 17. století násilně nutil poddané ke katolictví za pomocí dragounů a mušketýrů. Gustav Adolf SKALSKÝ, *Z dějin české emigrace*, Chotěboř 1911, s. 26.

[100] J. PRIHARA, Působení jezuitů ve východních Čechách, s. 25.

v katechismu a výchovou mládeže s důrazem na svátostný život všech věřících. Barokní zbožnost kladla důraz na časté přijímání svátostí, zvláště svátosti smíření a svátosti oltářní. Tridentský koncil totiž chápal tyto dvě svátosti jako účinný lék proti hříchu. Účast na mši svaté měl pro barokního člověka význam klanění se Kristu ve svátosti. To se však evangelíkům příčilo s odvoláním na kritiku Písma vůči modloslužbě. Reformovaní tudíž často odmítali modlitby k růženci a k Andělům. Členové Tovaryšstva Ježíšova se však v mnoha ohledech uměli přizpůsobit nepříznivé situaci. Často například kázali nejen v kostelech, ale také tam, kde chyběly, například na volných prostranstvích a v hospodách, kde rozmlouvali o víře i o prostém životě s tamními usedlíky.

Podstatnou součástí rekatolizačních snah bylo systematické vyhledávání nekatolické literatury. Roku 1642 dostali jezuité za úkol provádět cenzuru knih a následné zabavování zakázaných titulů. Stále více badatelů ovšem poukazuje, že i P. Antonín Koniáš vynikal askezí a obětavou prací misionáře, zcela také neodpovídá jeho obraz úhlavního nepřítele nekatolických knih.[101] Každou novou knihu s níž se potkal, nejprve důsledně prostudoval.

Evangelíci byli ve svém přesvědčení podporováni především nekatolickými duchovními, kteří do Čech pronikali zejména z příhraničních oblastí. Velmi zásadní roli hrálo sousedství Horních Uher. Evangelíci českých zemí udržovali intenzivní kontakty s místními protestanty již v předbělohorském období. Exulanti, kteří se rozhodli pro odchod z Čech a Moravy zde nemuseli zápasit s jazykovou odlišností cizího prostředí. Rozvinuli zde velmi početnou a především žánrově velmi diferenciovanou literární činnost. Útočištěm exulantů se stala zejména města západního Slovenska, ležící nedaleko moravsko-slezské hranice – Skalica, Senica, Trenčín, Žilina aj. Pro jednotu bratrskou byl klíčovým centrem Púchov, kde fungovala bratrská tiskárna. Významným ochráncem českých emigrantů se například stal trenčínský a liptovský župan, hrabě Jiří Illésházy, na jehož panstvích se od 30. a 40. let 17. století usazovaly skupiny luteránských exulantů z Moravy, Slezska a z východních Čech. Byli mezi nimi také významní literáti.[102]

Dalším významným azylem exulantů bylo Slezsko. Po skončení třicetileté

[101] Za revidovaný pohled na problematiku Koniášova působení vděčíme především možnosti přístupu do centrálního jezuitského archivu v Římě – Archivum Romanum Societatis Iesu. Největší zásluhy v poznání Koniášova života a díla patří již zesnulému bohemistovi Alexandru Stichovi. Mezi jeho následovateli poukázal zejména historik Martin Svatoš na fakt, že Koniáš byl poměrně slušným literátem a psal nejen česky, ale i německy a latinsky. Byl člověkem, který duchovní hodnoty stavěl vysoko nad vlastní pohodlí a prospěch. Co se týče pálení knih, jeho jednání lze pochopit, jen když se pokusíme vcítit do doby, ve které žil.

[102] Už od roku 1626 působil v Trenčíně v Kutné Hoře narozený kazatel Jakub Jakobeus, autor latinské poezie v duchu pozdního humanismu, jež byla obohacena o prvky silného vlasteneckého cítění. V Trenčíně vycházely spisy českých autorů známých již z předbělohorského literárního života, např. Havla Želanského nebo Sixta Močidlanského. Početně významnou část produkce trenčínské tiskárny představovala pohřební kázání.

války zde došlo k vystavení tří tzv. *mírových kostelů* (*Friedenskirchen*) ve Svídnici, Hlohově a Javoru.[103] Ty se pravidelně stávaly cílem návštěv českých evangelíků z pohraničních oblastí východních Čech a severní Moravy. Kostely nemohly však postačovat ani potřebám početných slezských luteránů, natož pak českým nekatolíkům. V důsledku altranstädské konvence podepsané roku 1707 mezi švédským králem Karlem XII. a císařem Josefem I. vznikly další „kostely milosti“,[104] z nichž nejdůležitější se nacházel v hornoslezském Těšíně. Při těšínském chrámě se navíc rozvinula činnost exulantských, česky hovořících luterských kazatelů. Mezi nimi již dříve vynikali především Adam Plintovic (kolem 1620-1670), slovenský básník, skladatel a varhaník, jenž byl autorem protestantské duchovní lyriky a polyfonních skladeb či Kašpar Motěšický (1651-1689),[105] autor oblíbených modliteb s názvem *Ruční knížka*. Tato Motěšického kniha v sobě sdružovala nejen modlitby, ale též písně určené pro každodenní duchovní život nejširších vrstev. Byla proto intenzivně pašována do českých zemí, máme důkazy o její široké oblibě a také o jejím nebývalém rozšíření mezi evangelíky ve Slezsku a na severní Moravě.[106]

Specifická kulturní a náboženská situace Slezska a zvláště Těšínska, kde vládla atmosféra plná duchovního napětí, entusiasmu i apokalyptických očekávání, podnítila skutečně osobitou literární činnost. Nejznámější postavou tohoto okruhu byl bezesporu Jiří Třanovský, autor proslulého kancionálu *Cithara sanctorum*, který byl zřejmě vedle bible kralické nejvlivnější knihou pobělohorského exilu.

1.4. Od založení královéhradeckého biskupství do episkopátu Jana Tobiáše Beckera

Přestože katolická církev a především pražské arcibiskupství trpěly po roce 1620 dramatickou finanční situací, byly již na počátku třicátých letech rozpracovány konkrétnější plány na založení nových biskupství.[107] Z důvodů válečných událostí

[103] Blíže například Joachim BAHLKE, Religion und Politik in Schlesien. Konfessionspolitische Strukturen unter österreichischer und prussischer Herrschaft (1680-1800) in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 134, 1998, s. 33-57.

[104] Konvencí byla vyhlášena ochrana slezských evangelických věřících i duchovenstva. Dolnoslezští protestanti získali zpět 125 kostelů a tři konzistoře, zatímco jejich souvěrcům v Horním Slezsku se dostalo práva soukromých bohoslužeb. Na kostely milosti se skládali protestanti z celé říše, z Nizozemí, z Anglie a Skandinávie. Musely však stát mimo město i městské hradby.

[105] Motěšický v sedmdesátých letech 18. století též působil jako kazatel u velké české komunity v lužické Žitavě. Podnikal časté tajné návštěvy na české území a pronikal až do Prahy, kde využíval ke svým kázáním se svátosti večeře Páně především okolních vinic. Antonín PODLAHA, *Dějiny diecéze pražské od konce století XVII. do počátku století XIX.*, 1. díl, Praha, 1917, s. 123.

[106] Blíže Jan MALURA – Pavel KOSEK (edd.), *Čistý plamen lásky. Výběr z písní pobělohorských exulantů ze Slezska,* Olomouc 2004.

[107] Vitální potřebou bylo dále především založení arcibiskupského semináře pro výuku nového kléru. K jeho založení došlo roku 1631 v Praze v bývalém královském dvoře.

a kvůli nedostatečnosti příjmů ze solní pokladny však byly plány více jak o dvě desetiletí odloženy. Královéhradecké biskupství bylo nakonec ustanoveno až papežskou listinou Alexandra VII., 10. listopadu 1664.[108] Prvním biskupem byl jmenován Matouš Ferdinand Sobek z Bílenberka, opat staroměstského benediktinského kláštera. Biskup Sobek z Bílenberka znal dobře východočeský kraj i tamější poměry. Ačkoli se narodil v Rajhradě, vystudoval nižší latinskou školu v Broumově, kde se po svém vysvěcení stal řádovým bratrem u místních benediktinů. Ve čtyřicátých letech pak působil jako převor broumovského domu. Jeho úkolem v novém biskupském úřadě bylo především založení a obnova osiřelých katolických far, vystavení nového biskupského semináře,[109] tedy zajištění hlavních podmínek vedoucích k upevnění katolické víry u evangelických obyvatel východočeského kraje.[110] Nově založená diecéze byla rozdělena na 9 vikariátů. Tak byl položen základ nové církevní instituce, která se společně s řádovými domy východních Čech významně podílela na rekatolizačním procesu v poslední třetině 17. a během 18. století.

Poslední třetina 17. století představuje v oblasti náboženských dějin nekatolického obyvatelstva v Čechách historiografickou mezeru. Většina starších katolických autorů (A. Podlaha, T. V. Bílek) soustředila svou pozornost především na první dvě třetiny 17. století, tedy na militantní fázi rekatolizace. Protestantsky orientovaní autoři se spíše zaměřili na problematiku náboženského exilu a konfesijně-politických dějin třicetileté války (A. Gindely, A. Rezek, R. Říčan). Podobnou tendenci shledáváme i u současných historiků (I. Čornejová, L. Bobková, V. Urbánek, atd.). Zájem historiků o dějiny českých evangelíků se znovu objevuje až pro studium vývoje událostí v 18. století a 19. století. Přesto se někteří současní badatelé pokusili o dílčí exkurzy a přesahy do konce sedmnáctého století, které se jeví jako dosti klíčový moment pro následující vývoj. Na tomto místě si dovolím uvést jen základní rysy vývoje, tak jak jsou prezentovány soudobou českou či zahraniční historiografií.

Dle závěrů francouzské badatelky Marie-Elizabeth Ducreux, přežívali tajní nekatolíci dál v Čechách, tu více roztroušeni, tu v silnějším kolektivním soužití, posilněni návštěvami tajných kazatelů z ciziny a zejména četbou evangelické literatury. Jejich podzemní existence a formální účast na většině katolických

[108] Již 8. března 1656 nechal arcibiskup Arnošt z Harrachu zakoupit ze solní pokladny panství Chrást u Chrudimi od Anny Eusebie, hraběnky z Harrachu za 80 000 zlatých rýnských pro příštího biskupa. Panství se mělo stát základním zdrojem příjmů biskupství. Později byl přikoupen statek Skály. Jeroným Jan Nepomucký SOLAŘ, *Dějepis Hradce Králové n. Labem a biskupství hradeckého*, Hradec Králové, 1870, s. 318.

[109] Ten byl však založen až roku 1710 Bílenberkovým následovníkem, 5. královéhradeckým biskupem Tobiášem Janem Beckerem.

[110] Ani královéhradecký biskupský stolec však neměl být Bílenberkovým definitivním místem. Po smrti kardinála Harracha (1667) a krátce na to jeho nástupce hraběte Libštejnského z Kolovrat (1668) byl jmenován Matouš Ferdinand Sobek pražským arcibiskupem.

rituálech usnadňovali jejich přežití. Stále ještě nedostatečný dohled a kontrola ze strany kléru a vrchnosti vedly k tomu, že jednotliví aktéři nebyli schopni přesněji lokalizovat a tedy potírat kacíře, ve svých zprávách je tedy konjunkturálně zveličili nebo naopak prakticky popřeli.[111] Podle úvah Zdeňka R. Nešpora nešlo přitom o nějaké rozsáhlejší hnutí odporu, ale spíše jen o některé rodiny, nebo části vesnic, které skrytě vyznávaly vlastní náboženské přesvědčení.[112] Autor se též domnívá, že se tehdejší nekatolíci příliš nestranili svých katolických sousedů. I já s touto domněnkou souhlasím. Myslím, že kromě výjimečných případů blasfémií, svatokrádeží či hanobení svatých nebo ostentativní neúctě k nejsvětější svátosti oltářní totiž nebylo důvodu, aby mezi oběma komunitami docházelo k nějakým navenek se projevujícím sporům. Tajní evangelíci svou víru uchovávali v rámci domácího kultu, respektive díky četbě tajných knih a pravděpodobně docházelo k občasným schůzkám se zpěvy. Tím své katolické sousedy nijak neohrožovali. Je také velmi pravděpodobné, že docházelo ke smíšeným sňatkům a tedy k vzájemným konverzím manželů ať již k protestantské víře předků či ke katolictví. Ať již z důvodu torzovitosti zachovalých pramenů či kvůli badatelským prioritám, chybí v české historiografii ucelený pramenný výzkum přelomového období konce 17. století, jak pro centrální pražské fondy tak pro regionální církevní fondy. Je nutné vyčkat jejich prostudování k dotvoření si jistějšího obrazu tehdejších vzájemných konfesijních poměrů. Domnívám se nicméně, že nové výzkumy zásadně nepozmění výše nastíněnou interpretační linii.

Zdá se, že čím vzácnější se stávaly návštěvy ordinovaných kazatelů v Čechách a na Moravě, tím více se evangelíci různých reformačních směrů sbližovali. Scházeli se ve sklepích, lesích, mlýnech či vinohradech ke společným bohoslužbám a k Večeři Páně. Mezi tajnými kazateli, kteří pravidelně přicházeli evangelíkům ve východních Čechách vysluhovat Večeři Páně pod obojí způsobou vynikal před rokem 1700 například Václav Trojan, původem z čáslavského kraje.[113] Již na sklonku 17. století přebírali místo ordinovaných kazatelů iniciativu ve vedení evangelických společenství laici. Zatím stále zůstává nedostatečně objasněnou otázkou, zda tito služebníci také posluhovali svátostmi. Osobně se domnívám, že kromě křtů, jenž nechávali evangelíci z obavy před snadným prozrazením vykonávat katolické faráře, docházelo, byť spíše ojediněle k vysluhování Večeře Páně a také k poskytování svátosti smíření z rukou neordinovaných laiků, sečtělých v Písmu.

Ve skutečnosti, až do podepsání vestfálského míru, ale i později, nejméně do 70. let 17. století, věřili čeští a moravští nekatolíci ve zvrat situace a návrat protestantských duchovních do vlasti. Velmi důsledně proto lpěli na požadavku litur-

[111] Marie-Elisabeth DUCREUX, Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách v 18. století, in: *Literární archiv*, ročník 27, 1994, s. 62

[112] Zdeněk R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 15.

[113] Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Stručně o pobělohorských exulantech*, Praha 2005, s. 21.

gických výkonů prováděných ordinovanými knězi.[114] Nejpozději kolem roku 1670 si však i ti nejzatvrzelejší „akatolíci“ definitivně začali připouštět, že budou muset tajně odolávat dlouhodobému pronásledování a nevěřili již v restituci někdejších poměrů. Nezbývalo jim než v případě nutnosti akceptovat úkony prováděné laiky. Zdá se, že kazatele zastoupili žáci, kteří si učení predikantů a jejich zvěst spásy osvojili natolik, že ji byli schopni předávat dál. Tento fakt bezpochyby souvisí také s mírou gramotnosti u potomků evangelíků. Pochopitelně je třeba větší střídmosti než jakou projevovala starší protestantská historiografie tíhnoucí až k apriorní tezi o evangelické sečtělosti v protikladu ke katolickému analfabetismu, alespoň u venkovského lidu.[115] Tato teze však také nemůže být obrácena zela naopak, jak mimo jiné dokládají erudované studie Edity Štěříkové či Marie Elisabeth Ducreux, které zdůrazňují dobrou znalost Písma českých evangelíků.

Jakkoli tajní kacíři stále představovali palčivý a živý problém v oblasti středních, východních a severovýchodních Čech, vstup královéhradeckého biskupství do nového století zaznamenal také výrazný posun v úspěšnosti potírání skryté hereze. Ke konci sedmdesátých let 17. století byla v podstatě dokončena reforma či obnova katolické církevní správy, i ve východních Čechách vzrostl podíl světských duchovních ve farách. Školství bylo nejvyšší zárukou rekatolizace, neboť mládež od dětství již vyučovaná v katolictví neměla důvod vzdorovat. Při většině far se tudíž zřizovaly školy, v nichž se kromě základů gramotnosti vyučoval katechismus. O tom, jak byla rekatolizace úspěšná svědčí také události roku 1680. Během poddanských nepokojů, které vypukly na řadě českých panství, se prakticky neobjevilo nepřátelství vůči katolické církvi a jejím institucím.[116] Tajní nekatolíci, kteří se bezpochyby mezi sedláky nespokojenými s vysokým robotním zatížením, vyskytovali, nebyli schopni rozdmýchat v dané chvíli náboženskou revoltu.

Podmínky tohoto úspěchu umožnilo mimo jiné jmenování nového, v pořadí již pátého biskupa královéhradecké diecéze. Dne 24. listopadu 1701 jmenoval císař Leopold I. do nového úřadu Tobiáše Jan Beckera, rodáka z Králíků. Během svého episkopátu se mu podařilo vyřešit finanční situaci biskupství. Pustil se rovněž do stavební činnosti: v Hradci Králové vybudoval biskupskou rezidenci na Velkém

[114] Českomoravští evangelíci, kdykoliv dostali příležitost formulovat, co vlastně žádají, udržovali požadavek na svobodné bohoslužby vedené řádně ordinovanými kněžími a obnovení regulérní farní správy. Tak byl v květnu 1710 dopaden na kunštátském panství slepý žebrák Jiří Novák z Krouny. Byl u něho nalezen dopis, v němž bylo pojednáno o schůzce nekatolíků se švédským králem Karlem XII. ve Vratislavy, v kterém se mimo jiné psalo: „*že na to ve Vratislavy [posel] očekává z poručení krále švejdského, z kterékoli by země lidé žádali kostely při evangelickým učení s věrnýma kazateli míti*“ citováno dle Ilja BURIAN – Jiří MELMUK – Eva MELMUKOVÁ-ŠASECÍ (eds.), *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, I., Praha 1995, s. 16.

[115] Například také Ilja BURIAN, Die Gegenreformation in den tschechischen Ländern, in: *Jahrbuch des Gessellschaft für Geschichte des Protestanismus in Österreich*, 106, 1990, s. 19-61, zde s. 36.

[116] Jaroslav ČECHURA, *Selská rebelie roku 1680*, Praha 2001, s. 276.

náměstí, biskupský kněžský seminář a kanovnické domy v sousedství katedrály. Dne 12. dubna 1710 položil základní kámen nového kostela Nejsvětější Trojice v Chrasti u Chrudimi.

Biskup Becker se také snažil finančně a ideově podporovat formy barokní zbožnosti. Roku 1708 založil při katedrálním chrámu Svatého Ducha v Hradci Králové bratrstvo Nejsvětějšího Těla Božího, pro které vlastnoručně sepsal pravidla a sjednal v Římě u papeže Klementa XI. odpustky. Byl také velkým podporovatelem mariánského kultu. Již roku 1695 vystavěl poutní kostel Pany Marie na tehdejší Lysé hoře a věnoval mu milostný obraz Panny Marie. Nové poutní místo dostalo nové jméno – Hora Matky Boží. V roce 1710 byla dokončena další stavba – klášter na Mariánském kopci u Králík, jenž poté sloužil řádu servitů. Za jeho episkopátu docházelo k rozvoji procesí a jiných církevnících slavností. Zdá se, že byla upuštěno od nejtvrdších hrdelních trestů proti kacířům. Mezi nejběžnější tresty patřilo vězení, obecní práce, finanční či voskové pokuty a veřejná pokání v kostelech.

Mnoho východočeských poddaných přesto nadále zůstávalo v bludu. Připomeňme, že navzdory všem snahách arcibiskupa i královéhradeckého biskupa, zůstávala intelektuální úroveň řady katolických farářů nepřesvědčující. Mnozí ze světských kněží nevlastnili kromě Písma svátého žádnou jinou knihu a o výši jejich morální úrovně (problémy s opilstvím či konkubínami) a jejich kázání si netřeba dělat přílišné iluze. To napomáhalo tajným emisarům v jejich agitaci. Podporou jim jako vždy byla blízkost hranice a především nové příznivější okolnosti, k nimž došlo na počátku století ve Slezsku. Při uzavírání smlouvy v Altranstädtu byl císař Josef I. donucen švédským králem Karlem XII. obnovit svobodné vyznání augsburské konfese ve slezských knížectvích, schválit restituci bývalých luterských kostelů a schválit i výstavbu nových. V poslední řadě to byli majitelé panství samotní a jejich úředníci, kteří liknavě stíhali herezi na svých statcích, především z obav zbíhání svých poddaných z gruntů, především z důvodu jejich specifických řemeslných dovedností.[117]

[117] Liknavost se především vztahovala na luterské, německy hovořící horníky v Krušných horách či dřevorubce v Krkonoších. Jiří WOLF, Katolické misie u luteránů ve východní části Krušných hor mezi lety 1660-1730, in: Z.R. Nešpor, *Čeští nekatolíci*, s. 228. Podobné případy liknavosti ze strany vrchnosti se vyskytovaly v 18. století například na panství Horní Litvínov, kde hrabě Jan Josef z Valdštejna v roce 1715 založil soukenickou manufakturu či na potštejnském panství na Rychnovsku, kde slezský hrabě Jan Ludvík Harbuval Chamaré založil roku 1747 plátenickou manufakturu. V tomto případě byli na panstvích tolerováni nekatoličtí cizinci, kteří na pozvání působili zejména v rozvíjejících se místních textilních podnicích.

1.5. Rostoucí nátlak francouzského dvora a nezadržitelný úpadek languedockých hugenotských sborů

Konec rohanských válek byl stejně jako v případě českého stavovského povstání zpečetěn vydáním legislativního textu, jenž předznamenával definitivní prosazení absolutistické moci v království a politickou porážku protestantské strany. Edikt z Alès, vydaný 28. června 1629 byl určen jen protestantům, nikoli všem poddaným, jak také napovídá jeho název – „omilostňující edikt" (*Edit de grâce*).[118] Na důkaz porážky musela všechna protestantská města zbořit své hradby, hugenoti ztratili všechny své vojenské pevnosti (*places de sûreté*). Odbojná šlechta měla okamžitě zastavit veškerý ozbrojený odpor a přísahat králi věrnost. Edikt především zrušil privilegium politických sněmů a shromáždění protestantů, které doposud zosobňovaly politickou moc reformovaných. Reformovaní přestali prakticky existovat jako privilegovaný stav v království. „Protestantskou politickou stranu" (*parti huguenot)*, jež byla doposud personifikována reformními šlechtici a jejich provinčními garnizónami po roce 1628 nahradily a zastoupily jednotlivé sbory, respektive jejich pastoři a synody. S vidinou společenského vzestupu u dvora a vlastního obohacení přestoupila totiž nemalá část reformované šlechty v následujících letech po míru z Alais dobrovolně ke katolictví.[119] Francie přišla o své reformované *princes de sang*: Rohan zemřel v roce 1628. Soubise skonal v exilu v roce 1641, roku 1668 konvertoval ke katolictví Henri vikomt de Turenne (1611-1675), který již od roku 1643 působil ve službách krále jako maršál. Skrze tyto konverze došlo k zásadní změně prezentace hugenotů na veřejnosti. Jejich dřívější privilegia museli po roce 1629 hájit především pastoři či právníci. Reformované obyvatelstvo navíc k tomuto datu představovalo asi jen 6 % z celkového počtu tehdejších obyvatel Francie.[120] Tento fakt byl zásadním handicapem, tím spíše, že vzrůstaly počty konvertitů ke katolictví i mezi obyčejnými poddanými.

Text z roku 1629 potvrdil hugenotům svobodu víry a její veřejné vyznávání. V Montauban, v Nîmes, v Castres i v mnoha dalších protestantských městech však panovník násilně obnovil katolický kult. Dále bylo rozhodnuto, že protestanti se musí napříště finančně spolupodílet na fungování katolických institucí. Období třicátých a čtyřicátých let 17. století přineslo dvě zásadní změny ve vývoji protes-

[118] Novodobé ediční zpracování textu bylo zpřístupněno v publikaci Catherine BERGAL – Antoine DURLEMAN, *Protestantisme et libertés en France au XVIIe siècle. De l'édit de Nantes à sa Révocation, 1598-1685*, Paris 1985, s. 120-123.

[119] Elisabeth LABROUSSE, *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris 1990, s. 17

[120] Podle pečlivých badatelských sond pastora Samuela Mours žilo tehdy ve Francii 1 200 000 hugenotů. Samuel MOURS, *Le protestantisme francais au XVIIe siècle*, Paris 1967, 1. díl, s. 161.

tantské komunity v Languedoku, stejně jako ve zbytku království. Především byla vydána řada královských nařízení či výnosů parlamentů, které omezovaly nejrůznější sféry náboženského, ale i civilního života protestantů v království. Francouzská historiografie užívá pro vylíčení této série změn v ústavně-právním životě hugenotů v tomto období termín „striktní dodržování obsahu ediktu nantského".[121] Nadále měla být důsledně dodržována pouze legislativa vymezená jednotlivými body ediktů z roku 1598. Jeden z dodatků ediktu nantského například přesně stanovoval místa v království, v nichž Jindřich IV. povolil kalvinistům veřejný kult. Místa, kde došlo k vytvoření sboru či výstavbě chrámu později, pak systematicky narážela na odpor centrálních úřadů. Například v roce 1632 stanovil toulouský parlament v protestantských městech spadajících pod jeho svrchovanou moc, rovnocenné zastoupení katolických a hugenotských zastupitelů v úřadu městského magistrátu.[122]

Kromě právních restrikcí zasáhla protestanty ještě další nepříznivá okolnost. Týkala se narůstající změny v sociálním složení typicky protestantských regionů. Již od počátku třicátých let se do těchto území začali stěhovat katoličtí řemeslníci, městský proletariát, ale také venkované. I když se většina protestantské populace snažila co nejrychleji zapomenout na epizodu rohanského povstání a na krvavé náboženské války druhé poloviny 16. století, jistě vnímala zvýšený příchod katolíků do tradičních hugenotských bastionů jako rušivý zásah do svého svébytného prostředí. Jednu z možných příčin tohoto vývoje lze pravděpodobně hledat v konfliktu třicetileté války, přesněji v jejích demografických a fiskálně-hospodářských následcích. Do značné míry se však také jednalo o důsledek promyšlené státní politiky kardinála Richelieua, jenž považoval náboženskou jednotu státu za pilíř politické síly země. Věřil, že přesídlení a působení katolických poddaných v nedávno pokořených „rebelantských" městech přinese časem své ovoce. Jeho úsudek se záhy ukázal správným. Ilustrativním příkladem této změny může být hornolanguedocké město Castres. Zatímco tento v textilní výrobě prosperující bastion byl na počátku 17. století prakticky výlučně hugenotský a ještě v roce 1635 zde podle údajů královského výběrčího daní nežil žádný katolík schopný platit přímou pozemkovou daň (*taille*), kolem roku 1665 žilo v Castres přibližně 3000 hugenotů oproti 3900 katolíkům.[123] Pětadvaceti- až třicetiprocentní propad hugenotské populace zaznamenalo v druhé polovině století i mnoho další languedockých městysů. Jako první ke katolictví začali konvertovat ti nejmajetnější a nejmocnější, kteří nejvíce záviseli na panovníkově přízni. Tak například Henri de Bourbon, markýz de Malause, synovec Jindřicha Navarrského byl knížetem Rohanem jmenován guvernérem Rouergue a Albigeois. V roce 1647 ovšem přestoupil

[121]M. CARBONNIER-BURKARD – P. CABANEL, *Une histoire des protestants*, s. 178n.
[122]P. WOLFF, *Histoire de Toulouse*, s. 321.
[123]R. CAZALS, *Histoire de Castres, Mazamet, la Montagne*, s. 143.

ke katolické církvi. Jediná Rohanova dcera, Marguerite se roku 1645 provdala za katolíka, knížete Henri de Chabot a všechny jejich děti byly pokřtěny jako katolíci.[124] Vliv příkladu vážených a urozených osob na obyčejné věřící byl jistě značný. Zároveň narůstal počet smíšených manželství, zejména v zámožnějším prostředí městských elit. Vyrovnanější poměr katolíků a protestantů v úřadech městské samosprávy v jihofrancouzské oblasti nicméně výrazným způsobem napomáhal k uklidnění vypjatých konfesijních vztahů.

Avšak k téměř úplné pacifikaci po poslední náboženské válce došlo v oblasti pokořeného La Rochelle a v sousední provincii Poitou. Francouzský historik, páter Louis Pérouas podal ve své erudované monografii o protestantech v Poitou po roce 1648 přesvědčivý důkaz, že život hugenotů v této provincii se radikálně lišil od života jejich souvěrců v Languedoku v druhé polovině 17. století.[125] Rok 1629 znamenal v Poitou definitivní pacifikaci, vzájemné vztahy zdejších protestantů a katolíků se uklidnily. Hugenoti prokazovali stále větší loajalitu a požadovanou náboženskou konformitu, k násilným incidentům zde docházelo zcela výjimečné. Naopak v Languedoku v těchto letech nadále přetrvávaly živé a časté konflikty mezi oběma konfesemi, velmi často dále zveličované buď místními faráři či katolíky, kteří doplácelí na obchodní konkurenci hugenotů.[126]

Kromě atlantického pobřeží potřeboval Ludvík XIII. upevnit své pozice i ve zbytku království. V zemi tudíž nastalo období rostoucích restriktivních opatření proti potenciálním rebelantům z řad reformované církve. Královské nařízení z 1634 zakazovalo pastorům vykonávat své poslání mimo jejich bydliště, což vedlo k zrušení kultu ve filiálních chrámech. Od roku 1635 předkládaly sněmy katolických duchovních,[127] které se konaly pravidelně každých pět let, stížnosti králi na příslušníky reformované církve, požadujíc co nejstriktnější dodržování ediktu nantského. Nejaktivnějšími duchovními languedocké provincie byli tradičně toulouzští a narbonští arcibiskupové a dále biskupové v diecézích, kde bylo protestantské ohrožení nejvyšší – tedy v Lavaur, Castres a Montauban v Horním Languedoku, v Nîmes, Uzès, Alais či v Montpellier v Dolním Languedoku.[128]

---

[124] Tamtéž.

[125] Louis PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris 1964.

[126] Nejčastější rozepře se týkaly soudních sporů ohledně majetku, sporných dědictví a kupních smluv, ale také placení desátku a „neúcty“ ke katolické církvi ze strany hugenotů během katolických ceremonií a svátků. Problematikou teologicko-kultovních sporů a obvinění z hereze se věnuje kniha amerického historika Raymond A. MENTZGER, *Heresy Proceedings in Languedoc, 1500-1560*, Philadelphia 2007.

[127] Sněmů katolické církve (*Assemblées du clergé de France*) se účastnili všichni francouzští biskupové a arcibiskupové, dále delegáti klášterů a kanovnických kapitul. Předkládali panovníkovy své požadavky a stížnosti. Doposud zůstává nepřekonanou kniha Pierre BLET, *Le Clergé de France et la monarchie. Études sur les assemblées du Clergé de 1615 à 1666*, 2. vol., Rome 1959.

[128] Kvalitně byl zpracován zejména případ protireformace v diecézi v Nîmes. Robert SAUZET, *Contre- Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVIIe*

Ofenzivní postoje a zásahy skutečně nepřicházely pouze ze strany panovníka a dvora. Zájem na zeslabení „protestantské strany“ měla sama katolická církev. Ta stála u zrodu mnoha protireformačních iniciativ. Již od konce 16. století se jednotlivé řeholní řády systematicky věnovaly evangelizační činnosti u kalvínského obyvatelstva. Právě ve třicátých letech 17. století, kdy na evropském kontinentě běsnil krvavý konfesijní konflikt, přistoupila katolická církev i ve Francii k více „útočnému“ postoji. Jednou z hlavních propagátorů obnovy katolické církve a nové zbožnosti se stalo Společenství nejsvětější svátosti oltářní (*Compagnie du Saint-Sacrement*). V roce 1627 jej za podpory Ludvíka XIII., kardinála Richelieua a papeže Urbana VIII. založila skupina horlivých šlechticů, mezi nimiž zaujal přední místo Henri de Lévis (1596-1651), hrabě de Ventadour.[129] Vážený hrabě zanechal své kariéry místodržícího Languedoku, aby svůj život zasvětil Bohu, když v roce 1625 vstoupil do jezuitského řádu. Společenství usilovalo o spásu svých členů i obyčejných věřících, především skrze specifickou úctu věnovanou eucharistické svátosti. Pod výhružkou přísné pokuty přikazoval například královský výnos z roku 1640 hugenotům, aby při procesích nejsvětější svátosti poklekli a poklonili se jí. Z Paříže se tato elitní societa rozšířila i do provinčních center království. Její příslušníci se rekrutovali i mezi katolickými úředníky „parlamentů“ či jiných soudních dvorů. Tito členové pak uplatňovali nemalý vliv v prosazování restriktivních nařízení vůči místním hugenotům. Na základně údajných přestupků usilovali o rušení hugenotských chrámů či škol. V roce 1643 se například angažovali ve vydání nařízení, jež postihovalo reformované pokutou 500 stříbrných za jejich nedůstojné a rušivé zásahy při katolických mších a procesích.[130]

Kromě svého charitativního a evangelizačního poslání společnost velmi záhy přesáhla své původní kompetence.[131] Od padesátých let 17. století začal dvůr pod narůstajícím vlivem kardinála Mazarina věřit ve spiklenecký komplot uvnitř společenství, podporovaný Španělskem a římskou kurií. Společnost byla nakonec v roce 1666, po smrti královny-matky Anny Rakouské – jež byla sama horlivou členkou bratrstva – definitivně zrušena Ludvíkem XIV.

Ve čtyřicátých letech 17. století se hugenoti dočkali mírného uklidnění předchozích útoků ze strany dvora, což vyplývalo z mezinárodní politické situace. Francie bojovala proti Habsburkům a mezi jejími spojenci vystupovala též říšská protestantská knížata. Ve válce Francie se Španělskem se Mazarinovi dokonce

siècle, Lauvain 1979. Horlivým bojovníkem s kalvínskou herezí byl především biskup z Nîmes, Anthime-Denis Cohon.

[129] Blíže o založení a působení společnosti Alain TALLON, *La Compagnie du Saint-Sacrement, 1629-1667*, Paris 1990 či Jean-Pierre GUTTON, *Dévots et société au XVIIe siècle. Construire le Ciel sur la Terre*, Paris 2004.

[130] M. CARBONNIER-BURKARRD – P. CABANEL, *Une histoire des protestants*, s. 89an.

[131] Postupně se bratrstvu ve společnosti začalo přezdívat „*parti dévot*“ či „*cabale des dévots*“, neboť vykonávalo mnoho praktik, které byly opředeny tajemstvím a zaváněly inkvizicí.

podařilo zajistit spojenectví Anglie. Ve vyšším státním zájmu bylo nezbytné učinit jisté ústupky, tedy neznepřátelit si Anglii a německá knížata příliš tvrdými opatřeními vůči hugenotům.[132] Během období parlamentní a šlechtické Frondy (1648-1653) zůstali kalvinisti loajální vůči králi a kardinálu Mazarinovi. Jako projev díku jim mladičký Ludvík XIV. královským výnosem roku 1652 slavnostně potvrdil platnost ediktu nantského. Protestanti tak na krátkou dobu opět získali klid a půdu pro své působení – začali obnovovat své dříve zrušené a poškozené svatostánky, případně zřizovali nové.[133] V polovině století se však nad hugenoty, zejména v Languedoku opět stahovala mračna. V roce 1659 byla králem zrušena fakulta reformované teologie na akademii v Montauban, která se těšila velikému věhlasu a poskytovala vzdělání mnoha budoucím kalvínským teologům. Byla přesunuta do Puylaurens, zapadlého městečka v diecézi Lavaur. Montaubanští jezuité zároveň převzali zcela dohled nad místním protestantským seminářem.[134] V roce 1659 Mazarin ještě povolil konání národního synodu reformovaných sborů v Loudun (v Poitou), bylo to však již naposledy.[135]

Následující dvě desetiletí znamenala stále důraznější postup královského dvora proti protestantům s cílem dosažení náboženské jednoty v zemi. Postupy se v mnohém shodovaly se způsoby plošné rekatolizace v českých zemích. Rekatolizace mělo být dosaženo systematickými konverzemi v rámci misií, jimiž byli v šedesátých letech 17. století pověřeni především dominikáni a kapucíni. Podle závěrů historika Roberta Sauzeta, byl však výsledek těchto misií zejména ve špatně přístupných, vzdálených částech Languedoku velmi slabý. Jistý počet katolíků nadále průběžně konvertoval ke kalvinismu.[136] Král si ovšem zatím netroufal použít vůči protestantům vojenské síly. Dvůr se proto rozhodl bojovat proti herezi „zákonnou“ cestou, řadou nových restriktivních nařízení, která omezovala výkon náboženského kultu a diskriminovala protestanty v každodenním životě. Historik Jack Thomas systematicky zpracoval agendu hugenotů se týkajících královských nařízení, které byly schváleny toulouským soudním dvorem (*parlement de Toulouse*) v druhé polovině

[132] Francouzským veřejným míněním pochopitelně silně otřásla anglické revoluce a zejména poprava krále Karla I. 9. února 1649. Hugenoti se nicméně od kralovražedných snah jasně distancovali a projevovali francouzskému panovníkovi důkaz své loajality.

[133] V prospěch kalvinistů v té době hrála také probíhající kontroverze mezi jansenisty a jezuity. V letech 1656-1657 vydal Blaise Pascal své kritické *Les Provinciales*, v nichž atakoval jezuity, jejich morální úpadek a doktrinální zatvrzelost. Přesto, že kontroverze rezonovala především v intelektuálních kruzích, její dopad byl mnohem širší, což vedlo k prvnímu oslabení postavení řádu ve francouzské společnosti.

[134] Hubert BOST, Ancienne académie de Montauban 1560-1659, in: *Ces Messieurs de la R.P.R., histoire et écriture des hugunots XVIIe-XVIIIe siècles,* Paris 2001, s. 123.

[135] Národní synody reformované církve tvořily přitom pro hugenoty jejich základní organizační článek. Představovaly totiž pro roztroušené kalvínské sbory unifikační prvek, který upevňoval vzájemné vazby mezi nimi a umožňoval rokovat o společné taktice.

[136] Robert SAUZET, *Les Cévennes catholiques. Histoire d'une fidélité (XVIe-XXe siècle)*, Paris 2002, s. 161.

17. století.[137] V letech 1652-1682 napočítal celkem sto osmdesát osm výnosů, které hugenotům stanovovaly přísné pokuty, konfiskaci majetku či vyhnanství v případě neuposlechnutí.[138].

Oblasti, na které se vztahovala často opakovaná a zpřísňovaná nařízení, byly skutečně velmi široké.[139] Pro zjednodušení je možné rozlišit tyto zákony do několika nejdůležitějších podskupin. První okruh opatření se dotýkal omezení výkonu kultu. Mělo být striktně dohlíženo, zda není osobám, chtějícím konvertovat ke katolictví, ze strany pastorů zabraňováno. Opakovaně bylo několikanásobným odpadlíkům od katolictví (*relaps*) vyhrožováno vysokými pokutami a vězením, později dokonce smrtí. Další doména restrikcí se týkala omezení politických privilegií hugenotů. Konsistořím a jednotlivým sborům bylo zakázáno udržovat vzájemnou korespondenci mimo hranice své vlastní církevní provincie, další zákazy se vztahovaly na konání národních a provinčních synodů bez králova svolení. Nesměly se též konat zasedání lokálních konsistoří bez účasti královského komisaře. V roce 1662 byla zásadně omezena pravomoc smíšených soudních tribunálů (*chambres mi-parties*) v kauzách týkajících se konfesionálních sporů mezi katolíky a hugenoty.[140] Až do té doby bylo mnoho languedockých městysů spravováno výlučně reformovanou městskou radou. Jelikož pouze první konzulové směli zasedat na sněmech languedockých provinčních stavů, reformovaní byli tímto rozhodnutím ze sněmovních zasedání definitivně vyloučeni.

Upřímných a dlouhodobých konverzí bylo možno dosáhnout pouze trpělivou převýchovou. Řada opatření se proto vztahovala k výchově dětí. V každém místě, kde existoval kalvínský sbor, mohla fungovat pouze jedna škola pro reformované a vyučovat v ní směl pouze jeden učitel. Další restrikce měly za cíl ochromit ekonomickou sílu a společenský vliv protestantů. V druhé polovině 17. století tvořilo stále ještě převážnou část hugenotské populace městské obyvatelstvo. Velký podíl reformovaných měšťanů představovali obchodníci a řemeslníci, velmi vysoké

[137] Již od samého počátku reformace se většina toulouských členů soudního dvora stavěla k novému náboženství velmi odmítavě. Toulouse zažilo též velmi krvavou předzvěst bartolomějské noci již v květnu 1562. Během celého 17. století zůstávali zdejší úředníci věrni králi a jeho politice potírání hereze.

[138] Jack THOMAS, Rendre ceux de la R. P. R. innvisibles et muets. Le parlement de Toulouse, les Grands Jours de Nîmes et les protestants 1656-1682 in: *126e Congrès national des société historiques et scientifiques, Religion et politiques dans les société du Midi*, Toulouse 2001, s. 105-122.

[139] Kompletní přehled této protihugenotské legislativy poskytuje dobová sbírka zákonů toulouského právníka Jeana GUILLAUMETTE, *Recueil des Edits, Déclarations, Arrêts du Conseil et des Parlements de Paris et de Toulouse, rendus au sujet de la RPR depuis 1669 jusqu'à présent*, Toulouse, 1740 a edice Léona PILATTE, *Edits, déclarations et arrests concernans la religion prétendue réformée. 1662-1751*, Paris 1885.

[140] Již v roce 1638 rozhodl Richelieu, že prvním konzulem v jihofrancouzských městech smí být pouze katolík Tyto soudy byly definitivně zrušeny v roce 1679 a jejich agenda a personál, pokud se konvertoval ke katolictví byly přiděleny k soudům v Toulouse, Bordeaux či Grenoble. E. LABROUSSE, *La révocation*, s. 153.

procento také připadalo na vyšší a nižší úředníky. V roce 1670 žilo 18% protestantského obyvatel městečka Puylaurens v hornolanguedocké diecézi Lavaur z rent a pohledávek. Z toho 7,5% tvořili vlastníci nějaké veřejné funkce, především notáři. V Castres, kde byl jejich počet pochopitelně ještě větší představovali veřejní činitelé až 15% místní reformované populace.[141] S cílem ochromit politický a ekonomický vliv členů *religion prétendue réformé* (v dobových pramenech běžně užívaná zkratka R.P.R.) byl postupně jeden královský úřad za druhým svěřován výlučně jen do rukou katolíků. Soudní, vyšší i nižší úředníci, městský magistrát, písaři, notáři, výběrčí daní, ale též porodní báby či lékaři a apatykáři byli postaveni před volbu nucené konverze či zanechání své profese. Důsledkem těchto donucovacích prostředků byly stále častější útěky reformovaných z království. Proto již od konce šedesátých let 17. století byly opakovaně vydávány zákazy proti těmto útěkům. Postupně došlo též k zákazům smíšených manželství. Velký počet nařízení byl dále zaměřen na reformované duchovní, jimž bylo zamezováno v působení mimo svůj sbor, respektive zakázáno kázat mimo své bydliště (1656 a opětovně 1674). Souhrnně lze říci, že v první fázi protihugenotské ofenzivy šlo o „pokatoličtění“ veřejného prostoru, což představovalo symbolickou i faktickou prioritu absolutistického dvora. V druhé fázi byla vydána řada výnosů omezující šíření protestantského učení skrze vzdělání a společenský vliv.[142]

Aby měla výše uvedená rozhodnutí reálný dopad na místní reformovanou populaci, dvůr jmenoval pro jednotlivé soudní okrsky královské komisaře, kteří měli provádět pravidelné inspekce, dohlížet na dodržování výnosů a v případě jejich porušování i trestně zasahovat. V souvislosti s tímto kontrolně-trestním postupem je nutno chápat konání tzv. *Grands Jours de Nîmes*. Na konci roku 1666 a počátkem roku 1667 se konalo mimořádné sezení toulouského parlamentu, které se přesunulo do Nîmes, významného hugenotského bastionu Dolního Languedoku. Tehdy byla přijata řada dalších výnosů týkajících se především odstranění reformovaných z městských magistrátů, nemocnic či hospiců pro chudé.

Jaký byl dopad nové legislativy v Horním Languedoku? Od roku 1652 byli místní reformovaní vyloučeni z městských konzulátů.[143] V roce 1655 zakázaly languedocké stavy hugenotům zastávání velkého množství úřadů a provozování svobodných profesí. Protestantská akademie v Castres roku 1670 definitivně zavírá dveře svým kandidátům teologie. Další série nařízení se vztahovala na liturgickou praxi. Například chrám v Roquecourbe se nalézal příliš blízko místního katolického

[141] R. CAZALS, *Castres, Mazamet, la Montagne*, s. 145. V Castres se jednalo o celé dynastie rodin konzulů a vysokých úředníků magistrátu jako například rodina Ligonier, Thomas, Bouffard, Landes či Lespinasse.

[142] Rozboru a kategorizaci protihugenotské legislativy se také důsledně věnovala Jannine GARRISON, *l'Edit de Nantes et sa Révocation*, Paris 1985.

[143] Tento i následující údaje viz. R. CAZALS, *Histoire de Castres, Mazamet, la Montagne*, s. 141n.

kostela a hlasitý zpěv žalmů rušil věřící. Dvůr proto téhož roku rozhodl o jeho stržení. Kalvínský kostel v Revel byl stejného osudu ušetřen, ale bylo vydáno výstražné nařízení – během pobožností musely být striktně uzavřeny vstupní dveře, jinak hrozilo, že jej stihne stejný trest. Advokáti a ostatní soudní úředníci se tradičně těšili velké váženosti, úctě a společenskému vlivu ve společnosti. Nejinak tomu bylo v Castres, hlavním hugenotskému bastionu ve východní části Horního Languedoku. Smíšený soudní tribunál (*Chambre de l'Edit)*, který tvořil pandán katolickému soudnímu dvoru v Toulouse, v Castres sídlil takměř 70 let, již od svého ustanovení v roce 1598 a s patřičnou prestiží hájil velké množství sporů reformovaných.[144] V očích dvora bylo stále naléhavější uštědřit těmto vlivným obhájcům hugenotských práv konečnou ránu. Královská rada vydala rozhodnutí, jímž byl v roce 1670 smíšený soudní dvůr v Castres zrušen a přesunut do mnohem méně významného Castelnaudary, až byl nakonec o devět let později definitivně zrušen. Kalvínské kostely v Aiguefonde, Ausillon, Mazamet, Castres, Lacrouzette, Puylaurens a Saint-Alby byly z rozhodnutí toulouského soudního dvora roku 1684 zbořeny. Z mnoha z nich skutečně nezbyly ani holé zdi. Když v srpnu 1685 přišlo rozhodnutí o zboření i posledních reformovaných chrámů v Lacaune, Sorèze a Revelu, bylo jasné, že se již krále nepodaří obměkčit. Pasivní postoj většiny hugenotů vůči právním postihům, o kterém bude pojednáno níže, a jejich odevzdanost do rukou Boží prozřetelnosti přivedla hornolanguedocké sbory do prakticky nezvratitelné situace. Nezbývala jim více než možnost *devotia privata* v rámci rodinného kultu.

1.6. Jedno království a jedna víra?

Při výčtu francouzských protihugenotských výnosů, upoutá početní kontrast s českým příkladem. Souhrn rekatolizačních císařských patentů a úvodních statí sněmovních artikulí vydaných především za vlády Ferdinanda II., ale též Ferdinanda III. a Leopolda I. je až devítinásobně menší než počet zákonů ludvíkovské legislativy z let 1660-1685.[145] Zastavme se zde u tohoto konstatování a pokusme se

[144]Většinu času, kromě jedenáctileté vakace v letech 1621-1632, zasedalo u smíšeného soudního tribunálu v Castres devět vysokých úředníků – jeden předsedající soudce a osm členů rady. Dále zde působili nižší úředníci jako písaři, ceremoniáři, strážci pečeti o ostatní zaměstnanci kanceláře. Průměrně tedy soud sčítal kolem dvaceti reformovaných úředníků. Jedním z vážených členů soudního dvora byl i katolický soudce, matematik a helénista Pierre de Fermat, který byl ctěn svými protestantskými kolegy za svou toleranci a nestrannost. Pierre CHABBERT, Fermat à Castres, in: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, n°20-4, 1967, s. 337-348.

[145]NA Praha, fond Císařských patentů PT 33 a fond Sněmovních artikulí 1497-1811, 32 SNA. Mezi nejdůležitějšími patenty byly zejména tyto : č.312 z 30/4/1626, č. 329 z 13/5/1627, č. 334 z 31/7/1627,

č. 340 z 29/1/1628, č. 357 z 25/5/1630, č. 411 z 16/4/1637, č. 441z 4/2/1639, a č. 527 z 4/5/1651, doplňovaly je dále tyto sněmovních artikule, SNA 39–70, karton č. 3: 7. prosince 1650, 21. prosince 1651, 6. srpna 1652, 20. června 1654, 24. prosince 1657, item 1707, 1708,

o srovnání politicko-teologického rámce uvedených normativních textů. Jazyk císařských protireformačních nařízení byl velmi přísný. Základním argumentem císařské rétoriky v otázce pronásledování heretiků byla pochopitelně nutnost ochrany jediné existující samospasitelné víry, ale též úmyslná zrada českých stavů v květnu 1618. Nařčení z „ohavné rebelie" českých stavů bylo následně symbolicky přeneseno na celý český lid, přesto, že v preambuli *Obnoveného zřízení zemského*, z května 1627 jsou za jasné viníky určeni pouze šlechtici.[146] Přesto byl společně s představiteli aristokracie od oné smutné události český lid systematicky označován za nenapravitelného zrádce a rebela.[147] V soudobém pojetí státoprávní etiky a morálky měla tato rétorika dalekosáhlé důsledky.

Podobnou teorii kolektivní viny vzbouřeného lidu nenajdeme ani v ediktu z Alès Ludvíka XIII. ani ve „smršti" legislativních textů prvního období vlády Ludvíka XIV. Ludvíkovi XIII. se podařilo definitivně a trvale pacifikovat vzbouřený Languedoc a viníkům rohanských válek bylo oficiálně odpuštěno.[148] Spravedlnosti bylo učiněno zadost. Po vyhlášení míru byly zbořeny hradby pevností v hugenotských rebelantských městech například v Castres, v Puylaurens, Revelu či v Mazametu[149] a zrušené privilegium provinčních sněmů protestantské šlechty. Králi šlo o náboženskou pacifikaci země – v textu *édit de pacification* zdůrazňoval svou mírnost, laskavost a důvěru v budoucí věrnost svých poddaných.[150] Úsilí o mír v království vycházelo přitom z jeho „otcovské náklonnosti" (*paternelle affection*) ke

---

1709.

[146] Ferdinand II. v úvodních slovech uvozovacího patentu hovoří ke svým poddaným odhodlaně a neskrývá své rozhořčení nad jejich zradou: „*... o to nejvíce jsme pečovali, jakby v dotčeném dědičném království našem Českém čest a sláva Boží vzrůst svůj bráti a ti, kteří jsau se proti Nám, jakožto jich pořádné a od Boha představené vrchnosti pozdvihli, i té minulé vysoce ohavné rebelie, skrze kterauž netoliko vlast jich, ale i všecka křesťanská království a země zbaurené a v nepokoje uvedené jsau ...*". Citováno dle Hermenegild JIREČEK, *Obnovené právo a zemské zřízení dědičného království českého*, Praha 1888, s.160.

[147] Jiří MIKULEC, *31.7.1627, Rekatolizace šlechty v Čechách, Čí je to země, toho je i náboženství*, Praha 2005, s. 31.

[148] Čtvrtý bod ediktu stanovoval: *„[Notre Majesté] Avons remis, pardonné et aboli, remettons, pardonnons et abolissons auxdits duc de Rohan et sieur de Soubise et à tous les habitants desdites villes et lieux et ceux de plat pays qui leur ont adhéré, toutes les choses passées depuis le 22 juillet 1627 jusqu'au [...] 27e, jour de juin dernier [1628]. Les avons déchargés et déchargeons de tous actes d'hostilité, levées d'armes, conduites de gens de guerre, entreprise tant par mer que par terre, assemblées générales ou particulières*". Citováno dle Catherine BERGEAL – Antione DURRLEMAN, *Protestantisme et libertés en France au 17e siecle. De l'édit de Nantes à sa révocation 1598-1685*, Paris 1985, p. 120.

[149] Kompletní seznam všech opevněných měst se statutem place de sûreté uvádí François de DAINVILLE, Cartes des places protestantes en 1620, dessinées à la fin du règne de Louis XIII, in: *Journal des savants*, 1968, n°4, s. 214-243.

[150] Na rozdíl od Ferdinanda II., pociťoval Ludvík XIII. hluboký odpor vůči v jeho očích umělé a exteriorizované zbožnosti, která se prvně dostala na francouzský dvůr s příjezdem církevního doprovodu jeho matky, Marie Medicejské. Jakkoli byl jeho vztah k otci Jindřichu IV. problematický, Ludvík jej v otázce osobního přístupu k náboženství upřednostňoval před postojem své matky, obklopené neustále svými italským bigotními dvořany.

všem bez rozdílu, tedy i k reformovaným.[151] Až do své smrti Ludvík XIII. skutečně nepřistoupil k razantnějším restriktivním opatřením vůči hugenotům. Významnou roli v tom jistě hrála i angažovanost Francie během třicetileté války po boku protestantských říšských knížat, v boji proti Habsburkům.

Velký počet zákonů vydaných v následujícím období Ludvíkem XIV. s cílem zeslabit co nejvíce hugenotskou stranu vyplynul právě z výše uvedeného relativně mírného postupu jeho předchůdce. Ludvíkem XIII. vyzdvihovaná „*l'amour portée à nos sujets et la compassion*“ stavěly v podstatě mladému králi Slunce jistou bariéru v odhodlání k rozhodnému činu. Ludvík XIV. nemohl přistoupit k okamžitému zrušení kalvínství v zemi. Byl svázán tradicí ustanovenou svým dědem, Jindřichem Navarrským a přes 70 let oficiálně existujícím mezidobím, během něhož vedle sebe v království koexistovala dvě náboženství. Lze se dále domnívat, že zejména v prvních letech Ludvíkovy vlády nepředstavovala protestantská menšina v jeho očích takovou hrozbu jeho mocenské autoritě jako tomu bylo u nekatolické většiny českých obyvatel. Cíle protireformačních opatření v Čechách a ve Francii byly shodné. Jejich tón, argumentace, a prostředky jakých bylo použito k jejich dosažení se ovšem značně lišily.

Francouzský dvůr se uchýlil k pozvolné protireformační politice, jež se v zrcadle dobové legislativy jeví spíše jako „byrokratická“. Ferdinand II. a jeho následovatelé se více zaměřili na „ideologický“ boj. Členové rakouské větve habsburského rodu se odhodlali učinit z Čech po roce 1620 onu *terru sanctu*, o níž pojednal například rakouský badatel, Karl Vocelka.[152] Hluboké náboženské přesvědčení o zodpovědnosti za správnost víry svých poddaných a tedy jejich spásu přetrvalo v císařské rodině s větší či menší intenzitou až do konce vlády Marie Terezie. Rakouský panovník byl svým královským a císařským úřadem zavázán pečovat o blaho a spásu duší svých poddaných. Spásu však mohla zajistit jen „samospasitelná“ víra katolická, rekatolizace byla tudíž v nejvlastnějším zájmu katolického vladaře. V tomto smyslu smýšlela od počátku 17. století morální teologie, rozvíjená hojně například v jezuitském řádu. Fenomén specifické barokní zbožnosti členů rakouského domu Habsburků, tak jak jej podrobně rozebrala například rakouská badatelka Anna Coreth[153] analyzují též studie celé řady českých[154] a zahraničních badatelů.[155]

[151] C. BERGEAL – A. DURRLEMAN, *Protestantisme*, s. 120-123. Motiv zodpovědnosti panovníka za duchovní spásu obyvatel země není tedy zdaleka pouze habsburskou výlučností. Nicméně prvotním cílem obou bourbonských vladařů Francie byl veřejný pořádek a klid v zemi.

[152] Karl VOCELKA, Habsburská zbožnost a lidová zbožnost : k mnohovrstevnosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou in: *Folia Historica Bohemica* 18, 1997, s. 233.

[153] Anna CORETH, *„Pietas Austriaca". Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Vídeň 1982.

[154] Jedná se především o práce Jiřího Mikulce, Ondřeje Jakubce či Jana Royta.

[155] Již v době baroka existující koncepce „pietas austriaca“ poutá pozornost jak rakouských badatelů (Gertrude Stolwizter, Carl Vocelka, Thomas Winklebauer), tak francouzských historiků (Jean Béranger, Marie Elisabeth Ducreux). Pozornosti se jí též dostalo ve studijních Roberta

Jakkoli Francie zosobňovala „nejstarší dceru křesťanské církve“, Ludvík XIV. zdá se v prvním období své vlády podporoval onu neustálou směs politična a sakrálna méně než jeho habsburský rival. Šlo mu spíše o „pragmatické“ vymýcení hereze a všech narušitelů ortodoxie, plynoucí z francouzského smyslu pro „klasicistní“ utilitárnost a pro suverenitu státního zájmu, takzvaného *raison d'Etat.*[156] Bylo by ovšem nesprávné představovat si krále Slunce jen jako pouhého pragmatického administrátora, jenž za každých okolností usiloval pouze o dobré fungování státních financí, justice a obchodu. Podobně jako v případě habsburského soustátí, nechal se také francouzský panovník ve své koncepci boje proti herezi ovlivnit postoji a radami církevních představitelů. Již v roce 1651 vyhověl požadavku přednesenému na shromáždění katolických duchovních. Francouzští biskupové tehdy krále žádali, aby přikázal zboření šedesáti nedávno postavených kalvínských chrámů a zakázal do budoucna stavět nové. Suplika sboru duchovních byla podepsána arcibiskupem z Embrun (Dauphiné), Georgem d'Aubrisson (1649-1668), který si dokonce troufl panovníka nařknout z jeho přílišné tolerance vůči protestantům: *„Ces rigueurs favorables, ces retranchements apparents de grâce de Votre Majesté, ces traitements mêlés de sévérité et de la tendresse, manquent aujourd'hui à l'église dans votre royaume, pour exciter les hérétiques à chercher les lumières de l'instruction dans leurs ténèbres. [...] Où sont ces lois qui bannissent les hérétiques du commerce des hommes ? Où sont les constitutions des empereurs Valentinien et Théodose qui déclarent l'hérésie un crime contre la République ?“*[157] Velmi tvrdé postihy proti reformovaným navrhli duchovní také na sněmech v roce 1670 či 1675 a převážná část jejich požadavků byla králem uvedena v platnost.[158] Zejména v první polovině Ludvíkovy vlády – dříve než naplno propukla aféra o panovníkovo právo na obsazování biskupských úřadů v rámci tzv. *iura regalia* – tak katolická církev skutečně disponovala silnou pozicí v království a sehrála velmi zásadní roli v potírání protestantismu.

Triumfující absolutismus, podporovaný církví a soudními dvory provinčních

---

Bireleyho například Robert BIRELEY, *Religion and Politics in the Age of Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S. J. and the formation of the Imperial policy*, Chapel Hill 1981.

[156] *K tomuto bipolárnímu rozdílu mezi francouzským a středoevropským absolutismem například v úvodu své knihy Victor-Lucien TAPIÉ, L'Europe de Marie-Thérèse: du baroque aux Lumières, Paris 1973, s. 6.*

[157] Discours du 18 janvier 1651 in: Recueil des actes des assemblées du clergé, volume supplémentaire, p. 580 Citováno dle V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantsime*, s. 78.

[158] Dle některých badatelů přistoupil Ludvík XIV. na přísné požadavky duchovních z důvodu jejich finančního lobbingu skrze tzv. dobrovolnou daň. *Don gratuit* schvalovaný církví každých pět let jako finanční dar státu

(v průměrné výši 1, 500 000 liber ročně) měl údajně představovat významný tlak na dvůr. K problematice role církve v období před rokem 1685 se vyjadřuje například zajímavá studie, Brian E. STRAYER, The Edict of Fontainebleau and the Huguenots: Who's to Blame? in: Richard BONNEY – David J. B. TRIM: *Persecution and Pluralism: Calvinists and Religious Minorities in Early Modern Europe 1550-1700*, Bern 2006, s. 271-294.

parlamentů, již více neakceptoval přítomnost reformovaných ve veřejném prostoru. V nábožensky složitém prostředí českých a rakouských zemí počátku 17. století bylo prosazení katolické reformace úkolem velmi komplikovaným, vyžadujícím systematické úsilí na politickém i církevním poli. Rekatolizace v Čechách a na Moravě se zdařila také díky osobní náboženské angažovanosti habsburského panovníka. Přesto, že po porážce odbojné protestantské šlechty disponoval Ludvík XIII. favorizovanou pozicí a mocenskými prostředky k okamžitému zrušení kalvínského vyznání, definitivní krok neučinil. Zajisté jej k tomu vedla mezinárodní situace, trvale nestabilní vzhledem k anglickému ohrožení, podobně se však jistě cítil i Ferdinand II. ve spleti koalic třicetileté války.

Pokud lze ještě polemizovat o pragmatičnosti Ludvíka XIII. a přisuzovat jeho mírnost vůči protestantům mezinárodnímu tlaku znepřátelených velmocí, o vládě Ludvíka XIV. je skutečně možno již plně hovořit jako o „administrativním absolutismu."[159] Postoj dvora za vlády druhého Bourbona byl součástí byrokratického řízení a správy země s cílem, co nejefektivnějšího výsledku v procesu centralizace francouzského království. To se projevilo mimo jiné také ve správě majetkových záležitostí nelegálně emigrovaných kalvinistů před i po roce 1685. Zatímco Ferdinand II. přikročil k rozdělení zkonfiskovaného majetku do rukou šlechtických rodin, které se mu za to zavázaly službou a poslušností, francouzský panovník (zastoupen královskou pokladnou pro majetkové záležitosti uprchlých protestantů)[160] si nejen ponechal, ale hlavně bedlivě střežil správu protestantského majetku.

1.7. Problém loajality hugenotů a poslední roky před revokací

Definitivní řešení francouzského panovníka v potírání jinověrství se však nakonec ukázalo poměrně snadné a překvapivě efektivní. Vysvětlení tkví v postoji samotných protestantů. Na rozdíl od četných nábožensky motivovaných povstání, která vypukla v Čechách a na Moravě v důsledku násilné rekatolizace během třicetileté války, totiž hugenoti proti svému panovníkovi nevystoupili v žádném ozbrojeném útoku. Rezistence protestantů vůči zmíněným nařízením byla vskutku překvapivě pasivní a velmi omezená. Reformované sbory totiž po celou druhou polovinu 17. století vystupovaly loajálně vůči svému monarchovi.

V té době ve skutečnosti mezi věřícími existovaly dvě protikladné tendence,

[159] Jean François DUBOST, Absolutisme et décentralisation en Languedoc au XVIIe siècle (1620-1690), in: *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine,* 37, 1990, s. 369. William BEIK, A*bsolutism and Society in Seventeenth-Century France. State, Power and Provincial Aristocracy i Languedoc*, Cambridge 1985.

[160] O tzv. *Régie des biens des religionnaires* více viz kapitola č. 3

které politicky rozdělovaly kalvínské sbory během období zvyšujícího se tlaku státu. Již od 16. století mezi kalvínskými teology jasně dominoval směr nenásilné cesty obrany. To v praxi znamenalo, že se reformovaní dlouhodobě nepokoušeli o žádné ozbrojené výstupy proti králi, až na výjimky se nesnažili ani o slovní urážky či útoky v rámci tištěných teologických disputací či traktátů.[161] Tato jejich pozice čerpala svou inspiraci částečně v biblické argumentaci. První kniha Samuelova (kapitoly 24-26) vypráví o Davidově pokušení zmocnit se násilně království. Davidově budoucí ženě Abigale se nakonec podařilo přimět svého nastávajícího, aby se nedopustil násilí. David si uvědomil, že nikdy nezamýšlel Saula zabít, protože si byl jistý, že Bůh jej odstraní z cesty v pravý čas a svým způsobem.[162] Sám Kalvín byl zastáncem nenásilné cesty a stál v opozici proti takzvaným *monarchomachům,*[163] kteří v období náboženských válek připouštěli užití násilí a dokonce královraždu, pokud se stala moc panovníka příliš tyranskou. Kalvínova myšlenka zákazu násilí byla úzce propojena s představou mučednictví. Jelikož pravý křesťan snáší pokorně příkoří a bezpráví dle vzoru Ježíše Krista na kříži, reformovaní musí být připraveni strpět překážky, jimiž je Hospodin zkouší. V období před i po Revokaci zkrátka většina hugenotů respektovala známou pasáž z Lukášova evangelia.: *„Řekl jim: Odevzdejte tedy to, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“* (Lk 20, 20-25). To se silně projevilo například v letech 1649-1650, v době vrcholení anglické občanské války. Tehdy se hugenoti snažili seč mohli distancovat od svých anglických independentistických protějšků a zdůrazňovali neslučitelnost jejich nauky a zásad s myšlenkou královraždy. Hugenotští pastoři i věřící vskutku upřímně doufali, že jejich věrnost panovníkovi jim zaručí jeho ochranu a přízeň. Tak přeci zněly preambule ediktu nantského i ediktu z Alès. Postupem času, bylo však stále více zřejmé, že pouhé projevy loajality nestačí.

Legálním prostředkem jak aktivněji veřejně vyjádřit své obavy a pokusit se zvrátit zvýšené útoky vůči reformovaný sborům, byl tzv. *député général des Églises réformées*. Úřad tohoto oficiálního mluvčího a obhájce hugenotských práv a pozic

[161] Také například v traktátu languedockých sborů z roku 1657 nebyla na žádném místě zpochybněna králova autorita. Za hlavní viníky útočící na kalvínské sbory byli označeni katoličtí duchovní, kteří údajně úmyslně porušují královská nařízení a výnosy. *Apologie des Eglises Réformés du Languedoc où sont continus les Justes Plaintes sur le Sujet des Troubles qu'on leur Suscite & Maux qu'on leur fait souffrir, ou prejudice des Edicts de nos Rois*, s.d. 1657, 8, 36n.

[162] Sophie RAMOND, *Leçon de non-violence pour David : une analyse narrative et littéraire de 1 Samuel 24-26*, Paris 2007.

[163] K této otázce blíže například Pierre JANTON, La non-violence et le martyre chez Calvin In: *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, tome 157, juillet-septembre 2011, s. 295-308. Autor ve svém článku analyzuje Kalvínova *Čtyři kázání* z roku 1552 a sérii jeho dopisů z let - adresovaných jednotlivcům či sborům během krvavých let sporů s katolíky. Apeluje na své souvěrce, aby přes veškeré násilí ligistů zůstali loajálními poddanými svého krále a exemplárními křesťany.

byl králem založen v roce 1601.[164] V letech 1629-1648 skoro zanikl, avšak věrnost hugenotů panovníkovi během Frondy vedla k znovuobnovení této instituce. Nezletilost Ludvíka XIV. a relativní oslabení královské moci ve čtyřicátých letech 17. století poskytly francouzským kalvinistům prostor k projevům nové vitality. Ta se mimo jiné projevila stále četnějšími a zesílenými intervencemi zástupce reformovaných církví u panovníka. Úspěšné zásahy *député général* byly ovšem v roce 1656 radikálně zastaveny.[165] Od roku 1654 byli do této funkce jmenováni výlučně členové kalvínského rodu markýzů de Rouvigny.[166] Příslušníci tohoto váženého rodu bývali zároveň jmenováni vyslanci v Londýně a pověřováni důležitými diplomatickými misemi u anglického dvora. To sice zvyšovalo jejich společenskou prestiž, ale zároveň je odvádělo od jejich vnitropolitického poslání. Vliv těchto zástupců reformovaných sborů u dvora neodvratně upadal – nebyli schopni zabránit násilí dragonád a konečnému vyhlášení revokace ediktu nantského. Finální neúspěch tohoto oficiálního úřadu lze však předně spatřovat v prohlubující se propasti mezi kalvínskou elitou a obyčejnými věřícími. Reformovaná šlechta se v druhé polovině 17. století integrovala v dvorském prostředí, jež jí poskytovalo jisté materiální výhody a nesporné společenské postavení. Historička Solange Deyon ve své knize zdůraznila fakt, že pro příslušníky kalvínských šlechtických rodů nepředstavovalo jejich náboženské svědomí než jednu z mnoha částí jejich života, která ztrácela na významu. Pro prosté věřící představovala víra naopak celou jejich identitu, byla otázkou jejich existence.

Rok 1685 znamenal definitivní konec úřadu *député général* reformovaných sborů. Důvodem, proč jsme na tomto místě věnovali zvýšenou pozornost existenci této instituce je fakt, že byla na počátku 18. století obnovena samotnými zástupci znovu se rodící kalvínské církve. Reformovaný pastor Antoine Court[167] a jeho spolupracovníci pojali velmi brzy myšlenku na obnovu funkce mluvčího protestantských zájmů.

Zcela v souladu s postojem nenásilné cesty rezistence, začali hugenoti v posledních letech před revokací stále více využívat legální možnosti apelovat na provinční soudní dvory. V listopadu 1682 padlo královské nařízení o zrušení a zboření

[164] Více o instituci mluvčího reformovaných církví Solange DEYON, *Du loyalisme au refus, les protestants français et leur député général entre la Fronde et la Révocation*,Villeneuve d'Ascq, 1976.

[165] Generálnímu zástupci reformovaných sborů se například čas od času podařilo zasáhnout do provinční legislativy a dosáhnout ze strany královské rady odvolání některých protikalvínsky orientovaných výnosů soudních dvorů v Toulouse či v Bordeaux.

[166] Prvním jmenovaným zástupcem byl markýz Henri de Massue, de Rouvigny. Tento maršál a bývalý guvernér Bastily byl pověřen mnoha diplomatickými misemi v Anglii. Po Revokaci emigroval definitivně do Greenwiche, kde také roku 1689 zemřel. Viz A. de Galtier DE LAROQUE, *Le Marquis de Ruvigny: député général des Églises Réformées auprès du roi et les Protestants à la cour de Louis XIV (1653-1685*), Paris 1892.

[167] K centrální postavě obnovitele zrušených reformovaných sborů ve Francii, Antoinu Courtovi, více v následující kapitole.

reformovaného chrámu v Montpellier. Jako protest proti tomuto výnosu byly zaslány dvě oficiální stížnosti, první soudnímu dvoru v Toulouse a druhá přímo panovníkovi. Autorem obou suplik byl protestantský advokát z Nîmes, Claude Brousson (1647-1698). Jeho žádosti nebyly vyslyšeny a chrám byl v prosinci téhož roku skutečně zbořen. Toulouský právník, jenž původně zasedal u smíšeného soudu v Castru, se však nenechal odradit a stal se nejaktivnějším otevřeným obráncem hugenotské kauzy před rokem 1685. Z Broussonova popudu došlo 3. května 1683 k setkání zástupců synodů Dolního a Horního Languedoku, Cévennes, Vivarais a Dauphiné v Toulouse. Jednalo se o pokus spojit a koordinovat defensivní snahy protestantské strany v celém Midi. Zástupci jihofrancouzských sborů se zde společně dohodli na osmnácti článcích, které určovaly povinnosti kalvinistů vůči králi a zároveň ustanovily nepřekročitelné závazky vůči Bohu. Brousson poté vyzval všechny věřící, aby se zúčastnili bohoslužeb v místech zbořených chrámů, kde byl kult oficiálně zrušen. Mělo se tak dít bez okázalosti, ovšem otevřeně. Tímto mírným prostředkem doufal Brousson zapůsobit na krále a vlivem hromadného projevu mírného jednání dosáhnout jeho obměkčení.

Kalvinisti však opětovně projevili svou nejednotnost. Západní část hugenotského půlměsíce, oblasti Guyenne, Saintonge a Poitou se odmítly na protestní akci podílet. Také velká města Horního a Dolního Languedoku, s prosperujícím hugenotským patriciátem se na poslední chvíli zalekly veřejného vystoupení. Naopak původně poklidně plánované shromáždění reformovaných v Toulouse se 27. června 1683 zvrtlo v pouliční bitku a následné přísné potrestání účastníků. Přestože Brousson ve svých apologických spisech[168] zastával postoj nenásilné cesty obnovy protestantské víry v království, katolíci začali po tomto incidentu rozšiřovat fámu, že za celým počinem stál oranžský vévoda, místodržící Spojených nizozemských provincií Vilém III. a jeho pokus o invazi království.

Někteří autoři vidí právě v přemrštěné pasivitě francouzských kalvinistů předpoklad triumfu ludvíkovského absolutismu nad herezí.[169] Mluví dokonce o „modloslužebné“ idolatrii vůči králi, která vedla k jejich zániku. Pravdou jistě zůstává, že většina tehdejších hugenotů uznávala Ludvíka XIV. stejně jako předtím jeho otce za pomazaného panovníka, vyvoleného z boží vůle. V tomto ohledu věřící i teologové následovali Kalvína, jež ve svém učení stvrzoval, že panovníkova moc

[168] Ihned v roce 1685 vyšel Broussonův spis *Apologie du Projet des Protestants de France Fait pour la conservation de la liberté de consicience et de l'exercixe publique de la Religion que les Édits et Traités de Pacification leur accordent*, La Haye, 1685. Mnoho dalších Broussonových tisků cirkulovalo ilegálně mezi věřícími po roce 1685. Například *Lettres aux catholiques romains contenant de tres humbles remontraces sur les grands maux*, Lausanne, au Désert, 1688. Rozbor Broussonových apologetických textů podávají například Walter C. UTT – Brian Eugene STRAYER, *The Bellicose Dove: Claude Brousson and Protestant Resistance to Louis XIV*, 1647-1698, Sussex 2003.

[169] Jean ORCIBAL, *Louis XIV et les protestants*, Paris 1951.

pochází přímo z rukou Spasitele. Mnozí pastoři však znění Kalvínovy doktríny překroutili a mylně ji interpretovali ve smyslu neomezené oddanosti. Dodejme ještě, že hugenoti byli tradičně mnohem více protipapežští nežli protikatoličtí. Za hlavního nepřítele své víry považovali papeže, nikoli panovníka a přáli si definitivní odluku francouzské církve od římské stolice.[170] Osobně se domnívám, že nelze přeceňovat hugenotskou loajalitu a pasivní naivitu. Zejména probíhající války Ludvíka XIV. proti Holandsku a Anglii nenechávaly velkou část reformovaných na pochybách ohledně jeho náboženských postojů. Svědčí o tom ostatně odchody některých věřících do exilu, ještě před rokem 1685.

Bezmezná poslušnost králi, jenž ve své podstatě nemohl být než dobrosrdečným a spravedlivým otcem všech svých poddaných, se navíc prosadila zejména v severní části království, kde existovaly pouze roztroušené a početně velmi slabé reformované sbory. Na jihu od řeky Loiry a zejména u obyvatel languedockých městysů naopak převládl více ofensivní postoj vůči dvoru. Zdejší hugenoti si neuvědomovali svou tíživou celonárodní početní slabost, neboť na lokální úrovni mnohdy představovali většinu. Již od vypuknutí kauzy Béarn[171], se v místních řadách kalvinistů objevovali „zatvrzelí“, kteří byli připraveni povstat proti panovníkovi pro záchranu svých práv a svobod. Odvaha jihofrancouzských hugenotů se zvyšovala se stále zřejmějším útočným postojem dvora. V posledních třech letech před revokací se zejména v Dauphiné,[172] v Cévennách a ve Vivarais zrodila myšlenka tajného otevřeného kultu a ozbrojeného odporu v místech zrušených reformovaných sborů.[173]

Přes výše uvedený výčet příkoří a útoků vůči hugenotům nesmíme opomenout zdůraznit dlouhodobě přetrvávající mírové soužití mezi hugenoty a katolíky, zejména v prostředí městských elit a učeneckých kruhů. Kosmopolitní svět městských písařů, konzulů, knihovníků či výběrčích daní zůstal skrz latinskou knižní kulturu, společné zájmy i cíle, vesměs profesně solidární, aniž by byla zásadněji zohledňována konfesijní příslušnost jednotlivců. Elisabeth Labrousse přitom poukázala na množství literárních kruhů, společenství či akademií, v nichž se po celém království přátelili katolíci s reformovanými.[174] S tím, jak rostl počet nařízení královské rady

[170] V poslední třetině století se například mnozí jansenisté inspirovali v protipapežsky orientovaném díle béarnského pastora Jacqua Abbadie (*Traité de la vérité de la religion chrétienne,* Rotterdam 1684). Podobně hugenoti četli s oblibou Pascalovy *Myšlenky* či *Listy proti jezuitům.*

[171] Viz výše, s. 52

[172] Roku 1683 bylo zadrženo a uvězněno 32 reformovaných, kteří se tajně shromáždili na místě protestantského chrámu v Châteaudouble (40 km východně od Montélimard), jenž byl z rozhodnutí soudu v Grenoblu roku 1673 rozbořen. Věřící se však nenechali odradit a 300 mužů se srotilo v lese forêt de Saou, aby se zde zúčastnili kázání a bohoslužeb v „táboře Věčného“ (*camp de l'Éternel*). Rozpoutalo se lokální povstání vedené jedním z místních urozených pánů, sieur du Vernet. Čtyři regimenty dragounů však věřící přepadly a zajaly. Přes padesát účastníků bylo pověšeno či upáleno.

[173] S. DEYON, *Du Loyalisme*, s. 142 an.

[174] Autorka uvádí několik zajímavých konkrétních příkladů, včetně učence, abbého a později biskupa v Soisson, Pierra-Daniela Huet (1630-1721) E. LABROUSSE, *La révocation*, s. 73.

(*Conseil du Roi*) vyřazující hugenoty postupně ze všech veřejných úřadů a profesí, skončila předchozí přátelská koexistence mezi oběma konfesemi a postupně, avšak nezadržitelně vzrůstalo sociální napětí. Toto napětí se v následujících letech dále stupňovalo. Vyvrcholilo během dragonád skrze pomstychtivá udání katolíků vůči zběhlým hugenotů a později po revokaci vůči rozličným přestupkům novokonvertitů (*nouveaux convertis*).

Následný vývoj situace je dobře znám nejen ve francouzské historiografii, ale též v české literatuře. Ludvíkův záměr postupně sjednotit království pod vládou jediného panovníka a jediné víry se přes všechny snahy nezdařil. Jezuitské a kapucínské mise v Languedoku i v jiných částech království se ukázaly jako vesměs neúčinné.[175] Zatímco v českých zemích došlo roku 1669 z popudu literárně činného jezuity Matěje Václava Šteyera k založení svatováclavského dědictví, za jehož pomoci byly tištěny a šířeny katolické kancionály a modlitební knihy a vydána svatováclavská Bible, Ludvík XIV. se pokusil o přímější prostředek tlaku na reformované. V roce 1667 byl pod vedením konvertovaného akademika Paula Pélissona založen zvláštní státní fond *caisse de l'économat,* označovaný též jako *Caisse de conversion,* v němž byly shromážděny peníze sloužící k financování výhod slíbených konvertovaným hugenotům.[176] Nepomohly však ani tyto materiální „úplatky" nabízené hugenotům v rámci pokladny konvertitů či v rámci francouzských odnoží papežské Kongregace pro šíření víry (*Congregatio de propaganda fide*). Robert Sauzet ukázal na příkladu reformovaných obcí v dnešním departmánu Gard, jak rychle a snadno tato Pélissonova iniciativa u hugenotů ztroskotala. Podle jeho výzkumů se jen mizivé procento, celkem 0,6% reformovaných v diecézi v Nîmes nechalo zlákat nabízeným finančním obnosem. V pohoří Cévennes bylo fiasko ještě markantnější.[177] Celý podnik konverzí ukázal, jak hluboké bylo přesvědčení languedockých kalvinistů a jejich odhodlání k rezistenci v posledních letech před revokací.

Elisabeth Labrousse nazývá období let 1679-1685 výrazem „agonie reformovaných sborů". V červenci 1679 byly definitivně zrušeny poslední smíšené soudní tribunály a inkorporovány k soudům v Toulouse, Bordeaux a v Grenoblu. Deklarací z 10. října 1679 bylo rozhodnuto, že královský komisař, který tradičně dohlížel na průběh konání provinčních synodů, musí být katolík. Následovaly desítky

[175] Zdá se, že katolická rétorika dosáhla většího úspěchu u zámožnějších a výše postavených věřících nežli u prostého obyvatelstva. Pod vlivem Bossuetových kázání konvertoval v roce 1668 i sám Henri, vikomt de Turenne. V posledním desetiletí před revokací konvertovalo také několik pastorů.

[176] Peníze do tohoto fondu pocházely například z výnosů z neobsazeného opatství v Cluny či St-Germain-de-Près, dále z každoročních darů katolického světského kléru či z příspěvků languedockých stavů. Celý podnik se však velmi brzy ukázal jako zcela neúčinný.

[177] Francouzský historik zaznamenal například pouze pět konverzí ke katolictví z celkového počtu 1600 obyvatel obce Sumène, sedm odpadlíků z 3500 obyvatel města Vigan, čtyři konvertity ke katolictví z města Vallèraugue, kde žilo 2000 protestantů. Robert SAUZET, *Cévennes catholiques*, s. 163.

dalších nařízení omezujících zejména činnost pastorů. Naopak královské nařízení z 11. dubna 1681 zprošťovalo hugenoty, kteří od ledna téhož roku konvertovali ke katolictví, od povinnosti poskytovat vojákům procházejících regimentů příbytek ve svých domech. Právě cílené posílání vojska do hugenotských rodin zasadilo konečnou ránu i těm ve víře nejodhodlanějším a nejstálejším. První dragonády proběhly z iniciativy ministra války, markýze de Louvois a intendanta René de Mariallaca mezi květnem a srpnem 1681 v Poitou. Početné kavalérie se nechávaly hugenoty nejen živit, ale vybíraly od nich i peníze, docházelo samozřejmě k mnoha násilnostem. Trýznění a vydírání reformovaných rodin přineslo kýžený výsledek. Součty z pramenů dokládají, že během několika měsíců zaregistrovali poitevenští kněží přes 30 000 konverzí.[178] Kraj zároveň opustilo velké množství rodin, které emigrovaly do sousedního Holandska či do Anglie. Nakonec byl počet obrácených či zběhlých hugenotů, tak vysoký, že se začal znepokojovat sám dvůr. Do konce listopadu musely regimenty opustit Poitou a v únoru 1682 byl sesazen intendant Marillac. Praxe dragonád však touto epizodou pouze začala.

Závěr roku 1682 a následující rok poznamenal ještě jeden velmi kontroverzní podnik. Tentokrát se jednalo o společnou iniciativu představitelů katolické církve a světské ruky. V království tehdy proběhla přesvědčovací kampaň skrze „milostivé výstrahy“ adresované přímo jednotlivým konzistořím. Většina v té době ještě fungujících sborů postupně zakusila ponižující a zastrašující návštěvu delegace, složené vždy z biskupa dané diecéze a příslušného intendanta, kteří ústně zažádali přítomné věřící a starší obce, aby zvážili své setrvání v lůnu nepravé církve.[179] I tato ultimátní přesvědčovací iniciativa katolické církve ztroskotala. Jedna konzistoř po druhé, až na vzácné výjimky, slušným způsobem výzvu odmítly a veřejně vyjádřily důraz, kladený na své vlastní dogmatické zvláštnosti a cestu ke spasení.[180] Řezenským příměřím z roku 1684 byla ukončena kampaň tzv. reunií, konflikt v němž se proti územně expanzionistickým snahám Francie zejména v Alsasku a Lotrinsku postavila koalice evropských států. Tím se po dlouhém období bojů načas uvolnilo mnoho francouzských vojenských posádek. Dvůr bez delšího váhání využil této situace a v červenci 1685 povolil intendantovi v Pau použít uvolněné vojáky k nové vlně dragonád v Pyrenejích. Úspěch byl značný, už sama zpráva blížících se dragounů přiměla ke konverzi mnoho reformovaných rodin. Spokojený Louvois vyslal další vojáky i do zbývajících provincií: do Dauphiné,

[178] E. LABROUSSE, *La révocation*, s. 160 či Henri DUBIEF – Jacques POUJOL, *La France protestante, Histoire et lieux de mémoire*, Montpellier 1992, s. 269.

[179] Tato iniciativa vznikla na základě výstrahy katolického kléru, sepsané 1. 7. 1682. *in extremis* jako zvláštní dodatek u příležitosti mimořádného sněmu katolického kléru. Jednalo se o ultimátní podporu králi v jeho boji proti herezi.

[180] Například negativní odpověď početného sboru v Charenton (v tehdejším předměstí Paříže) cirkulovala v tištěné podobě mezi jednotlivými konzistořemi po celém království a napomáhala udržovat poslední kapku hrdosti a odporu u ostatních sborů.

Cévennes a do Languedoku. Zde už byly dragonády méně násilné a krvavé, jelikož populace byla již psychicky podlomená a místní hugenoti konvertovali ještě před příchodem „misionářů v mušketýrkách“ (*missionaires bottés*), jak se později dragounům přezdívalo.[181] K hromadným, několika tisícovým konverzím došlo například v Nîmes, v Oranžském vévodství či v Montpellier, dále v Mantauban a v Castres. V Languedoku připadla organizace dragonád též na starost intendantovi. V srpnu 1685 byl novým intendantem provincie jmenován Nicolas Lamoignon de Basville (intendantem 1685-1718). Dosavadní kariéra tohoto muže byla vskutku závratná,[182] král tedy vsadil na zkušeného a věrného služebníka. Intendant Basville zahájil hned v létě téhož roku sérii dragonád nejprve v Dolním, po té i v Horním Languedoku. Na počátku září 1685 přimašírovali a obsadili Castres dragouni Koenigsmarkova regimentu. Za jediný den, 20. září, během shromáždění v katedrále konvertovalo ke katolické víře 779 kalvinistů.[183] V sousedním městečku Revel se během dvou týdnů obrátilo 684 osob. Další a další, ať již městské či venkovské sbory přistupovaly k hromadným konverzím.[184] Ve strachu z příchodu nových dragounů docházelo stále častěji k hromadným přechodům všech věřících dané lokality, jež prohlásil jménem konzistoře, samotný pastor a v jeho nepřítomnosti nejváženější ze starších.

Vysoké počty konvertitů a zprávy o průběhu konverzí v Languedoku posílané úředníky ke dvoru maximálně uspokojovaly ministerskou radu a především samotného Ludvíka XIV. Ponechávám na tomto místě záměrně stranou polemiku, zda král měl reálnou představu k jakým násilnostem a bezprávím docházelo napříč jeho královstvím vůči protestantům či zda měl jen „cenzurovaný“ přístup k absolutním číslům konverzí a o způsob jejich dosažení se již nestaral. Faktem zůstává, že na základě uspokojivých výsledků mohl konečně přistoupit k definitivnímu kroku – dne 18. října 1685 zrušil platnost ediktu nantského, jenž prohlásil za pozbývající smysl vzhledem k současné situaci panující v království. Zatímco na mnoha místech království znělo z kostelů *Te Deum*, v domech hugenotů zavládlo zděšení.

Edikt z Fontainebleau stanovoval v jedenácti bodech nový stav věcí. Refor-

[181] Příchodu a drancování dragonád nebyly ušetřeny ani severní a východní části království. Na podzim 1685, jen několik týdnů před revokací ediktu nantského, kampovali dragouni také v Chartres, Rouen, Dieppe, Caen, Nantes a nakonec v diecézích v Meaux, Sedan a v Châlons-en-Champagne.

[182] Intendant Bâville, (druhá varianta jeho jména uchovaná v dobových pramenech), markýz de la Mothe v Poitou byl původně právník. Svou kariéru začal jako advokát u pařížského soudu, později zde dosáhl titul soudního rady. V roce 1675 byl jmenován nejvyšším komořím (*maître de requêtes*) a v roce 1682 novým intendantem v Poitou po René de Mariallac, jež upadl v nemilost. Pro svůj rozhodný postup vůči místním protestantům byl králem jmenován intendantem Languedocu.

[183] R. CAZAL, *Histoire de Castres, Mazamet et la Montagne*, s. 142

[184] Elisabeth Labrousse uvádí, že během letních měsíců bylo zaregistrováno v Languedoku, v Béarn a v Cévennách 300 a 400 000 konverzí. E. LABROUSSE, *La Révocation*, s. 178.

movaným poddaným bylo zakázáno shromažďovat se k veřejnému kultu (čl. 2), tentýž zákaz se vztahoval i na hugenotské šlechtice, kteří by se chtěli ke kultu scházet na svých statcích (čl. 3). Všichni pastoři museli do čtrnácti dnů po vyhlášení nového zákona opustit království pod pohrůžkou odsouzení na galeje (čl. 4). Naopak duchovní, kteří by přestoupili na katolickou víru měli být zproštěni od přímé daně a od povinnosti ubytování průchozích vojsk (čl. 5). Podobné finanční zvýhodnění bylo nabídnuto konvertovaným studentům práv při koupi jejich úřadu (čl. 6). V království byly zakázané elementární a ostatní školy pro reformované (čl. 7) a bylo rozhodnuto, že napříště má být dětem protestantských rodičů dovolen pouze křest katolickým knězem a zápis do katolické matriky) (čl. 8). Desátý článek stanovoval trest konfiskace veškerého majetku osobám, které by pro víru opustily království. Odsuzoval je k doživotní službě na galérách v případě mužů a k doživotnímu vězení v případě žen.[185] Jedenáctý článek byl nejrozporuplnější. V předstírané dobrosrdečnosti bylo protestantům dovoleno „*setrvávat ve své víře a svých domovech, věnovat se nadále obchodu, řemeslu a všem dalším aktivitám aniž by jim bylo v těchto činnostech jakkoli bráněno*“ za podmínky, že se nebudou shromažďovat k žádné společné motlitbě či pobožnosti.[186] Zároveň měli být tvrdě potrestáni renegáti (*relaps*), jež by opětovně upadli do kacířského bludu. Tento poslední bod ediktu ve skutečnosti zpečeťoval zákaz nejen veřejného, ale v případě odhalení i domácího kultu a definitivně stanovoval nový statut novokonvertitů. Veškeré právní a úřední záležitosti a písemné akty týkající se hugenotů měly do budoucna nést jasné označení – *nouveau converti.*

Již několik měsíců před revokací se reformovaní stali skoro zcela neviditelnými ve veřejném prostoru, byli zbaveni prakticky všech svých „občanských práv“[187] a svobod, které dříve určovaly odlišnost jejich náboženského přesvědčení a kultu. Z pohledu dvora bylo však zrušení ediktu nantského skutečně nevyhnutelné. Jak by jinak bylo možné učinit konec rozporu mezi skoro naprostým rozpadem reformovaných institucí a sborů na jedné straně a duchovní vytrvalostí hugenotské populace na straně druhé? Během posledních měsíců před revokací se navíc

[185] Devátý článek sliboval navrácení zkonfiskovaného majetku zběhlým hugenotům, kteří by se do čtyř měsíců od vydání ediktu vrátili nazpět do království a konvertovali.

[186] *Pourront au surplus lesdits de la R.P.R., en attendant qu'il plaise à Dieu de les éclairer comme les autres, de demeurer dans les villes et lieux de notre royaume, pays et terres de notre obéissance, y continuer leur commerce et jouir de leurs biens sans pouvoir être troublés ni empêchés sous prétexte de ladite R.P.R. à condition, comme il est dit, de ne point faire d'exercices ni de s'assembler sous prétexte de prières ou de culte de ladite religion de quelque nature qu'il soit, sous les peines ci-dessus de confiscation de corps et de biens.*“ Citováno dle V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, 1. díl, s. 69-72.

[187] Zásadní omezení se týkala především nejzákladnějších životních přechodových rituálů – křtů, svateb a pohřbů hugenotů, jež byly nuceně převedeny pod dozor katolické církve. Zrušení reformovaných hřbitovů v místech, kde byl zbořen chrám (výnos z 9.7.1685) tak například vedlo k praxi pohřbívání reformovaných nebožtíků do nevysvěcené půdy do polí a vinic, jak bude ukázáno v 2. části této práce.

jasně projevily nezanedbatelné negativní důsledky materiálních výhod poskytnutých konvertovaným hugenotům. Moratorium dluhů a odpuštění přímých pozemkových daní pro *nouveaux convertis* totiž výrazně zmenšilo daňové příjmy v Midi a vedlo k nemalé hospodářské anarchii. V poslední řadě to byly různé okolnosti mezinárodní politiky, které výraznou měrou přispěly k rozhodnému kroku ve Versailles.[188]

[188] Bylo to především zvolení katolického Jakuba II. na anglický trůn v březnu 1685, dále uzavření řezenského míru, jež uvolnilo Ludvíku XIV. ruce pro jednání v domácí politice a nakonec snaha francouzského dvora uklidnit nepřátelské vztahy s Vatikánem.

2. „Život v podzemí“: osudy skrytých protestantských komunit v 1. polovině 18. století

2.1. Karolínská protireformace versus stoupající zahraniční agitace ve východních Čechách

Jak bylo již výše naznačeno, rekatolizace ani v posledních desetiletích 17. století neustala. Přešla plynule do další fáze, během níž došlo k upevňování katolictví především ve venkovském prostředí, a to zejména působením nových diecézních a arcidiecézních misionářů. Rekatolizační nápor směřoval například do horských okrajových oblastí českých zemí.[1] Řádový i farní klérus zároveň pečoval o zkvalitnění farní správy. Úspěch této rekatolizace konce 17. století přitom nevycházel pouze z výše zmíněné efektivnější pastorační péče, ale také z nových forem barokní zbožnosti, rozvíjené na českém venkově. Ovšem tam, kde měla v předbělohorském období silné zázemí Jednota bratrská, část obyvatelstva dál tajně žila ve víře svých předků a katolickou víru vyznávala jen na oko. Větší množství nekatolíků bylo dále v krajích, které sousedily s nekatolickou cizinou, v severních, východních Čechách a na severní Moravě. Nekatolíci z těchto oblastí se také pokoušeli pravidelně apelovat na cizí protestantské mocnosti za jejich přímluvu u císaře. Se žádostí o podporu náboženské svobody v Čechách se například na krále Karla XII. obrátili protestanti z Litomyšlska, údajně jménem sedmi tisíc pronásledovaných spolubratří. Jejich petice ovšem nikdy nedošla adresátovi, protože byla včas zadržena vrchností.[2]

Přes tento neúspěch litomyšlských či dalších poddaných bylo jasné, že císař bude muset do budoucna počítat s poměrně velkým vměšováním se sousedních protestantských států do své náboženské politiky. Tento fakt stvrdil sám Leopold I. v roce 1701, když nakonec podpořil udělení královského titulu braniborskému

[1] Například SOkA HK, fond biskupství HK, k. 34 Nařízení o zřizování nových far v odlehlých a horských oblastech, 1706, Více viz. kapitola Semiperiferní prostředí a symbolika hory.

[2] Poslové nesoucí tuto zprávu do Vratislavi byli patrně zradou zavedeni místo ke švédskému komisaři, ke komisaři rakouskému. Byli zatčeni a vězněni až do roku 1711. Vít VLNAS, *Princ Evžen Savojský, Život a dílo barokního válečníka*, Praha 2001, s. 289. Josef SVÁTEK, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, Část I., Praha 1908, s. 68-69.

kurfiřtu Fridrichu III. Hohenzollernskému. Panovníkovi tím tehdy vznikl nebezpečný soupeř, jehož státním náboženstvím bylo luteránství. Právní zásahy nového císaře Karla VI. v otázce stíhání hereze v rámci takzvané karolinské rekatolizace je třeba chápat právě v této perspektivě.

První rekatolizační patent v Čechách s celozemskou platností po více než šedesáti letech vydal Karel VI. 10. prosince 1717. Pozemková vrchnost měla vyhledávat a zatýkat protestantské emisary a pátrat po „kacířských knihách". První desetiletí 18. století se skutečně v královéhradecké diecézi, jak v jedné z kapitol své knihy výstižně vystihl páter Alois Antonín Neumann, nesly v duchu „boje o knihu".[3] Jezuitští misionáři východočeské oblasti o tomto „nekonečném" boji pojednávali v pravidelných relacích. Například páter Matěj Třebický zdůrazňoval v roce 1715 nebezpečí protestantských, ať již starších utrakvistických či luterských kancionálů, jež tvořily zásadní pomůcku při konání tajných shromáždění.[4] Katolické duchovenstvo proto reagovalo zvýšenou konfiskační aktivitou. Podle relace tehdejšího královéhradeckého biskupa, Jana Adama, hraběte Vratislava z Mitrovic bylo roku 1714-1715 zabaveno v diecézi 44 knih. Velké skladiště knih bylo objeveno roku 1717 na Semilsku a na Broumovsku a v souvislosti s tím odtajněna velká knižní zahraniční agitace ze Saska.[5] Byla to právě tato agitace, která vedla císaře Karla VI. k vydání prvního přísného patentu proti protestantských agitátorům.

Nový, zostřený patent vyšel 29. srpna 1721. V deseti bodech stanovoval nový poměr mezi světskou a církevní mocí v otázce trestně-právních pravomocí nad podezřelými z kacířství. Dle prvního bodu nesměl být napříště podezřelý zatčen a vězněn z rozhodnutí církevního soudu, ale z moci státní instituce. Konsistoři nicméně zůstávalo rozhodnutí, zda se obviněný dopustil kacířství.[6]

Postupu karolinské protireformace bylo již v české starší i novodobé historiografii věnováno dosti pozornosti, připomeňme zde proto jen nejzásadnější obrysy. Nekatolictví se s trvalou platností stalo zločinem proti státu (*crimen contra statum*), dvůr se začal považovat za hlavního vyšetřovatele a soudce těchto záležitostí. Spor panovníka a představitelů církve, především pražských arcibiskupů byl velmi komplexní. Vesměs ho však nutno chápat jako důsledek jejich snah zdůrazňovat své výjimečné postavení, především nemožnost zdanění svého majetku.[7] V této práci

[3] Alois Augustin NEUMANN, *Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké. Doba takzvaného temna do roku 1740*, Hradec Králové 1931, s. 68 n.

[4] Tamtéž, s. 69.

[5] Přitom až do zatýkací vlny roku 1725 hrála roli jakéhosi organizačního centra evangelického podzemí Praha a okolí. Viz. Martin WERNISCH, Proměna českého evangelictví v pobělohorském období. In: *Barokní Praha - barokní Čechie 1620-1740,* Praha2001, s. 436.

[6] K dalším bodům podrobně například Ferdinand HREJSA, Čeští kacíři dvacet let před tolerancí, in: *Reformační sborník*, 1921, I., s. 87.

[7] Například Jan Bedřich z Valdštejna se snažil již v 90. letech 17. století zdůrazňovat nezávislost duchovenstva na státu a také nedotknutelnost církevního majetku v Čechách. Více disertační práce Jiřího M. HAVLÍKA, *Jan Bedřich z Valdštejna a jeho spory o daně na turecké války*

jsou samotné spory mezi císařem a vysokými duchovními představiteli vedlejší, přesto se částečně promítaly i do oblasti praktických pravomocí nižšího diecézního kléru. Jistě lze do značné míry souhlasit s tvrzením A. A. Neumanna, že mnozí misionáři a kněží královéhradecké konzistoře vykazovali vůči podezřelým z kacířství spíše mírné postoje, snažili se je „ochránit“ proti světskému soudu a přikláněli se k nižším trestům. Ještě více však platí, že řádový či světští duchovní lpěli na svých pravomocech ve věci potírání kacířství právě z důvodu obrany duchovního stavu na poli politické moci. Tento postoj katolické církve se prosazoval o to snadněji, že na konci 17. století a v první polovině století osmnáctého vzrostl významně počet příslušníků duchovního stavu. Šlo přitom o důsledek rostoucího zájmu o duchovní kariéru.[8]

Již na počátku 18. století došlo k zásadní liturgické změně v náboženské praxi českých evangelíků. Tato změna se projevovala ve dvou rovinách. Nejprve, byť pravděpodobně ne-intencionálně došlo k definitivnímu zjednodušení věrouky a redukci rituálních praktik ze strany pronásledovaných komunit. Zároveň došlo k přeměně způsobu vysluhování večeře Páně. V tomto období se u českých nekatolíků začíná objevovat požadavek na vysluhováni svátosti přijímání pod obojí, s lámáním chleba. Dosud byla večeře Páně vysluhována luterskými tajnými predikanty ze Saska formou oplatky. Zdeněk R. Nešpor přičetl ve svých studiích tuto změnu na vrub činnosti uherských tajných kazatelů kalvínské orientace.[9] Tito v důsledku zeslabení zájmu Josefa I. o rekatolizační politiku mohli snadněji a pravidelněji docházet do oblasti zejména severní a střední Moravy a kromě kázání zde vysluhovat večeři Páně nikoli podle luterského ritu, ale lámáním chleba.[10] Císař byl tehdy zavlečen do vysilujícího válečného konfliktu proti Francii ve sporu o tzv. španělské dědictví. V Uhrách navíc vzplanulo nové povstání vedené sedmihradským knížetem Františkem II. Rákóczim, financované mimo jiné z francouzských zdrojů. V letech 1704, 1706 a 1708 řádila právě Rákózciho vojska na Strážnicku, Uherskohradišťsku, Břeclavsku a na Vsetínsku. Jakkoli se spekulace zahraničních diplomatů o možném povstání v Čechách ve spojenectví s uherskými vojáky ukázaly jako falešné, není pochyb o tom, že válečná krize jako již po několikáté nahrávala tajným aktivitám jinověrců. Zdeňkem Nešporem označené „reformního intermezzo“ zdá se, kromě požadavku lámání chleba stvrdilo též narůstající tendenci laického chápání

(1682-1694), PF Univerzity Karlovy v Praze, 2010.

[8] E. MAUR, Problémy farní organizace, s. 168n.

[9] Z. R. Nešpor, *Víra bez církve*, s. 16. Podle autora se nekatolíci snažili „*navázat na generační samozřejmě oslabenou a tudíž jen velmi nejasnou paměť někdejší Jednoty bratrské, přičemž na tuto tradici naroubovali svůj vlastní výklad Evangelia a především svou bohoslužebnou praxi*“. C. d. , s. 17.

[10] Ve věci svátosti večeře Páně, poskytovala česká reformační tradice 16. a počátku 17. století jen málo příkladů lámání chleba.

náboženské praxe mezi nekatolíky. Nešpor opodstatněně zdůrazňuje, že se jednalo o změnu, která měla klíčový význam, neboť požadavek „lámání chleba a kalicha pití“ se od druhého desetiletí 18. století stal stále se opakujícím námětem náboženských emigrantů z Čech.

Dobové prameny přitom odráží další zajímavou skutečnost. Kromě tohoto požadavku se u evangelíků objevil také více vyostřený odmítavý postoj vůči obrazům a sochám. Známé jsou například případy poničení či pohanění sochy Jana Nepomuckého. V Černožicích, nedaleko Smiřic byla v říjnu 1717 mládeží potupena socha Jana Nepomuckého. Zodpovědným za rouhačskou výchovu dětí byl učiněn vlkovský kantor Václav Andrýsek, který se přátelil s lohenickým kantorem Janem Smotlachou, který později emigroval do Berlína. Andrýsek prý dětem říkával, že nemají ctít svaté obrazy neboť: „*Non esso venerandas sacras imagines, quod ipsos ita deduxorit*“.[11] Jedenáctiletý Jan Kačírek tehdy ušpinil sochu blátem a vložil soše do ruky kytici kopřiv s přáním: „*Janku, tu máš kytku, abys měl k čemu vonět.*“ Na jaře 1727 byl vyslýchán páterem Poustkou Jakub Kudera z Bohuslavic. Byl obviněn, že jedl na svátek „Sabatu“ (*die Sabbati*) tedy spíše v postní den maso, a dále se zúčastnil i se svým bratrem Samuelem tajného shromáždění (*concione hearetica*), na které tajně odešel 2. února 1727 do Göbersdorfu ve Slezsku. V poslední řadě na něj bylo podáno udání, že když míjel v Novém Městě nad Metují sochu Jana Nepomuckého, vzhlédnul k němu a pravil: „*Jene, dej ti Pán Bůh dobrou noc*“.[12]

Problém uctívání svatých, slovy evangelíků „modlářství“ byl reflektován i v dobových exulantských tiscích, které cirkulovaly mezi nekatolickými poddanými. Jedním z takových byla například „Modlitba právě věřícího křesťana zůstávajícího v krajině modlářské“ od těšínského kazatele Kašpara Motěšického (1651-1689). Motěšický vnímal ty, jež uznávají obrazy a sochy jako posly Antikrista, kteří přetrvávají v „salaších modlářů“.[13] Jakkoli byl vliv barokní zbožnosti na potomky evangelíků velmi silný, mnoho z nich se „úspěšně“ ubránilo vlivům náboženských bratrstev, barokních poutí, působení božích muk, atd., považujíc svaté obrázky za pouhé lidské „nálezky“.

Ve svém bratrském životopise uvedla Rozina Zimová, rozená Novotná z Maršovic, mimo jiné: „ *Potom [kolem roku 1725], když jsem byla větší, koupila jsem*

[11] A. A. NEUMANN, *Prostonárodní náboženské hnutí,* s. 17-21, 97. Vít VLNAS, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993, s. 196.

[12] SOkA HK, fond BK, konsistorní protokoly, došlá korespondence ze dne 17. dubna 1727

[13] „*. . . Slovo tvé jest radost a potěšení srdce mého, a za lepší sobě pokládám Zákon tvůj nežli na tisíce stříbra a zlata. Obydlí domu tvého také miluji, a touží duše má po syncích tvých. Ale kde je najdu? Není Proroka, a drahá jest řeč Hospodinova u nás. Strážní naši jsou slepí, všickni napořád nic neznají, [. . .]. Slovo tvé mají v posměchu, a nemají libosti v něm. Oni řvou v příbytcích tvých, stavějí v nich bohy své, a poškvrňují příbytek jména tvého*“. Pavel KOSEK, Kašpara Motěšického Modlitba právě věřícího křesťana zůstávajícího v krajině modlářské in: *Protimluv*, roč.1, č. 2, 2000, s. 16.

sobě evangelické modlitby, ty se mi tuze líbily, že v nich nebylo k svatým modlení“.[14] Kromě odporu k uctívání svatých, pociťovali čeští evangelíci nedůvěru k mnoha katolickým věroučným představám a liturgickým zvyklostem. Jako přehledný ukazatel odmítavých postojů k jednotlivým bodům katolické věrouky může posloužit dochovaný výslech pozdějšího proslulého emisara Matěje Veselovského z Černilova z července 1734. „*16. Taky-li se modlíte k růženci? A svatý ctíte a vzýváte? Modlím se taky na růženec a mám ho a vzývám taky svatý a mám je za patrony. 17. Máte-li v počestnosti obrazy B[ožské] P[anny] Marie a svatých Božích? Chodíte-li na pouť? Mám v počestnosti obrazy svatých, B.P. Marii a sv. Jana Nepomuckého. Na pouti jsem nebyl, co bych měl lhát, co sem ženatý. 18. Modlíte-li se za duše mrtvých a věříte v očistec? Modlím se za duše v očistci. 19. Jakpak-li jste někdy přijímal pod obojím? Ani nevím, jak by to mohlo vypadat*“.[15] Veselovský při svém prvním výslechu pevně zapíral. Byl si velmi dobře vědom, jaké články protestantské víry se rozcházejí s katolickým učením, jak tedy správně odpovídat na otázky misionáře.

Výše uvedené kritické představy byly paradoxně novým rysem nekatolíků, jež nelze vnímat jako přežívání prvků české předbělohorské reformace. Jak zdůraznil v jedné stati Jan Horský, ikonoklasmus husitského období byl na přelomu 15. a 16. století překonán a postoj k obrazům a sochám zůstával pak v české reformaci až do počátku 17. století poměrně velmi tolerantní.[16] Ferdinand Hrejsa vyložil tento návrat k již zapomenutému ikonoklastickému rázu učení nekatolíků jako výsledek jejich snah být co nejvíce odlišnými od katolictví. S tímto názorem polemizující Z. Nešpor, přičítá tento vývoj „reformovanému intermezzu“ uherských kalvínských duchovních z počátku 18. století.

2.2. Role emigrace: svodníci, herrnhutští a emisaři

Kdyby nebylo emigrantů a vlivu nekatolické ciziny, nebylo by českých tajných evangelíků. Jakkoli zjednodušeně může působit tento výrok, těžko lze na daném faktu něco změnit. O významu v exilu tištěných evangelických knih, jejich distribuci a vlivu na udržení náboženského přesvědčení nekatolíků pohovoříme detailněji ještě na několika místech této práce. Vzpomeňme zde proto ve stručnosti základní fakta o průběhu náboženské emigrace v první třetině 18. století a s ní souvisejícími centrálními postavami duchovního života v exilu.

Většina českých a moravských emigrantů dvacátých a třicátých let 18. století

[14] E. ŠTĚŘíKOVÁ, *Běh života*, s. 533.

[15] SOkA Hradec Králové, biskupská konsistoř, kartón 42, složka 1445 – český protokol Matěje Veselovského z Černilova z 5. července 1734, folio 12-13

[16] J. HORSKÝ, Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace, s. 422.

přicházela do emigrantských středisek v Žitavě, v lužickém Hennersdorfu a Gerlachsheimu. Do mocenské hry tehdy vstoupilo sílící Prusko, které od nástupu Fridricha Viléma I. pohlíželo na české emigranty velmi příznivě, především s vidinou kolonizace řídce obydlených částí západního Pruska a částečně i Braniborska. Především ve východních Čechách se tehdy započaly nové vlny odchodů do ciziny, kterých se na rozdíl od předchozích desetiletí účastnili výhradně věřící z nižších společenských vrstev. V té době se začaly prosazovat nové duchovní směry, především pietismus, jež silně ovlivnil české nekatolické prostředí v první třetině 18. století.[17]

Klíčovou postavou tohoto dění byl Jan Liberda[18]. Narodil se v Těšíně roku 1700 a od dětství mluvil polsky a německy. V Těšíně navštěvoval Ježíšovu školu zřízenou u Ježíšova Kostela, který patřil jako jediný hornoslezský kostel k tzv. chrámům milosti (*Gnadenkirche*) vyčleněným na nátlak protestantských mocností pro slezské evangelíky. Těšín se na počátku 18. století, především díky této instituci, stal opět významným centrem protestantismu v Habsburské monarchii. Byl místem, kam byla ze zahraničí distribuována česká evangelická literatura z Uher, Žitavy či z Laubna v Horní Lužici, jež se pak šířila dále. Těšínsko bylo po určitou dobu mostem spojujícím evangelické hnutí Lužice, Slezska, Moravy a Slovenska. V letech 1719-1721 studoval Liberda na univerzitě v Halle, v nejvýznamnějším centru německého pietismu. Pobyt v Halle jej silně ovlivnil. Přimkl ke skupině vzdělanců, kterou kolem sebe sdružoval nakladatel českých (okrajově i polských) knih, Němec Heinrich Milde (1676-1739).[19] Pietismus kladl důraz na osobní prožitek víry, místo lpění na ustrnulém dogmatu, upřednostňoval individuální znovuzrození („obrácení“) jednotlivce, niterný kontakt s Bohem, ale i praktickou stránku zbožnosti, založenou na bratrské lásce a pomoci. Rozmach pietismu lze také chápat jako protest proti zpovrchněnému, průměrnému křesťanství. Temperamentní povaze Liberdy byl tento směr, kladoucí důraz na entuziasmus a subjektivní zkušenost víry nepochybně velice blízký. Liberda se vrátil z Halle v roce 1723 zpět do Těšína a začal zde vyučovat na Ježíškově škole. Kvůli pokřtění židovské dívky se však dostal do konfliktu s katolickou církví.[20] To vedlo k tomu, že nadějný

[17] Doposud zejména následující práce – Jan HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého“. Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století, in: *Dějiny - teorie - kritika* 3, 2006, č. 1, s. 49-71. či Jan MALURA, Česká literatura těšínských pietistů. Rekapitulace a výhledy, in: *Trzysta lat tolerancji na Slasku Czieszynskim. Cieszyn*, 2010, s. 406-419 či Dietrich BLAUFUSS, Jan Hus im Pietismus. Zwischen Kirchenkritik und Kirchenmodell, in: *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, München/Oldenbourg 1997, s. 375-384. Pro oblast Uher se této problematice věnuje například Milan ŠMERDA, Těšínský pietismus a Uhry, in*: Z dějin visegrádského prostoru. Richardu Pražákovi k pětasedmdesátinám*, Brno 2006, s. 43-54.

[18] Ze starších prací k osobnosti Jana Liberdy zejména Gustav Adolf SKALSKÝ, *Z dějin české emigrace v XVIII. století*, Chotěboř 1911.

[19] Jan MALURA – Pavel KOSEK, *Čistý plamen lásky, Výbor písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno 2004, s. 39-44.

[20] E. ŠTĚŘÍKOVÁ*, Běh života*, s. 209

kazatel musel koncem roku 1725 z Těšína odejít[21] a stal se domácím učitelem ve šlechtické rodině von Dewitzen, usazené ve slezském Schmelzdorfu. Již v květnu roku 1726 se Liberda objevuje v Hennersdorfu v Horní Lužici na panství baronky Jindřišky z Gersdorfu, která hledala kazatele pro české emigranty usazené na jejím panství a právě na Liberdu byla upozorněna. Liberda se zde staral o sirotčinec a kázal v polštině i němčině českým exulantům. Roku 1727 byl v Drážďanech ordinován na luteránského kněze. Od té chvíle začal rozvíjet i svou literární činnost a byl stále více přitahován duchovním děním v proslulém Ochranově (Herrnhut), jen nepatrně vzdáleném od jeho působiště. V září 1731 se stal Liberda dokonce vlastníkem jednoho zdejšího domu, kde pravidelně kázal.

Již v roce 1727 měl Liberda pro emigranty připraven svůj první český spis nazvaný *Klíč Davidů*.[22] Liberdova literární činnost je přitom úzce spojena s osobností Václava Kleycha, rodáka z Lužan u Litomyšle, který si po svém odchodu do exilu založil v Žitavě tiskárnu a přispěl k tištění mnoha evangelických knih. Liberda se stal brzy oblíbený nejen mezi exulanty díky svým horlivým kázáním, ale také mezi českými a moravskými nekatolíky skrze svou literárně náboženskou tvorbu. Podílel se na exilovém vydávání několika českých Biblí a zřejmě také na německém překladu *Historie o těžkých protivenstvích církve české* J. A. Komenského. Kromě *Klíče*, to byl především Liberdův český kancionál, *Harfa nová*, který se u probuzených duší v Čechách těšil velké oblibě.[23] Písně tvořící kancionál zdůrazňovaly především vztah jednotlivce či církve k Ježíši Kristu. Třebaže byl Ježíš v textu písní oslovován v již obvyklých milostných intencích jako ženich, milenec, choť apod., popis jeho těla byl nově orientován výhradně na bolestné rány jako znaky ukřižování. K nim měl směřovat emocionální zájem věřícího v jeho touze obětování se Bohu a splynutí s Kristovým tělem.[24] Právě toto poselství hluboce oslovovalo české evangelíky toužící po smysluplném, bohulibém a věčném životě. Proslulost Liberdových kázání přivedla ty odvážnější z evangelíků k nebezpečné a mnohdy dlouhé cestě za kazatelovým kázáním a bohoslužbou. Například Fridrich Ševela z obce Celná u Kladska na jaře 1736 navštívil jedno z Liberdových kázání v Herrnhutu, kde se též účastnil kacířského shromáždění a večeře Páně.[25] Ve svém

[21] O pět let později byli z Těšína z podnětu katolických duchovních vyhnáni všichni pietističtí kazatelé.

[22] Spis *Klíč Davidů k otevření pokladů království Božího v tajemství skrytých...* vyšel ještě několikrát, v roce 1729, 1731, 1737 či 1742.

[23] Kancionál obsahuje 227 písní, z toho zřejmě čtvrtina jsou, podle výsledků dosavadního zkoumání Jana Malury, Liberdovy zcela původní texty. Čtrnáct písní je převzato ze starších zpěvníků a zbytek tvoří nové překlady z němčiny, většinou autorů 17. století a počátku 18. století.

[24] V české protestantské kancionálové tradici byla taková poetika novým prvkem, kontrastujícím se spíše přísnější a objektivní výrazovou složkou bratrských písní, jejichž odkaz byl mezi emigranty stále živý.

[25] SOkA Hradec Králové, fond Biskupská konzistoř HK, K. 42- německý protokol s Fridrichem Ševelou z Celné z 3. července 1736.

výslechu nejprve tvrdil, že neuznává ani luterské, ani pietistické představy, že má svaté relikvie v úctě, svaté obrázky uctívá jako přátele Boha a Pannu Marii považoval vždy za největší patronku a panu nejcennější ze všech panen. Nakonec se však ke svému bludu před dobrušským knězem přiznal a byl odsouzen k arestu ve vězení v *Nizorziensis*.[26]

Liberda navíc na rozdíl od lužické světské vrchnosti, nezakazoval emigrantům, aby chodili do Čech navštěvovat své příbuzné a kázat jim pravé slovo Boží. Hennersdorfský kazatel nebyl ovšem jedinou významnou duchovní osobností mezi českými exulanty v Lužici a v Sasku. Celá generace Liberdových spolužáků z těšínské školy pomáhala českým emigrantům i věřícím v domovině udržovat víru svých předků. Byli to především kazatel Jan Adam Steinmetz (1689-1762) a dále česky mluvící Ondřej Macher z Bílska ve Slezsku (1698-1762) či Jiří Sarganek (1702-1743), autor oblíbeného tzv. *Lipského kancionálu*, který obsahoval na 1800 písní.[27]

Kromě působení vlivných kazatelů, sehrálo v dějinách českých nekatolíků v exilu i doma zásadní roli založení exulantské osady Ochranova na panství hraběte Mikuláše Ludvíka Zinzendorfa.[28] Čím bylo v případě francouzské *církve pouště* založení lausannského semináře pro francouzské kalvínské pastory roku 1726, tím mohlo být v případě Čech vybudování obnovené církve bratrské v Horní Lužici v červnu 1722, respektive v srpnu 1727. Jednalo se o osadu založenou německými emigranty z Kravařska, do níž se postupně přesouvaly skupiny Němců především ze Suchdola nad Odrou, Ženklavy, Kunína, Žiliny, Fulneku, atd. Suchdol se stal již v druhé polovině 17. století severomoravským centrem tajných vyznavačů Jednoty bratrské.[29] Suchdolané mohli během celého 17. století těžit především z kontinuity osobností, které udržely povědomí příslušnosti k Jednotě bratrské. Jednalo se o příslušníky rodu Schneiderů, kteří počínaje Martinem Schneiderem (asi 1612-1673), jenž byl ještě posluchačem kázání J. A. Komenského,[30] zosobňovaly vůdčí postavy zdejších bratří. Role těchto duchovních autorit na Kravařsku byla na počátku 18.

[26] Jednalo se pravděpodobně o slezskou Nisu.

[27] *Pro úplnost je vhodné doplnit i jména ostatních významných luterských a pietistických kazatelů působících u českých exulantských sborů v Berlíně (Jiří Petermann), Gerlachshaimu (Augustin Schultz, později také v Chotěbuzi a Berlíně). Jejich životopisům se podrobně věnuje E. ŠTĚŘÍKOVÁ, Běh života, s. 221-235.*

[28] John R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf,* Jindřichův Hradec 2000 či Markéta KŘÍŽOVÁ: Building a new identity: the first decades of existence of the Moravian Church. In: *Menschen - Handlungen - Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften*, České Budějovice 2001, s. 407-422.

[29] Suchdol patřil ke kunwaldskému (kunínskému) panství, jehož majitel Gabriel Szerényi pocházel z Uher, kde protireformace začala až po r. 1670, proto zůstával nábožensky tolerantní i k poddaným na svém moravském panství. Občas také do Suchdolu tajně přicházeli bratrští kazatelé z Uherské Skalice, kteří se tam usadili jako exulanti. V okolí Suchdolu se konala tajná shromáždění, při nichž vysluhovali večeři Páně.

[30] V r. 1661 nechal Komenský v Amsterodamu vytisknout katechismus, věnovaný svým někdejším rozptýleným sborům na severní Moravě. Tento katechismus se stal hlavním vodítkem a základem víry místních potomků českých bratří.

století dále umocněna vlivem pietistické zbožnosti těšínských kazatelů, zejména J.A. Steinmetze, k nimž někteří Moravané chodili na bohoslužby.

Velké množství dostupné literatury seznamuje dnes zájemce o historii Ochranova s osudy jeho zakladatelů, Christiana Davida či Davida Nitschmanna a samotného hraběte Zinzendorfa.[31] Nejpodstatnějším pro studium českých nekatolíků zůstává fakt, že se jednalo o pokus co nejpřímějšího navázání na původní duchovní praxi předbělohorských bratří, tedy obrození předchozí náboženské tradice. Přestože se nedalo hovořit o ideální kontinuitě, ochranovští bratří se přes Zinzendorfovy snahy ukotvit toto hnutí v rámci saské luterské církve, pokusili o co nejbližší duchovní propojení s původní Jednotou.[32] Roku 1727 přijali stanovy silně ovlivněnou Komenského spisem *Ratio disciplinae.* V roce 1735 ordinoval poslední biskup polské bratrské církve a vnuk Jana Amose Komenského, Daniel Arnošt Jablonský, Suchdolana Davida Nitschmanna prvním biskupem obnovené Jednoty.

Založení lausannského semináře, o kterém pohovoříme níže, mělo odlišný cíl než vybudování ochranovské osady. Přeci lze u obou těchto podniků vypozorovat zajímavé a nenáhodné paralely. Původním záměrem hraběte Zinzendorfa bylo založení osady pro pronásledované obyčejné věřící. Již od sklonku třicátých let 18. století vzešlo nicméně z lůna bratrské osady několik misionářů, šiřitelů svatého Evangelia. Laických a později i ordinovaných misionářů v následujících letech přibývalo. Jejich hlavním cílem však paradoxně nebyly Čechy a Morava, ale vzdálené kraje. Misijní osady se brzy rozkládaly od severní Evropy a Grónska přes Karibik, Jižní Afriku, Indii až po severoamerické osady v Pennsylvánii a Ohiu.[33] Misijní cesty bratří na Moravu a do Čech se pochopitelně také konaly. Intenzivní byly především v prvním desetiletí ochranovské osady,[34] kdy se zejména Christian David pravidelně vracel do Suchdol, aby zde kázal horlivým posluchačům a přiměl nejodhodlanější z nich k životu v nové vlasti.[35] V červnu 1732 však hrabě Zinzendorf vyzval Čechy dlící v přeplněné osadě, aby opustili Herrnhut a usadili se na jeho panství směrem k Berthelsdorfu. Zároveň chtěl s Liberdovou a Steinmetzovou pomocí požádal pruského krále, aby českým rodinám dovolil vybudovat vlastní

[31] Zcela nově vyšla biografie Christiana Davida z pera Edity Štěříkové. *Christian David : 1692-1751 : ze života moravského exulanta, zakladatele exulantské obce Herrnhutu v Horní Lužici a spoluzakladatele obnovené Jednoty bratrské*, Suchdol nad Odrou 2012.

[32] Hrabě Zinzendorf chtěl z Ochranova vytvořit vzorné křesťanské společenství v rámci luterské církve. Moravští vystěhovalci však dávali jasně najevo, že chtějí setrvat při víře svých otců. V důsledku tohoto napětí i jiných vlivů, přicházejících od německých přistěhovalců, docházelo v prvních letech k mnoha věroučným sporům a nedorozuměním.

[33] Těmto osadám věnuje pozornost především Markéta KŘÍŽOVÁ, *Ideální město v divočině, Misijní projekty Tovaryšstva Ježíšova a obnovené Jednoty bratrské v koloniální Americe*, Praha 2007. Pro ostatní osady lze konzultovat například nedávno reeditovanou klasickou publikaci J. E. HUTTON, *The History Of The Moravian Church*, 2004.

[34] Z Kravařska odešlo mezi lety 1722-1724 kolem 550 osob. Z oblasti Nízkého Jeseníku dalších 100.

[35] Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček v jezeře, Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*, Praha 2009, s. 48n. Christián David se vypravil na Moravu celkem asi desetkrát.

českou kolonii. Situace byla ve skutečnosti ještě složitější. Také Davidovy misijní cesty na severní Moravu, odkud přišli zakladatelé Ochranova hodnotil Zinzendorf stále negativněji. Obviňoval jej z toho, že jeho cílem je z Moravy vylákat, co nejvíce osob bez ohledu zda by nově příchozí skutečně chtěli následovat slovo Boží a Krista. Hrabě se obával, aby do Herrnhutu nepřicházeli lidé ze zištných úmyslů. Tato jeho představa byla mylná. Pravdou ovšem zůstává, že bratři, kteří pravidelně docházeli na Moravu i do Čech z velké části agitovali u věřících pro definitivní emigraci do ciziny buďto do Ochranova či do jedné z nově vzniklých kolonií. Členové obnovené Jednoty tedy každopádně nepůsobili ve své domovině jako nelegální kněží, kteří by zde pomáhali znovu vzkřísit sborový život věřících a vysluhovali jim svátostmi. Do svých domovů přicházeli zpět především, aby napomohli odchodu zbývajících členů rodiny, kterým se nepodařilo uprchnout či jejich blízkým.

V Languedoku byla situace zcela opačná. Absolventi lausannského semináře působili tajně od třicátých let 18. století zpětně v Dolním a Horního Languedoku, kam nepřicházeli ani jako svodníci ani jako podněcovatelé hromadné emigrace. Jako v případě bratří, šlo o duchovní pastýře. Byli to však ordinovaní kněží, jejichž hlavní úloha spočívala v kázáních a pravidelné pastorační službě věřícím. Tito vystudovaní a vysvěcení kalvínští kněží směli tudíž tajné protestanty též oddávat a křtít. V Čechách přicházeli moravští bratří stejně jako dřívější luterští agitátoři, aby varovali své blízké před životem ve lži, která je zbavuje možnosti spasení. Pod jejich vlivem se mnozí evangelíci zřekli svého majetku a odešli do exilu.

Druhým důvodem, proč se bratří nevydali cestou systematické pastorační misie k českým a moravských evangelíkům, byla jejich problematická existence v samotné Lužici. Nejen hallským pietistům, ale i obyčejným věřícím na panství v Berthelsdorfu a okolí byla totiž existence nového společenství trnem v oku. Způsob života ve společenství, s velkým důrazem na laické formy zbožnosti jakými byly například soukromé každodenní dlouhé modlitby, meditace či čtení z Bible podněcoval velké podezření luteránů z okolních vesnic. Také požadavek lámání chleba a odpor bratří k obrazům, krucifixu a talárům stavěl Jednotu do špatného světla. Nejostřejší odpůrci vnímali Ochranov dokonce jako sektu. Hrabě Zinzendorf se dostával znovu a znovu do sporů s luterskou církví i saskou vládou. Liberda se sice postavil na stranu bratří, ale to se nakonec obrátilo proti němu, neboť byl v roce 1732 na rozkaz rozezlené baronky z Gersdorfu zatčen a obviněn z neposlušnosti vůči vrchnosti.[36] Právě neutichající útoky luteránů, kteří vnímali herrnhutské jako nemístnou konkurenci, vedly bratry k hledání nových míst, kde by se mohli v pokoji usídlit. Tak začala právě po roce 1732 nová epocha misií, jež dala vzniknout osadám moravských bratří i v jiných krajích Německa či Holandska.[37] Nové bratrské osady dále vznikaly

[36]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 214-216.

[37]V Horní Lužici byla roku 1742 založena česká exulantská obec Nízké (Niesky), skupiny vystěho-

i v odlehlých krajinách Severní Ameriky či jižní Afriky. Tímto krokem započala Jednota vlastní duchovní úřad a dala se definitivně cestou k nezávislosti a samostatnosti. Na druhé straně se však trvale zřekla cílené duchovní služby mezi tajnými evangelíky. Není ani příliš odvážné domnívat se, že jelikož moravané sami sebe považovali za Bohem vyvolenou, morálně nezkaženou elitu mezi křesťany, vnímali stále více saské ortodoxní luterány, ale i české evangelíky setrvávající v přetvářce a nevědomí „jen“ jako prázdné nádoby bez obsahu, které nežijí v úzkém vztahu s Ježíšem Kristem. Kdo chtěl následovat jejich cestu, musel se vzdát pozemských statků a přijít mezi ně. Ostatně sám Zinzendorf byl nejednou nucen ustoupit cílevědomým snahám ochranovských bratří.

Tato naše interpretace nemění ovšem nic na skutečnosti, že bratrské ať již německy či česky psané tisky, především žalmy a modlitby, představovaly vedle luteránské produkce životně důležitou duchovní potravu generacím českých a moravských nekatolíků.

Odpor habsburského státu vůči českým a moravským evangelíkům však stoupal tím více, čím jasnější bylo, že zdejší heretici jsou do značné míry podporování ze zahraničí. Stát i vrchnost byly připravovány o zběhlé obyvatelstvo a tudíž i o berně a pracovní síly. Dne 29. ledna 1726 proto císař přistoupil k vydání místodržitelského patentu pro Čechy, jehož těžištěm bylo ustanovení přísných trestů pro usvědčené kacíře. Když ani po dvakráte opakovaném odsouzení na nucené práce, nekatolík od své víry neodstoupil, měl být do třetice vypovězen nadosmrti ze země. Pokud by ti, jež se již obrátili, znovu upadli do svého bludu, čekaly je časově neomezené galeje. Je však třeba zvážit reálné provádění těchto zákonů v praxi. Jak ve svém rozboru případů rozsudků apelačního soudu prokázala Elisabeth Ducreux, přísné tresty v uvedeném patentu nebyly v praxi zdaleka uplatňovány v té formě, jak byly ustanoveny.[38] Ze 729 případů souzených v letech 1709-1781 bylo pouhých 44 hrdelních trestů, tedy asi 8 %, z toho polovina se vztahovala k letům 1727-1732.[39]

I prameny královéhradeckého biskupství, především zachované výslechové protokoly a korespondence s krajskými hejtmany, případně s královskou apelací ukazují, že zadržení podezřelí z kacířství, byli nejprve předvoláni před církevní či obecní soud u něhož příseděl jeden či dva duchovní správcové. Ještě předtím jim byly odebrány zakázané knihy a obvinění byli uvěznění v místní šatlavě. Zde byl na věřícího vykonáván během výslechu tlak, aby se zřekl svého bludu a vrátil se do lůna katolické církve. Většina nekatolíků reversy také skutečně podepsala.

valců z Lanškrounska se usídlily v Rixdorfu u Berlína a v Berlíně samotném..

[38] E. DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám*, s. 56-57. V církevních archivech je dochováno množství zpráv dosvědčujících, že se mnohdy obvinění z kacířství k apelačnímu soudu vůbec ani nedostali.

[39] Tamtéž. V jediném roce 1735 byl například vydán zatykač na padesát „ *v Čechách sem tam se potulujících kacířských svůdců*“. Viz. Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny, Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy, 1740-1848*, Praha 1945, s. 169.

O zarputilosti a taktice zapírání nekatolíků zanechali mnoho relací pro biskupskou konsistoř v Hradci i arcibiskupskou konsistoř v Praze tzv. arcibiskupští misionáři působící ve východočeském kraji. V roce 1720 začal na Hradecku působit P. Johann Firmius. Na jeho misi navázal poté P. Matěj Třebický, jehož v listopadu nahradili Antonín Koniáš a P. Adam Poustka. Od roku 1728 přibyl v kraji další člen jezuitského řádu, P. František Mateřovský.[40] Všichni tito se také shodli na tom, že čtení Bible bylo nejrozšířenější na Opočensku a Smiřicku. Dle relace pátera Firmia z října 1720 byl zejména stav v německé podhorské části hradecké diecése (Jilemnicko, Broumovsko, Trutnovsko a Vrchlabsko) spíše neuspokojivý. Horní Brusnice byla příliš vzdálená od nejbližšího kostela a bez kaplana. V osadách kolem Jablonce bylo nalezeno množství zakázaných knih. Na Semilsku navštívil misionář Horní a Dolní Štěpanice, Valteřice, Výhon, Zálesní Lhotu, Studenec, Vítkovice Poniklou a Křížlice. Všechny tyto vesnice také trpěly přílišnou vzdáleností od kostela, takže lidé tam po celých 11 let nebyli u svatých svátostí, ani nebyli vyučováni v náboženství. Na Vrchlabsku panoval údajně celkem klid, kromě odlehlých chalup.[41] V červenci 1720 byli ve vazbě krajského hejtmanství v Hradci vyšetřovány osoby, které na Chlumecku přijímaly z kalicha a četly zakázané knihy.[42] Ve zprávě je referováno o podávání pod obojí, hojném zejména ve vsi Čistěves. Večeři zde vysluhoval tajný predikant, který přebýval u tamějšího souseda Jan Hampla. Přesvědčil Hamplovy dcery k odchodu za hranice, jež svému otci a sestře poslaly zpátky do Čech postilu.

Tajní nekatolíci tedy zůstávali během dvacátých let 18. století roztroušeni v jednotlivých lokalitách. Nebyli však zcela izolovaní. Zjevně měli povědomí o své společné existenci a o své „narůstající síle“, plynoucí ze stále pravidelnějších návštěv luterských emisarů či moravanů zejména v pohraničních oblastech Čech a Moravy. Protestantští „agenti“ sloužili nejen jako pašeráci knih, ale také jako poslové zahraničních událostí a nositelé zpráv z jiných koutů Čech. O důležitosti tehdejšího podzemního hnutí nekatolíků vypovídá i německy psané memorandum ze srpna 1723, které skupina nekatolíků, nejspíš ze smiřického panství zaslala tajnému radovi pruského krále Fridricha Viléma I., Jindřichu Rüdigerovi z Ilgenu.[43] Toto memorandum vešlo do dějin s názvem Puncta Bohemiae a obsahovalo deset bodů popisujících současný stav českomoravských evangelíků. Jeho autoři žádali pruského panovníka o přímluvu v jejich věci, zejména uvolnění několika kostelů v Čechách. V 7. bodě bylo uvedeno, že v roce 1719 přijímalo v Čechách a na Moravě 18 000

[40]Ivo KOŘÁN, Opočenská rebelie roku 1732, in: *Acta Musei Reginaehradecensis.* S.B. *Scientiae Sociales*, ročník 12, 1970, s. 120.
[41]Dle relace pátera Johann Firmia A. A. NEUMANN, *Prostonárodní hnutí*, s. 19.
[42]Tamtéž, s. 20.
[43]I.BURIAN – J. MELMUK – E. MELMUKOVÁ-SAŠECÍ, *Přihlášky,* I. díl, s. 17.

věřících pod obojí. Memorandum, které sepsal drvoštěp z Českého Meziříčí, Jakub Boháček, tehdy již exulant v Berlíně, mělo být dále předáno anglickému, dánskému a švédskému králi. Pruský a anglický král údajně memorandum skutečně obdrželi, ovšem nekatolíkům žádnou konkrétní pomoc neposkytli.

Toto sdílené sílící podvědomí pravděpodobně vedlo ke vzniku jediného, většího náboženského vystoupení nekatolíků v této době, které se odehrálo v roce 1732 na opočenském panství a také souviselo s pruským králem. Naléhavost otázky osobní zodpovědnosti před Bohem byla tehdy znovu zdůrazňována duchovními posly z Lužice. Lidé byli probuzeni a toužili po tom, aby mohli žít bohulibý život tak, jak je tomu učila Bible.

2.3. Opočenská rebelie a návrat do podzemí

Bezprostřední příčinou otevřeného náboženského hnutí na Opočensku byla zpráva o přijetí českých nekatolíků žijících v Lužici na dvoře Fridricha Viléma I. Ten měl údajně pozvat nekatolíky do Pruska, což vyvolalo přemrštěnou naději na zvrat konfesijních poměrů v Čechách. Ve skutečnosti přijal Fridrich Vilém I. kazatele Jana Liberdu, vyslechl jeho srdečné přímluvy za osudy českých nekatolíků, ale žádné konkrétní vyjádření mu nepodal. Liberda přesto do Hennersdorfu podal zprávu o svém domnělém úspěchu několika věrným spolupracovníkům, kteří měli za úkol podepřít jeho tajné jednání hromadnou akcí. Za nejvhodnější oblast bylo zvoleno Opočensko. Hnutí opočenských poddaných se vskutku radikalizovalo a v létě 1732 vznikl memoriál, v němž vesničané požadovali na hraběti Rudolfu Colloredovi, majiteli panství svobodu vyznání a povolení vystavět si evangelický kostel. Petr Šorm[44] a jiní čeští soudobí historici předpokládají, že takové radikální myšlenky – jako byla představa, že poddaní mají být pánovi poslušní jen ve věcech poddanství, nikoli ve věcech souvisejících s Bohem a vírou byly dosti odvážné. Domnívá se proto, že mohly vzniknout jen ve erudovaném ovšem „bezpečném“ zázemí emigrantských autorit v Lužici.

Zde je na místě poukázat na paralelu s francouzským příkladem. Byli to též především emigrovaní pastoři z Ženevy a z Lausanne či z Holandska, kteří se v Languedoku snažili mezi věřícími rozšiřovat myšlenku, že jejich loajalita vůči králi a místním autoritám se nijak nevylučuje se svobodou víry, kterou mají od Boha. Tento na svou dobu odvážný argument vycházel z Bible a z argumentace přirozeného práva, formulovaného již v 17. století Hugo Grotiem. Kalvínští teologové jej od počátku 18. století používali stále systematičtěji nejen ve svých kázáních, a jiných spisech tištěných nejčastěji v Holandsku s cílem pokusit se na dálku

[44] Petr ŠORM, Četba a literatura v životě opočenských nekatolíků na přelomu první a druhé třetiny 18. století, in: *Český lid*, 94, 2007. č. 3., s. 257-282.

ovlivnit veřejné mínění a především francouzský dvůr. Momentální stav bádání neumožňuje s jistotou potvrdit, zda byli opočenští nekatolíci jen figurky v partii, kterou se snažil režírovat exil. Pravdou zůstává, že protestanti říšských měst a dále v Prusku byli tehdy silně pobouřeni mezinárodní událostí odchodu tisícovek salcburských luteránů z jejich domovů. V zimě roku 1731 až 1732 salcburský arcibiskup, kterému se nedařilo vlastní knížectví efektivně rekatolizovat, donutil svým radikálním emigračním patentem víc než 20 000 lidí k odchodu ze země. V české historiografii doposud nebyl učiněn pokus o prošetření případných vlivů této události na vnitřní život českých nekatolíků a opočenské povstání. Jisté je, že vlna pozornosti, soustrasti, ale i protestu, jež se vzedmula během roku 1732 v dobových protestantských pamfletech dolehla jistě i do Horní Lužice, kde se mimochodem usadila část vyhnaných rodin. O českých a moravských vyhnancích se v Evropě mluvilo pochopitelně méně než o salcburských, protože prchali tajně, ovšem z vlastní vůle a v malých skupinách. Není vyloučeno, že cílená agitace na Opočensku měla za cíl upoutat na osudy českých nekatolíků více pozornosti.

Připomeňme zde stručně průběh povstání.[45] Poddaní z několika vesnic panství (Šestajovice, České Meziříčí, Slavětín, Jílovice a Jeníkovice) se v srpnu 1732 začali scházet ke kolektivním čtením z Bible a dokonce pobožnostem s vysluhováním večeře Páně. Na těchto shromážděních se zároveň domluvili, že požádají hraběte Colloreda o svobodu víry. Netajili se přitom svými antipatiemi k jezuitským misionářům, kteří působili v kraji a pátrali po jejich nábožensky naučné literatuře. Mezi několika místními nekatolíky se přitom začali objevovat chiliastické prvky starých proroctví a dokonce prvky směřující k judaismu.[46] Dalším zajímavým faktem byla skutečnost, že jedním z hlavních předáků povstání byl kantor kostela v Meziříčí Mates Antonín Touc, který měl díky svému vyššímu vzdělání velký vliv na místní věřící. Jinak byl sociální původ povstalců velmi rozmanitý. Našli se mezi nimi chudší vesničané a řemeslníci (chalupníci, krejčí, přadláci, tkalci či ovčáci) i příslušníci bohatší venkovské vrstvy jako sedláci, kovář, mlynář, a dokonce konšel (dobrušský konšel Mikuláš Doubrava). Ivo Kořán zdůraznil na základě jím prostudovaných archivních pramenů i velmi aktivní podíl žen na tajných shromážděních a následující bouři. Je těžké ubránit se na tomto místě pokušní možnosti srovnání chování opočenských žen s hnutím languedockých prorokujících děveček.[47] Dalšími důležitými vůdci povstalců byli místní emigranti, kteří na panství opakovaně přicházeli z Žitavy Byli

[45]Pro podrobnější rozbor zejména práce Ivo KOŘÁN, Opočenská rebelie, 1970, in: *Práce muzea v Hradci Králové,* Série B, XII-1970, s. 93-137 či Eliška ČÁŇOVÁ, Proticírkevní hnutí na Opočensku v roce 1732 in: *Sborník prací východočeských archivů*, 4, 1978, s. 133-151.

[46]I. KOŘÁN, Opočenská rebelie, s. 96. Například rozsáhlý traktát Jiřího Rozvody ze Skalice o potřebě pokání „neboť den soudný daleko není“. Rozvoda čítával často z proroctví Slepého mládence, již v roce 1730 kolem sebe shromáždil kolem třiceti přívrženců, kteří měli pak podstatný podíl na organizaci rebelie.

[47]Viz níže kapitola 9.1, s. 365.

to zejména svodníci, tkalci Lukáš Piksa z obce Rychnovek a Petr Hejzral z Jenkovic.

Součástí hnutí byl vznik seznamu, který zhotovili nekatolíci, jenž obsahoval kolem pěti set osob, které podporovaly nový pořádek. *„Jiřík Urban pravil, že Brandenburg proto k císaři pánu jel,*[48] *aby buď prosil, aby buď propustil ten lid, který chce jeho víru přijmouti, neb aby aspoň jim dal svobodu mezi katolíkami své náboženství provádět a to že taky obdržel. Jen abychom měli strpení a ne hurtem, než s něžností to žádali, že to [svobodu víry] jistě obdržíme, [. . .] že bude moct každej věřit, co bude chtít, evangelickou neb katolickou víru, že může věřit kdo co chce, že má bejt svoboda víry, jen abychom to prohlásili.“*[49]

V druhé polovině září se hnutí rozrostlo natolik, že se po panství neskrývaně pohybovali nekatoličtí kazatelé a věřící chodili o svých požadavcích otevřeně jednat na vrchnostenskou kancelář. Ve jménu povstalců se nebáli shodně vystoupit také rychtáři opočenských vsí (Šestajovic, Meziříče a Jankovic). Nakonec se hrabě Colloredo obrátil na pomoc na krajský úřad, který mu vyhověl a zaslal na Opočensko císařské vojsko. První kompanie velitele Königsegga během pěti dnů obsadila a zpacifikovala vzpurné vesnice. Většina vůdců hnutí nakonec včas utekla do Slezska. Několik desítek poddaných však bylo odsouzeno k vězení či k nuceným pracím. Všichni poddaní panství museli učinit vyznání víry a vrátit se do lůna katolické církve.

Dozvuk rebelie byl pochopitelně velmi žalostný. Na Opočensko a Smiřicko byli ihned po vojenském zásahu opět vysláni jezuitští misionáři, aby tam pátrali po tajných knihách a aktivitách emisarů. V následujících letech tudíž odešly další desítky rodin do emigrace. Jejich naděje přesto zcela neopadly. V roce 1735 sepsala část těchto emigrantů z Čech supliku k říšskému sněmu v Řezně, skrze níž se snažili oslovit sdružení německých nekatolických knížat *Corpus evangelicorum.*[50] Vysvětlovali v ní své náboženské postoje a tradice nekatolictví v českých zemích a stěžovali si na náboženský útlak.[51] Opisy této supliky byly rozeslány vyslancům zahraničních mocností, Velké Británie, Nizozemí a Dánska. Říšská knížata evangelického sboru nakonec intervenovala u císaře nikoli společně, ale pouze jednotlivě, prostřednictvím svých vídeňských vyslanců. Karel VI. však požadavky říšských evangelických knížat na nápravu odmítl.[52]

Po potlačení opočenského povstání nastal u nekatolických obyvatel Čech a

[48] *Narážka na skutečné setkání Fridricha Viléma I. s císařským párem v Pardubicích 27. července 1732.*

[49] *Dle pražských dodatečných výslechů předáků rebelie z roku 1734. Citováno dle I. Kořán, Opočenská rebelie, s. 103.*

[50] Sbor evangelických knížat byl založen roku 1653 na sněmu v Řezně a měl za úkol hájit evangelické zájmy. A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí*, s. 97-101.

[51] Za autora supliky je považován gerlachsheimský luteránský kazatel Augustin Schultz, který ji nechal podepsat emigranty církve v Berlíně z různých panství východních Čech. Německý opis originálu je dnes uložen ve sborové kronice Rixsdorfského bratrského sboru, české znění pak v archivu českého sboru v Berlíně.

[52] I.BURIAN – J. MELMUK – E. MELMUKOVÁ-SAŠECI, *Přihlášky,* I. díl, s. 19.

Moravy opětovný ústup do podzemí. Část z nich pravděpodobně konečně konvertovala ke katolictví, ostatní nekatolíci se stáhli k domácímu kultu jako obvykle při zvýšeném pronásledování a za intenzivnějšího působení misionářů. Navenek se projevovali jako řádní katolíci, doma se věnovali výkladům z Písma, modlitbám a rozjímání.

Rozbor výslechových protokolů z oblasti východních Čech naskýtá pohled do socio-profesního původu podezřelých z kacířství. Mezi osobami stíhanými pro přechovávání zakázaných knih najdeme především obyvatele poddanských vsí, spíše výjimečně se mezi nimi vyskytovali obyvatele poddanských měst, ještě méně měst královských. Převážně se živili zemědělstvím, mnozí z nich také řemesly, především v hornatém pohraničí tkaním a textilní výrobou, ale též dalšími řemesly. Ve své většině byli na rozdíl od languedockých hugenotů méně gramotní, četba Bible představovala nicméně dovednost mnoha z nich. Někteří muži nekatolíci získali dokonce lepší vzdělání. V životopisech berlínských emigrantů zpracovaných v edici Edity Štěříkové se dokonce setkáváme s případy, kdy chlapci před svým „probuzením“ studovali u jezuitů nebo u piaristů.[53] Ohledně školní docházky se u nekatolíků setkáme s různými strategiemi. Někdy se nekatoličtí rodiče snažili své děti co nejvíce izolovat od vlivu katolické církve a sami je doma vyučovali čtení a psaní. Ve Fulneku byl dokonce povolán učitel, který byl na oko katolík a přitom tajně vyznával a vyučoval evangelictví.[54] Jiní tajní protestanti své děti do katolických škol posílali, ale doma jim vštěpovali základy evangelického učení. V tomto ohledu konstatujeme, že pro mnoho lokalit východních Čech i zbytku českého a moravského území chybí ještě lokální studie, které by například systematičtěji využily městské archivy. Jelikož se v případě neposílání dětí na katechismy a do katolických škol jednalo o odchylky, přestupky oproti požadované normě, lze předpokládat, že úřední prameny, světské provenience uchovaly záznam těchto praktik. Výchova se přitom zdaleka netýkala jen mládeže. Například Jiří Palanta z Velkého Újezdu z nebuželské farnosti byl obviněn, že kromě přechovávání zakázaných luteránských knih nabádal svého švagra a švagrovou. Vyučoval je, „*že luteránská víra je spravedlivější než katolická, že papež není hlavou církve, že svatí nemají býti vzýváni, že žádný očistec není, a že si kněží vymysleli i odpustky, poutě a ceremonie.*“[55]

Represivní opatření přinášely střídavé úspěchy či nezdary. Tajní protestanti

[53] Například bratři Jan Jiří a Zachariáš Jelínek ze vsi Počátek u Chotěboře byli oba jako synové mlynáře na tříletém studiu v klášterní škole u jezuitů. „ *Ti katoličtí duchovní měli mého otce v podezření, že není pravím katolíkem, pročež můj otec, chtíce to podezření odvrátiti, tedy mne s mým bratrem na nějaký čas dal do Brna k jezovitům študírovati.*“ E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 338.

[54] Edita ŠTĚŘÍKOVA, *Jak potůček v jezeře. Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*, Praha 2009, s. 9-12.

[55] Jan KILIÁN, Mělník, pobělohorskou baštou katolicismu? Odchylky, přestupky, výstřelky, in: Z.R. NEŠPOR: *Čeští nekatolíci*, s. 120.

každopádně žili s dvojí tváří, účastnili se katolického náboženského života a současně organizovali tajné schůzky a kázání. Dychtivě očekávali predikanty. Čas od času se projevili aktivněji, když například zareagovali na honosné barokní slavnosti a poutě. V polovině třicátých letech se tak rozmnožily protesty nekatolíků proti zdvíhajícímu se kultu Jana Nepomuckého. Pražské osmidenní oslavy světcova svatořečení, které začaly 9. října 1729 byly na jaře roku 1730 následovány třídenními nepomucenskými pobožnostmi v Litoměřicích a Hradci Králové, které vyhlásili místní biskupové.[56] Každoroční připomínkou světcova svatořečení se staly především mohutné svatojánské poutě, konané vždy třetí květnovou oktávu od 16. do 25. května. Vyprovokovaly několik svatokrádežných incidentů a poškození světcových soch. Pamflety proti Janovi se hojně tiskly v luteránském Sasku a byly tajně pašovány především do „kacířských krajů“ kolem Náchoda a Litomyšle.[57]

Ladislav Nekvapil vyjádřil v jedné ze svých statí hypotézu, že čím silnější byla emigrace z dané lokality, tím silnější bylo v této oblasti tajné nekatolictví.[58] Většina emisarů, převaděčů a predikantů byli zprvu skutečně pouze horlivými věřícími, kteří se během tajných schůzek cítili osloveni slovem Spasitele. Tato realita byla zachycena například v bratrském životopise Jana Janouška z obce Horky u Litomyšle : „*Roku 1731 povstalo ve vesnici Heřmanicích velké pohnutí [...]a obzvláště byli někteří svobodní tuze od Spasitele zaujatí. To on se také hned k tomu nalezl. Oni se často spolu scházívali [...] tato věc pak ale byla prozrazena a tak museli někteří v roce 1733 z Čech vyjíti..*“.[59] Janovi se též podařilo utéct do Gerlachsheimu a přivést tam i svou rodinu. Sám se pak stal svodníkem a jako predikant se vracel do Čech: „*V roku 1735 a 1736 byl zase v Čechách, ve vesnici Čermný, tu on s dušemi mluvil[...]také na to mnozí vyšli, co při bratrský církvi jsou*“.[60]

Emigranti podporovali skrytou víru skrze náboženskou literaturu, dále prostřednictvím povzbuzujících zpráv o pozitivní zahraniční konstelaci či agitací při lokálních domácích bohoslužbách.[61] Také náš výzkum v několika pramenných sondách převážně potvrzuje tuto domněnku.

Iracionální touha po smysluplném, bohulibém a věčném životě se ohlásila často spontánně, nečekaně a změnila život celých rodin a skupin. Strach z pomíjivosti pozemských věcí, ze smrti a z Božího hněvu vyvolával touhu po záchraně, po Boží milosti, po spasení. Osobní vztah k Bohu znamenal pro české nekatolíky číst Bibli a řídit se podle jejích napomínání. Jak výstižně poznamenal Jiří Mikulec „jedním

[56] Vít VLNAS, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993, s. 168.
[57] Tamtéž, s. 196.
[58] Ladislav NEKVAPIL, „Causa haeretica Joannis Koudelka ex Pustá Kamenice“. (Příspěvek k dějinám tajného nekatolictví ve východních Čechách v polovině 18. století) in: *Východočeský Sborník Historický* 17, 2010, s. 78.
[59] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 567
[60] *Tamtéž.*
[61] L. NEKVAPIL, „Causa haeretica Joannis Koudelka“, s. 94

z paradoxů konfesijního zápolení v raném novověku je skutečnost, že otázka spásy křesťana byla klíčovým tématem na obou stranách“.[62]

2.4. Od babylonského zajetí ke zrodu *církve pouště*

Bezprostředním důsledkem revokace ediktu nantského byl urychlený odchod drtivé většiny pastorů z francouzského království, tak, jak jim to určoval čtvrtý bod králova nařízení. Přes hrozbu konfiskací a doživotních trestů galejí, začala ihned také vlna hromadných odchodů obyčejných věřících. Francouzská historiografie používá pro hugenotský exil termínu *refuge* a většina autorů se shodují na údaji 200 000 emigrantů, kteří v letech 1679-1700 opustili Francii v důsledku náboženského útlaku. Ve své syntetické studii o hugenotském exilu po roce 1685 uvádí badatelka Myriam Yardeni příklady několika významných šlechtických rodů, které odmítly konverzi a emigrovaly – jejich členové se často v cizině stali vojenskými vojevůdci či vlivnými politickými mluvčími.[63] Počet emigrovaných kalvinistů nepřesáhl 1% celkové populace, kvalitativní ztráta, kterou jejich odchod způsobil, byla ovšem značná. Jistě nelze přičítat katastrofální stav státní poklady na sklonku vlády Ludvíka XIV., jak se o to pokoušeli někteří starší protestantští historikové, pouze odchodu hugenotské emigrační vlny, jejíž většinu tvořili převážně mladí, podnikaví řemeslníci, obchodníci či finančníci. Pravdou nicméně zůstává, že například manufakturní výrobky, které byly až do té doby předmětem exkluzivně francouzského exportu (některé druhy krajky, klobouky, parfémy, atd.) začaly být vyráběny i v zahraničí, kde se o rozšíření znalostí výrobních postupů přičinili často právě emigrovaní hugenoti.

Ponechme však stranou debatu o ekonomických důsledcích revokace a zaměřme pozornost na její dopad na poli duchovní praxe věřících. Ochromení věřících bylo zpočátku naprosté, prakticky ze dne na den přišli o své duchovní rádce a vůdce. Na mnoha místech ještě pokračovaly násilnosti dragounů a tam, kde vojsko již odtáhlo, zůstalo mnoho materiálních škod. Nejhorší pro věřící byla však jejich duchovní nesvoboda a nucení k přetvářce. Noví konvertité byli hlídáni, aby pravidelně docházeli na katolické bohoslužby a své děti posílali na nedělní katechismy. Na mnoha místech, především v sídlech diecézí, kde působilo dostatek katolického kléru, byli protestanti nuceni k ústní zpovědi a uctívání svátosti oltářní. V poslední řadě

[62] J. MIKULEC, *Velké dějiny zemí koruny české*, sv. IX, s. 123.

[63] Jednalo se například o rodiny Ruvigny, Schomberg, Mirmand či Duquesne. Jejich členové se snažili ovlivňovat v emigraci průběh jednání o mezinárodních smlouvách s Francií. Henri Duquesne dokonce inicioval utopický plán na založení nového samostatného protestantského francouzského státu, který ovšem nakonec ztroskotal. Myriam YARDENI, *Le refuge protestant*, Paris 1985, s. 35.

byli hugenoti též omezováni v otázce domácího, soukromého kultu, jehož tolerování bylo tak nejasně vymezeno v posledním bodu ediktu z Fontainebleau. Jejich duše se ocitly v „babylónském zajetí“, tak jako kdysi, když byli na počátku 6. století př. n.l. židé násilně vyhnaní z Judského království.

Již v zimních měsících roku 1686 došlo k událostem, které v následujícím období výrazně pozměnily úděl protestantů, kteří se rozhodli zůstat věrní své víře. Na odlehlých, neobydlených a těžce dostupných místech se začali hugenoti tajně scházet k náboženským shromážděním, na kterých se společně modlili a prosili Hospodina za odpuštění. Duchovními vůdci těchto shromáždění se vzhledem k nepřítomnosti pastorů stali od počátku laikové. Stále více věřících se odvažovalo účastnit utajovaných, hlavně nočních schůzek pod širým nebem. Jak ukázala Elisabeth Labrousse, pro nové konvertity představovaly tyto schůzky útěchu a jasné znamení, že jim Bůh prominul jejich momentální slabost v těžké chvíli.[64] Tato kolektivní shromáždění jim vracela odvahu i důstojnost a zejména víru.

Pro odlehlost míst konání schůzek a s odkazem na biblickou epizodu čtyřicetiletého putování lidu Mojžíšova do země zaslíbené a modliteb izraelitů na poušti, začali věřící používat pojem *désert* pro označení kultu, nově se rodícího z popela.[65] Počalo dlouhé období, během něhož se bývalí kalvinisti odhodlali k aktivní formě odporu proti náboženské intoleranci. Zkušenost kultu v *poušti* neboli kultu exodu se pro věřící stala jediným způsobem, jak přežít v ilegalitě a zachovat si přes formální konverzi svou náboženskou identitu a praxi. Doposud byli věřící přesvědčeni, že je Bůh opustil. Jejich výčitky svědomí ze zbabělé konverze je však postupně přiměly k účastí na tajném kultu. Tímto svým krokem nabyli přesvědčení, že svou odvahou získají odčinění svých prohřešků. Modlitby k Bohu, uctívání desatera božích přikázání a zpěvy žalmů představovaly to jediné, co reformovaným z jejich dřívějších práv zbylo. Toho mála, se již nesmí vzdát. Budou raději riskovat své holé životy, ale slovu Božímu se nezpronevěří. Po prvotním šoku se navíc postupně začali do království ilegálně vracet i protestantští duchovní, což věřící v jejich odhodlání k rezistenci jen utvrzovalo.

Intenzita schůzek se zejména v Languedoku velmi stupňovala. Perzekuce na sebe proto nedaly čekat. Již v březnu roku 1686 vydal intendant Basville výnos, který stanovil odměnu 1000 liber tomu, kdo úřady včas a pravdivě zpraví o konání příští tajné schůzky kalvinistů. Obce, které tajně skrývaly predikanty a pastory měly být znovu potrestány ubytováním dragounů. Na místa shromáždění byly posílány vojenské posádky, což vedlo k tomu, že tajné bohoslužby stále častěji chránilo několik ozbrojených účastníků. Podrobnému komparativnímu rozboru tajných schůzek

[64] E. LABROUSSE, Les premières „Lettres pastorales“, in: Roger ZUBER – Laurent THEIS, *La Révocation de l'Edit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris 1985, s. 234.

[65] Termín začal být ve skutečnosti používán již v posledních letech před revokací.

hugenotů a českých evangelíků bude věnována samostatná kapitola této práce, již zde lze předznamenat, že četnost a počty účastníků shromáždění měly v Languedoku až do konce století zvyšující tendence.

Dochované nominativní seznamy zatvrzelých *nouveaux convertis* z let 1687 a 1701 pořízené kněžími a vikáři v languedockých biskupstvích prokazují, že vyhlášení ediktu z Fontainebleau ovlivnilo jen málo vnitřní přesvědčení reformovaných.[66] Také výzkumy Roberta Sauzet pro Dolní Languedok a pohoří Cévennes tuto skutečnost potvrzují. Mezi zarytými odpadlíky, kteří se účastnili tajných shromáždění byly hlavně ženy. Jednak proto, že na cestu exilu se v mnoha případech vydali pouze mužští členové rodiny a také proto, že ženy zaujímaly v rámci reformované komunity významnou roli. Ne náhodou vězenkyně z languedocké pevnosti v Aigues Mortes vryly do svých cel nápis „*Résister*“.[67]

Jak napsal Robert Sauzet, languedočtí hugenoti skutečně odolávali s velkou odhodlaností perzekucím a zastrašování ze strany královských úřadů: „Avec une obstination courageuse, les Réformés firent face. La Révocation de l'Edit de Nantes qui suposait le problème résolu ne fit qu'en changer les données. Les blocs protestants du diocèse de Nîmes restèrent pratiquement intactes [...] ainsi se stabilisa jusqu'à notre temps la frontière de deux confession“.[68] I přes opakované působení dragounů a městských milic,[69] zůstala většina languedockých vesnic a bastionů konfesijně rozdělena. Navenek byli všichni obyvatelé katolíci, ale geografie tajných schůzek a zejména původ zadržených osob, ukazovaly na kontinuitu s předchozím obdobím Zejména v oblasti pohoří Lacaune, Montagne Noire, dále v kraji kolem biskupství Saint-Pons, ale také v nížinatých polohách Horního Languedoku, v Puylaurens a Lavaur se protestanti uchylovali nejen k tajným schůzkám v lesích, ale též k domácím pobožnostem, se zpěvy žalmů.

Bylo tudíž třeba zasáhnout nejen proti kolektivním formám odporu, ale též přímo do nitra jednotlivých rodin. Koncem osmdesátých a během devadesátých let 17. století tak zejména ve větších městech střední oblasti Horního Languedoku (Castres, Mazamet, Puylaurens, Lavaur, Lacaune, atd.) proběhly vlny násilného odebírání dětí z nekatolických rodin a jejich umisťování do katolických řádových domů, především v Toulouse a v sídlech diecézí, v Albi, Lavaur či v Castres. Tyto donucovací prostředky se týkaly především mladých mužů a dívek, u kterých měl pobyt v klášteře zamezit jejich případnému sňatku s podobně smýšlejícím partnerem a tudíž zabránit početí dalších odpadlíků. Do klášterů byly nicméně umisťovány

[66] Pro hornolanguedocké diecéze především seznamy uveřejněné Victorem ROBERT-LABARTHE, *Histoire du Haut Languedoc*, 1. díl, s. 110-125 a 150-169.

[67] R. SAUZET, *Les Cévennes catholiques*, s. 173

[68] Robert SAUZET, *Contre-Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc au XVIIème siècle, Le diocèse de Nîmes 1598-1694*, t. II, Lille 1978, s. 559

[69] Takzvané milice bourgeoises byly používány jako hlídky, které pátraly po skrytých zbraních a knihách protestantů. Byly složené z dobrovolníků i nucených rekrutů, především novokatolíků.

především děti ze zámožnějších rodin, neboť jen ty byly schopné platit penzionát, který měl být hrazen provinilými rodiči.

Kde brali reformovaní sílu a odhodlání dál v tajnosti vyznávat svou víru i přes nebezpečí, kterým byli vystaveni? Podobně jako u českých nekatolíků jim oporou byla především duchovně naučná literatura. Své naděje též upínali na protestantské duchovní, kteří se postupně, opět odhodlávali k ilegálnímu návratu do země. Dělo se tak zejména z popudu advokáta Clauda Broussona, který po revokaci odešel nejprve do Ženevy a poté do Lausanne, kde působil na zdejší emigrované pastory. V roce 1689 se sám tajně vrátil do království a působil v Languedoku jako predikant. Odvážných duchovních jako on však bylo nepatrné množství a ti, kteří k tomu našli odhodlání, nebyli vůbec připraveni na život v úkrytu, plný všudypřítomného nebezpečí a materiálního strádání. Mnoho z nich bylo vyzrazeno na základě udání, dopadeno a nakonec popraveno. Dne 4. listopadu 1698 byl nakonec v Béarn chycen a popraven samotný Brousson.[70]

Kult *církve pouště* se mohl opírat ještě o jednu významnou složku a tou byla apologetická literatura, tištěná kalvínskými teology v cizině, především v Holandsku, zpětně šířená ve francouzském království. Množství a dopad teologicko-politické, apologetické literatury, kterou byli věřící v zemi po zrušení svobody víry zásobováni představuje další podstatný rozdíl mezi českým a francouzským případem. Ponechám na tomto místě stranou nábožensky poučnou literaturu tedy především Bible, kázání, knihy modliteb či žaltáře.[71] V případě náboženstko-politických traktátů se do Čech dostávalo jen nepatrné množství textů českých emigrantů, jejich produkce a distribuce byla komplikována událostmi třicetileté války. Relativně malou apologetickou knižní produkci českého exilu lze vysvětlit ještě dalším faktorem – minimálně do vestfálského míru neutichala u českých emigrantů naděje na zvrat situace, tudíž návrat evangelických kněží zpět do země. Tato myšlenka pak vedla k jistému pasivnímu vyčkávání.[72] Naopak Francii zaplavily alarmující a útočné spisy, tištěné především v Haagu či v Amsterdamu ještě před samotnou revokací. Jejich autoři byli většinou emigrovaní pastoři, kteří v důsledku ztráty svého sboru, školy či profesorského místa na jedné z postupně rušených kalvínských akademií, odešli z království. Jedním z prvních takových tisků byl anonym jednoho Broussonova příznivce, vytištěný v Amsterdamu v roce

[70] Charles BOST, *Les prédicants des Cévennes et du Bas Languedoc,* Paris 1912, s. 233.

[71] Tyto spisy byly v obou případech tištěny a kolportovány ze zahraničí později. V první fázi ilegality si věřící povětšinou vystačili s knihami, které vlastnili dříve a které se jim podařilo uchovat.

[72] Jednalo se především o díla Komenského a Pavla Stránského ze Zhoře. Jak dobře známo, ve svých dílech vychvalovali historii evangelické církve a zároveň vyzívali protestantské mocnosti, aby se ve válečném konfliktu přimkly ke „lvu ze severu“ a napomohli švédskému králi zvrátit osud českých a moravských evangelíků. Nejnověji například Vladimír URBÁNEK – Lenka ŘEZNÍKOVÁ (edd.), *Mezi Baltem a Uhrami, Komenský, Jednota Bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Praha 2006.

1684 pod názvem *l'Avertissement aux protestants des Provinces qui ont fait prescher sur les masures de leur temples non obstants les Déffences de sa Majesté.* Dílko vzniklo pravděpodobně z pera místního pastora z Dauphiné. Text dokládá, že šlo každopádně o člověka velmi blízkého místním obyčejným lidem a jejich duchovnímu strádání. Spis byl prvním skromným náznakem projevu otevřeného nepřátelství nejen vůči katolickým duchovním, ale též vůči dvoru. Svou otevřenou obhajobou kázání konaných na troskách rozbořených protestantských kostelů, představovalo dílko jakousi první vlaštovku, která dávala vytušit budoucí odpor reformovaných venkovanů v rámci tajného kultu v *désert.*

Pravděpodobně největšího ohlasu a účinku se však dočkaly spisy pastora Pierra Jurieu (1637-1713).[73] Tento vážený a úspěšný profesor na akademii v Saumuru a později v Sedanu, odešel v roce 1683 do emigrace. Odjel do Rotterdamu, kde publikoval většinu svých disputačních spisů, namířených proti netoleranční náboženské politice Ludvíka XIV.[74] Jurieu zajisté představuje nejmilitantnějšího a nejvíce kontroverzního francouzského pastora 17. století. Byl totiž po revokaci prvním a prakticky jediným, kdo měl dostatečnou prozíravost a uvědomoval si, že čas již pokročil a odzvonilo čistě náboženské polemické literatuře. Jeho spisy měly odvahu a zásluhu vyjádřit, zpopularizovat a rozšířit u širokého publika koncepty, které byly doposud formulované především ve filosofických a politických traktátech. Prosazoval v nich zejména ideu desakralizace panovníkovy osobnosti a princip suverenity lidu.[75] V letech 1686 až 1694 publikoval tento teolog sérii otevřených dopisů souhrnně nazývaných *Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone.*[76] Jednalo se o sérii pravidelných pastýřských listů krátkého rozsahu, které až na výjimky vycházely dvakrát do měsíce během tří let, od 1. září 1686 do 1. července 1689.[77] Byly zároveň přímou reakcí na Bossuetův kontroverzní list Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse, jenž vyšel koncem března 1686. Tyto texty byl koncipovány jako agitační žánr a otevřená výzva k odporu adresovaná věřícím na území Francie. V první fázi byly letáky šířeny v rukopisných opisech, později tištěny. Díky svému malému, nenápadnému formátu unikaly listy královské cenzuře a byly ilegálně distribuovány mezi francouzskými reformovanými.

[73] Například Robert J. KNECHT, Pierre Jurieu, réfugié unique et caractéristique, in: *Refuge hugenot*, Paris 1969, s. 445-485 či klasická práce Elisabeth LABROUSSE, *Le Refuge hollandais : Bayle et Jurieu*, Paris 1961.

[74] Například *La Politique du clergé de France* (1681), *Histoire du calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle* (1683) či *Réflexion sur la cruelle persécution* (1685), atd.

[75] Více například Henriette GOLDWYN, Censure, clandestinité et epistolarité : Les Lettres pastorales de Pierre Jurieu, in: John D. LYON – Cara WELCH (eds.), *Le Savoir du XVIIe siècle, Actes Du 34e Congrès Annuel de la North American Society for Seventheenth- Century French Literature*, Charlottesville 2002, s. 285-294.

[76] *Reprint tří svazků dobových listů a rozsáhlý úvod vyšel z pera Robina Howells v Hildesheimu v roce 1988.*

[77] V roce 1694 a 1695 vydal Jurieu ještě tři pastorační listy, stojící mimo základní soubor.

Byly adresovány jak vzdělaným a zámožným věřícím, tak prostým kalvinistům bez vzdělání. Bylo vskutku nutné obrátit se na co nejširší veřejnost, aby se zdařilo zorganizovat hromadnou rezistenci v království.

Jurieuovy listy byly inspirovány dobovým přirozeným právem a jako takové jsou předzvěstí velkých myšlenek druhé poloviny 18. století. Obsahují například vizi omezení panovníkovy moci, práva lidu na odpor a společenskou revoluci, představu o existenci vzájemné smlouvy mezi monarchou a podanými a především přání svobody myšlení a vyznání. Podobně jako Pierre Bayle, znal také Pierre Jurieu osobnost Jana Amose Komenského. Biskup Jednoty bratrské ostatně studoval na kalvínských akademiích v Herbornu a Heidelbergu a potkal jej později velmi podobný osud. V exilu též vydal zásadní díla věnovaná těžkému osudu pobělohorských evangelíků, mezi nimi například *Truchlivý*, *Hlubina bezpečnosti*, *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské* či *Anděl míru*. Komenského spisům se ovšem nedostalo stejně široké odezvy jako tomu bylo v případě Juriových spisů. Jak lze tento fakt vysvětlit? Odpověď na tuto otázku, plynoucí z bližší analýzy Komenského děl by si zasloužila zevrubnější, samostatný rozbor.[78] Zdá se nicméně velmi pravděpodobné, že ať již latinské či česky psané spisy duchovního vůdce bratří byly příliš filosoficky náročné a tudíž omezené na malý okruh čtenářů. Komenského teologické spisy třicátých let byly navíc zaměřeny především irénicky a tudíž omezeny na erudovaný okruh protestantských autorů polemických spisů. Komenský v nich hájil bratrskou konfesi před útoky ortodoxně lutersky orientovaných saských kněží, především proti polemikám Samuela Martinia z Dražova.[79] Naopak Jurieuovy listy, svou formou poměrně srozumitelných pastoračních poselství oslovily a zapůsobily mnohem šířeji.

2.5. Hnutí proroků a válka camisardů

Novokatolíci v celém francouzském království byli lační po slovech útěchy a povzbuzení. Jurieuovy povzbudivé listy pomyslně zkracovaly vzdálenost, která rozdělovala věřící a jejich pastory. V prvních listech rotterdamský kazatel varoval reformované před vlastní slabostí a nebezpečím odpadnutí od své víry. V případě jejich selhání, hrozil věřícím věčným zatracením. Naopak, pokud setrvají při své víře, budou se dál modlit ke Spasiteli během svých tajných shromáždění, Bůh jistě

[78] Komenský v těchto dílech čerpal mnohé také z etických tezí Justa Lipsia či Johanna Altusia. Blíže Vladimír URBÁNEK, Patriotismus pobělohorského exilu, in : *Historické listy* 4, 1995, s. 3-6. Týž, Politické myšlení Komenského a Campanelly: antimachiavellismus a universální monarchie, příspěvek z XXVIII. Mezinárodního komeniologické kolokvia *Komenský a soudobá politická teorie a praxe*-v tisku. K chiliastickým sympatiím a ideám Komenského více viz kapitola 9.1, s. 362.

[79] Vladimír URBÁNEK, Konfesijní identity a irénické snahy: Texty a kontexty ve sporu Bratří se Samuelem Martiniem z Dražova, in: Martin WERNISCH, *Unitas Fratrum 1457-2007, Jednota bratrská jako kulturní fenomén*, Jihlava 2009, s. 30-47.

vyslyší jejich prosby a vyvede je z babylónského zajetí. Další zásadní Jurieuovo dílo, *l'Accomplissement des prophéties,* jež bylo vydáno v Rotterdamu v roce 1686 nabízelo věřícím milenaristickou vidinu, inspirovanou Písmem svatým. Do tří let od vydání ediktu z Fontainebleau mělo podle Jurieu dojít k soudnému dni a příchodu Antikrista. Dle deváté kapitoly knihy proroka Daniela, židé zhřešili, protože se odvrátili od Božích přikázání a museli tudíž odčinit svůj hřích. Stejným způsobem měli hugenoti přistoupit k pokání. Tak, jak anděl Gabriel ujišťoval proroka Daniela, Jurieu se shodně modlil za své ovečky a ujišťoval je, že se duchovní a s nimi i víra brzy vrátí do vlasti. Proroctví zároveň nabízelo zajímavý výklad problému loajality věřících ke světské moci.[80] Pierre Jurieu upravil biblický příběh dobovému kontextu. V knize Danielově představovala poslední ze čtyř šelem/království, ve snu krále Nabukadnesara, ztělesnění římského impéria (Da, 7, 1-23). Katolická církev dle autorova výkladu skutečně zosobňovala konečnou proměnu této šelmy, měla být proto zničena. Poslední království mělo být zbořeno, aby se na jeho místě zrodilo páté království Krista na zemi. Jurieu tedy přepočítal „proroctví o sedmdesáti týdnech a určil, že za tři roky po zrušení ediktu se Bůh nechá mocně slyšet a zjedná právo svému lidu.[81] Dle historiků Émila a Eugèna Haag, autorů monumentálních dějin francouzského protestantismu, způsobilo vydání a především četba pastoračních listů zpětné odpadnutí mnoha nedávno konvertovaných katolíků.[82]

Vydání *Lettres pastorales* společně se spisem *l'Accomplissement des prophéties* mělo především silný vliv na zrod mysticko-apokalyptických vizí, jež se roku 1688 objevily mezi andělskými proroky, na několika místech království. Fenomén apokalyptických předpovědí kalvínských prostých pasaček, který začal epizodou v provincii Dauphiné v únoru 1688 vyplynul ze situace silného duchovního strádání hugenotských věřících po revokaci ediktu nantského.[83] Obsah a podoba francouzských vizí odpovídaly vlastnímu kontextu, jež se lišil od českých proroctví během třicetileté války. V obou případech se nicméně jednalo o časově a skupinově omezené jevy, které nakonec sami věřící vytěsnili na okraj své křesťanské ortopraxe. Okamžitým důsledkem prorockých vizí v Languedoku bylo rozvolnění náboženských představ věřících, kteří sami sebe sami začali vnímat jako vyvolené od Boha. Začali poslouchat kázání malých dětí, které považovali za „prostoupené Duchem svatým" – toto osvícení brzy poznali i dospělí. Přední francouzský odborník na otázku hnutí

[80]Danielovo proroctví zdůrazňuje, že pohanská královská moc je svou povahou dobrá a Bohem seslaná, nastane-li ovšem střet zájmů, náboženské předpisy (a tedy samotná víra na ně vázaná) mají vždy přednost před nařízeními krále. A pokud by se stalo, že by žid musel za víru položit život, potom Boží andělé budou s ním (viz. obraz Tří mládenců v ohnivé peci).

[81]Pierre JURIEU, *l'Accomplissement des prophéties ou la délivranc proche de l'Eglise*, Rotterdam 1686, s. 138.

[82]Eugène HAAG – Émile HAAG, *La France Protestante*, t. VI., s. 107-110.

[83]Ve třetí části této práce bude následovat samostatná kapitola, ve které budou srovnány prorocká hnutí v obou národních případech. Srovnej kapitolu *Proroctví, sektářští blouznivci aneb pozvolná ztráta věroučné pravosti*

cévennolských camisardů, Philippe Joutard se domnívá, že šíření Jurieových apologetických spisů v království mělo zásadní vliv na vypuknutí hnutí tzv. „*petits prophets*“ a později samotného povstání camisardů.[84] Opírá se přitom o dobové komentáře, jak protestantských tak katolických autorů. V Jurieuových textech se totiž mísilo biblické poselství s představou společenské smlouvy mezi panovníkem a poddanými směřující k autonomii ve víře k Bohu. Většina dnešních autorů se také ztotožňuje s faktem, že vzedmutí apokalyptických vizí a na ně navazující hnutí camisardů úzce souviselo s mezinárodní situací. Důsledkem „slavné anglické revoluce“, která vypukla v roce 1688 bylo zvolení Viléma III. Oranžského na anglický trůn. Vilém byl hlavním představitelem protestantské aliance stojící proti ludvíkovskému absolutismu. Logicky se tak k němu upíraly naděje francouzských tajných protestantů. Jejich naděje se staly naléhavějšími a začaly nabývat konkrétních forem poté, co predikant François Vivent z Valleraugue začal v Dolním Languedoku organizovat lidové povstání, které mělo být zvenčí podpořeno právě Vilémem III. Jeho vojsko se mělo pod vedením hrabě Frédérica-Armanda de Schomberg, vylodit v jižní Francii a pokusit se o ozbrojenou invazi Languedoku.[85] Tento strategický plán se však nakonec neuskutečnil.[86]

Všichni tajní predikanti, kteří se na samém konci století odvážili kázat v Cévennách a v Languedoku byli postupně zadrženi a odsouzeni k smrti.[87] V roce 1692 byl dopaden Francois Vivent, v roce 1698 Claude Brousson a v roce 1699 se pastoru Romanovi podařilo jen na poslední chvíli utéct zpět do Švýcarska. Kázání proto začala nabývat jiné podoby – místo predikantů se jejich vedení ujali osvícení proroci. Bohužel se nedochovaly žádné přímé prameny reflektující kázání těchto božích poslů. Přesto si můžeme udělat jistou byť nekritickou představu o jejich činnosti díky dílu *Théâtre sacré des Cévennes*, Spis vyšel v roce 1707 v Londýně a obsahuje soubor dodatečných vzpomínek protagonistů respektive svědectví, o působení proroků v kraji Vivarais a v Languedoku.[88] *Prophètes* byli převážně

[84]Philippe JOUTARD, *Les Camisards*, 2. éd., Paris 1994.

[85]Maršál Schomberg (1615-1690) byl jedním z nejvýznamnějších hugenotských velitelů, kteří museli po roce 1685 odejít do exilu. Narodil se v Heidelbergu a sloužil postupně několika evropským panovníkům – nejprve švédskému králi (1634), pak francouzskému (1635), dále u portugalského, pruského a holandského dvora. V roce 1674 se vrátil do Francie, kde byl jmenován vrchním velitelem vojska pro spornou katalánskou provincii. Z důvodu svého náboženského přesvědčení musel opustit armádu francouzského krále a přešel do služeb nově zvoleného Viléma Oranžského, respektive Viléma III.

[86]Mír v Ryswicku z roku 1697 francouzské kalvinisty definitivně zklamal, Vilém Oranžský jim nakonec nijak konkrétně nepomohl. Toto fiasko však radikalizovalo lidové povědomí a hnutí proroctví v Languedoku.

[87]V letech 1686-1700 bylo v Languedoku dopadeno a poté oběšeno či zlámáno v kole celkem 42 predikantů. Claude LASSERRE, *Le séminaire de Lausane (1726-1812) Instrument de la restauration du protestantisme français*, Lausanne 1997, s. 37.

[88]V souboru se nachází především vyprávění tří klíčových světdů událostí – vzpomínky vůdce camisardů, Jeana Cavalier a proroků Élie Marion a Jacquese Bonbonnoux. Novodobou edici připravil Maximilien MISSON, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Montpellier 1996.

prostí, lidé, kteří se rekrutovali mezi místními řemeslníky, rolníky a pasáčky a kromě znalosti Písma, neměli žádné další vzdělání. Byli na stejné společenské úrovni jako ostatní věřící, ve svých kázáních a vizích používali prostý, ale srozumitelný jazyk, plný biblických obrazů a ponaučení. Jejich výklady byly pochopitelně inspirovány obrazy a citáty z Apokalypsy. Kolem těchto osob se shromáždil velký počet probuzených, kteří se účastnili stále početnějších tajných shromáždění v pohoří Cévennes, přesněji v podhorských městečkách údolí řek Le Gardon, La Cèze a l'Ardèche (dnes departmány Gard a Lozère).[89] Centrum prorockého hnutí a camisardských válek se nalézalo mimo námi studované území. Vliv těchto událostí nicméně determinoval vývoj tajného protestantismu v celé francouzském království první poloviny 18. století. K pokusu o rozšíření povstání došlo navíc v září 1703 také na území Horního Languedoku, na hranici s Rouergue, v horských vesničkách pohoří Lacaune.[90] Věnujme se proto alespoň stručně popisu tehdejších událostí.

Cévennolští vesničané byli stále silněji přesvědčeni, že nad nimi bdí Duch svatý, který je schopen uchránit je před vojskem a vězením. Sám Brousson navštívil již v roce 1697 několik „osvícených proroků", jimž vyjádřil své sympatie, úctu a uznání.[91] Na přelomu století ožila nová vlna profétií, v nichž se silně ozývá kritika katolické církve a jejich hodnostářů. Ve svých vzpomínkách zaznamenal tak v roce 1689 intendant Basville šest zavražděných kněží v prostoru pohoří Cévennes. Z toho důvodu také vznikla fáma, kterou jako první rozšířil biskup z Nîmes, Esprit Fléchier (1632-1710), podle něhož za celým hnutím proroctví stáli kalvínští pastorové, kteří údajně založili v horách, blízko městečka Crest školu proroků, která byla na dálku řízena z ženevské akademie. Ve skutečnosti mnoho teologických autorit v exilu, například pastor a filosof Pierre Bayle, od počátku zaujalo k proroctvím velmi negativní postoj, což sehraje, jak později vysvětlím, zásadní roli v momentě určování stanov nové obnovené *církve pouště*. Existovaly i další pomluvy, například katolíci věřili, že proroci jsou skrytí libertini, kteří se na schůzkách oddávají nejrůznějším neřestem.

Od roku 1701 byl Ludvík XIV. zaneprázdněn válkou o španělské dědictví, došlo tak k zmírnění perzekucí proti hugenotům. Početně oslabené regimenty vrchního velitele Languedoku, vévody Victora-Maurice de Broglie utišily své násilnosti a zastrašování. Spojením těchto příhodných konstelací vypuklo v atmosféře blížícího se konce světa a slíbeného vykoupení proslulé povstání camisardů. Mladíci ve věku mezi 20 až 25 let, nejčastěji venkované zabývající se textilní výrobou se začali prohlašovat za *inspirés* odhodlané jednat ve jménu boží pomsty. V květnu

[89] Hlavními centry povstání se staly : St-Jean de Gardonnènque, le Vigan, Mialet, Saint-Hyppolit-du Four a Vallèragues.

[90] Jednalo se o skupinku okolo třiceti mužů jež přepadli město zvané Pont-de-Camarès. Více viz R. LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, 1. díl, s. 254.

[91] P. JOUTARD, *Les Camisards,* s. 70.

1702 byla na jednom tajném shromáždění v Cévennách pronesena velmi odvážná slova: „*Le roi veut nous faire renoncer à la parole de Dieu et nous faire renoncer à la grâce de l'Eternel ! Mais il est incapable de rien faire contre la parole de notre Eternel ! N'allez à la messe, que pour la forme, le temps est venu où nous n'irons plus [...] ayans bon courage, l'Eternel nous a donné la victoire*".[92] Pod vedením Abrahama Mazela, česače vlny ze Saint-Jean-du-Gard uvěřili mnozí mladíci, jejichž rodiny zažily vězení i nejvyšší tresty, že ve jménu věčného Spasitele mají právo mstít násilné činy svých farních trýznitelů.

Skupina šedesáti, kosami a šavlemi ozbrojených mužů nakonec 21. července 1702 přepadla faru a příbytek duchovního ve vesnici Pont-de-Montvert. Útočníci pak několika bodnými ranami zavraždili abbého Françoise de Langlade de Chayla (1647-1702), který v diecézi Mende proslul jako krutý perzekutor *nouveaux convertis.* Vražda se stala spouštěcí epizodou celého povstání.[93] Přes první okamžité a kruté tresty[94], nešlo již vzpouru zastavit. Podle prosté lněné košile, nazývané v okcitánštině *camiso* si povstalci rychle začali přezdívat camisardi. První povstalci získali rychle mnoho příznivců a začali se organizovat do ozbrojených skupin. Došlo k prvním střetům s vojskem. Již koncem léta 1702 se na scéně objevil odvážný a odhodlaný Jean Cavalier, původně pekařský pomocník z vesničky blízko Anduze a ujal se velení přes 700 mužů.[95] Pod jeho velitelstvím se rozpoutal teror, který trval víc jak tři roky. Camisardi vypalovali katolické fary, zejména kostely, dopustili se vražd několika duchovních hodnostářů, ale též obyčejných katolíků[96]. Katoličtí duchovní prchali z venkova do bezpečí větších měst, revolta se rozšířila prakticky na celé území Cévennes a jižní rovinaté území Horního Languedoku až po Nîmes, St-Galles a Aigues Mortes, kde se nacházela proslulá Tour de Constance, vězení pro tajné hugenotky. To vše se odehrávalo ve jménu boží spravedlnosti a trestu hříšníkům, nejčastěji, alespoň podle pozdějších svědectví, za hlasitého zpěvu žalmů a předříkávání symbolu apoštolů. Vojsko sestavené z podpory languedockých stavů, určené k potlačení rebelie, však nebylo schopné pacifikovat povstání. Mnozí katolíci se proto sami začali organizovat do obranných skupin tzv. bílých camisardů (*Cadets*

[92]Charles BOST, Les prophètes du Languedoc en 1701-1702, in: *Revue historique*, 1921, s. 27.

[93]Několik dní před zavražděním nechal abbbé zatknout a uvěznit skupinu mladých lidí a jejich průvodce, kerý jim pomáhal v únik do exilu. To byla poslední kapka, která přiměla camisardy k činu.

[94]Jeden z prvních vedoucích povstalců, Esprit Séquier, který se podílel na vraždě dalších dvou duchovních byl zadržen a exemplárně popraven již začátkem srpna 1702 v Pont-de-Montvert.

[95]Brzy se k němu přidal druhý nejznámější z vůdců camisardů, Pierre Laporte, rečený Roland, jenž byl česač vlny a vykladač proroctví z vesnice Mas-de-Soubeyran, přináležející k faře v Mialet. Velel skupině asi čtyř stovek mužů.

[96]K nejkrvavějšímu střetu došlo 21.února 1703 ve Fraissinet-de-Fourques, kde camisardi povraždili 40 katolických žen a dětí, jejichž otcové byli angažováni v katolických roajalistických milicích. K výše uvedeným údajům zejména Pierre ROLLAND, *Dictionnaire des Camisards*, Montpellier 1995, vycházející ze staršího monumentálního díla Henri BOSC, *Guerre des Cévennes, 1702-1710*, I-VI., Montpellier 1985.

de la Croix či *Camisards Blancs*). Povstání přerostlo ve skutečnou občanskou válku, zásah královského vojska byl nevyhnutelný. Vzpoura se totiž rozrostla na desítky kilometrů čtverečních a začala se šířit mezi hugenoty do sousedního Rouregue. I na územích, která nebyla pod přímým vlivem a kontrolou camisardů se rychle šířily zvěsti hovořící jednou o nebezpečných a hanebných darebácích, jindy oslavující neohroženost odvážných vzbouřenců, ochotných zemřít pro svou víru.



Mapa rozsahu povstání camisardů

zdroj: http://www.camisards.net/guerrecami-fr.htm

Zprávy o obtížích s potlačením cévennolské rebelie zaplnily brzy i zahraniční tisk. Novinky o hromadících se vítězstvích povstalců posilovaly naději i věřících ze vzdálených míst. Částečně přitom naplňovaly předzvěst brzkého nastolení soudného dne. V očích hugenotů promlouval Bůh skrze tyto proroky ve zbrani a sesílal skrze ně věřícím spásu. Ohlas událostí byl mnohdy pochopitelně zkomolen a na místě zveličován a interpretován dle konfesijní přináležitosti příjemců nových zpráv. Například katolíci v hornolanguedockém Castres se obávali útoku cévennolských fanatiků do té míry, že pro jistotu nechali uzavřít a přísně střežit všechny městské brány a to po dobu několika měsíců. Stručné, ovšem barvité svědectví o tom zanechal například

jeden z bratří řádu trinitářů, který dne 10. prosince 1704 zapsal do účetní knihy svého kláštera:

> „*Le portal Neuf de la ville est resté fermé et terrassé avec les quatre autres portes de la ville pendant quinze mois à cause des alarmes que nous ont donné les fanatiques ou camisards, gens scélérats sans foy ni loy qui se nomment vaudois qui ont commis mille massacres et cruautés et des inhumanités innouÿs sur les personnes religieuses et toutes autres personnes laïques de tout sexe et age jusqu'aux enfans qu'ils tirent du sein de leur mère. Ils ont exercé principalement leurs rages du costé de Nismes, Uzès, Alais et près du pont de Lunel et autres lieux circonjoints. Non obstant toutes les forces des troupes du Roy, ces grands malheurs ont tenu toute la province en alarmes depuis deux ans et demi, notamment dans les toutes Hautes et Basses Cévainnes d'où ces loups garous sont sortis. Et ici encore, ils sont bien revenus non obstant le grand peuple qu'il ont perdu. Pour s'instruire un peu au long de cette histoire tragique, il faut avoir recour aux Lettres Pastorales que Monseigneur l'évesque de Nismes a fait imprimer à ce sujet que l'on ne peut lire sans rester sans larmes. Les nostres ont été publiques dans tout ce paysage où l'on y a fait mourir et puis brusler nombre de ces malheureux dans ce diocèse [de Castres], attrapés, les armes à la main, y ayant commis d'entrées trois ou quatre meurtres et fait brusler le tabernacle de l'Eglise de la Caze. L'un de ces misérables fut exécuté à Vabre, un autre à Castelnau de Brassac, le quatrième ici à l'esplanade de Villegoudou.*“[97]

Obraz dětí odtržených od matčiných prsou či přirovnání k vlkodlakům představují záměrně přehnané líčení událostí, nepřekvapuje však z pera příslušníka řádového duchovenstva. Pravdou zůstává, že v průběhu léta 1703 jistý Rouquayrol z Roquecourbe, který se v Lyonu vyučil zpracování hedvábí a své řemeslo pak provozoval v Castres, zformoval kolem sebe skupinu padesáti ozbrojených mužů. Jeho přívrženci se rekrutovali z vesnic Horního Languedoku a z Rouergue, byl mezi ni mi i jeden Ženevan a jeden Angličan. Tito sympatizanti camisardů se nicméně přímo neúčastnili vzdáleného povstání, pouze křižovali krajem a hlásili camisardské poselství.[98] Opravdu také vypálili a pobořili kostelík v osadě Lacaze. Byl to však jediný násilný akt, kterého se v okolí dopustili. Jednalo se zřejmě o pomstu za tři mladíky, kteří byli v Lacaze pro výstrahu před pěti lety popraveni poté, co byli v roce 1697 udáni místním knězem jako účastníci tajných shromáždění v okolí Lacaune. Camisardský incident v Lacaze, kde došlo také ke střelbě vyprovokované

[97] ADT, série clergé régulier H 561, Livre de compte des Trinitaire de Castres, 10.12.1704, (cahier) fol. 14-15.

[98] Podle dopisu soudního subdelegáta z Castres odeslanému intendatovi Basville 29. září 1703. Citováno v R. LABARTHE, *l'Histoire du Haut-Languedoc*, 1. díl, s. 254.

bránícími se katolíky musel být patřičně potrestán. Mathieu Barbara (1644-1719), soudní subdelegát languedockého intendanta okamžitě zasáhl, zmobilizoval přes 1000 mužů až nakonec po několika dnech dopadl povstalce v lese de Marsalou, na hranici Horního Languedoku a Rouergue.[99] Přestože se ne příliš početní rebelové v září 1703 zdržovali pouze v podhorských, těžko dostupných osadách, panika která pohltila celou diecési Castres byla tak veliká, že sám biskup Augustin de Maupeou spěšně opustil město v obavě z „příchodu fanatiků".

Události v Cévennách mezitím začaly dospívat k jistému zlomu. Již 25. února 1703, získali intendant, Nicolas Lamoignon de Basville a nově jmenovaný vrchní velitel Languedoku, Nicolas Auguste de La Baume, markýz de Montrevel od krále všechny pravomoci k definitivnímu útoku. Cévennolských povstalců bylo dle odhadů markýze de Montrevel kolem čtyř až pět tisíc.[100] Královské vojsko čítalo 20 000 dobře ozbrojených mužů. Podle nového nařízení měl být navíc každý povstalec přistižený se zbraní v ruce bez soudu na místě popraven oběšením nebo umučením v kole, majetek jeho rodiny zabaven a dům rozbořen. Na podzim roku 1703 bylo rozhodnuto násilně shromáždit obyvatele vysoce v horách položených osad Horních Cévennes do snadněji kontrolovatelných měst a vypálit všechny venkovské příbytky camisardů, čímž měli být zbaveni důležité strategické základny. Konečně, v dubnu 1704 zaslal Ludvík XIV. do Languedoku proslulého diplomata a maršála Villars, aby zde vedl mírová jednání s veliteli camisardů. V polovině května se Villars společně s Bavillem setkávají v Nîmes s již oslabeným Jeanem Cavalierem.[101] Ten nakonec přistoupil k prakticky bezpodmínečné kapitulaci v městečku Calvisson. Došlá králova depeše překvapuje poměrně mírným verdiktem. Svoboda vyznání byla hugenotům opět zamítnuta. Velitelé povstání však dostali na výběr – buďto se připojí ke královskému vojsku nebo mohou bezpečně odejít do emigrace. Cavalier skutečně využil této královy nabídky a opustil se stovkou mužů království. Druhý vůdce Rolland na příměří nepřistoupil a rozhodl se pokračovat v boji. Dne 13. srpna 1704 byl však zrazen, dopaden a popraven v pevnosti Castelnau-les-Valence, v diecézi Uzès. Tím prakticky skončila ozbrojená fáze povstání a začaly soudní procesy se zbylými

[99] Tamtéž, s. 263-265.

[100] Montrevel ve svém listě králi z 18. července 1703 vylíčil příčinu vojenského neúspěchu ve spojené síle povstalců, za nimiž údajně stála tajná konzistoř, jakási « kabala » všech protestantů spolčených proti králi: „*Ce n'est point ici une révolte de quatre à cinq mille coquins, mais un dessein déterminé de tous les reigionnaires de profiter du temps et de la conjoncture présente pour parvenir au rétablissement de leurs temples. De là vient qu'on a beau en tuer, en pendre et en rouer, la cabale soutient toujours ceux qui restent en grand nombre dans l'exécution de ces projets et cette canaille trouve à subsister par ce moyen et par cette vie libertine, continue en attendant des événements qui nous soient contraires.*" Citováno podle Ph. JOUTARD, *Les camisards*, s. 134.

[101] Po velkém vítězství 15. března 1704 v Devois de Martignargues (blízko Vézenobre) utrpěl totiž Jean Cavalier 16. dubna 1704 zásadní porážku v Nages (u Nîmes). Navíc došlo k odhalení a konfiskaci zásob potravin a munice jeho mužů v jeskyních v blízkosti Euzet-les-Bains.

vzbouřenci, jež se dále ukrývali.[102]

Stejně jako opočenská rebelie, představovalo povstání camisardů jediné otevřené a zároveň největší povstání francouzských protestantů v 18. století. Podobně jako se Opočensko stalo místem nejurputnějších střetů mezi katolickou církevní vrchností a nekatolickými poddanými, zůstávali reformní obyvatelé Cévennes přes veškeré katolické mise a dragonády před i po roce 1685 velmi zatvrzelí. Cévennolské povstání ovšem nejen svou délkou trvání a rozlohou překročilo hranici pouhé lokální bouře a vrylo se do pamětí mnoha generací jako „válka camisardů". Jednalo se nejen o náboženskou, ale též občanskou válku dvou rozdílných konfesí. Kalvinisti v ní bojovali za svobodu své víry, zatímco katolíci bránili své životy a majetek, ale též ventilovali svou nenávist vůči „zlou mocí posedlým" protestantům. Katolíci tak byli stejně aktivními členy konfliktu jako reformovaní. Opočenští povstalci byli ve svém přesvědčení a víře jistě posilněni příchozími emisary, nebyli však systematicky inspirováni Apokalypsou,[103]". I. KOŘÁN, Opočenská rebelie, s. 95. ani přesvědčeni, že jsou božími posly. Poddaní na Opočensku neměli ozbrojené vůdce, kteří by kolem sebe shromáždili jakési „boží" vojsko, byť v podobě dobře se skrývající guerilly. Největší duchovní opora opočenských byla vidina pomoci pruského krále, tedy „dobrého krále Bedřicha", naopak languedočtí camisardi přestali poměrně záhy doufat v pomoc zahraničních mocností. To se také nezanedbatelnou měrou podílelo na radikalizaci jejich odhodlání a oni se plně svěřili do osudu boží prozřetelnosti a bojovali ve jménu Kristovy oběti. Velmi zásadní rozdíl mezi oběma událostmi spočívá též v jejich odrazu v historické paměti. Opočenská rebelie se na lokální úrovni tradovala ještě během několika generací. Místní písmáci i pozdější badatelé se zasloužili o uchování této vzpomínky na neúspěšný, ale odvážný krok nekatolíků v boji za svobodu svého vyznání. Opočenské události nicméně nevyvolaly zrod podobného legendárního místa paměti jako v případě rezistence camisardů.[104] V polovině 19. století skutečně došlo ve francouzské literární a

[102] V roce 1705 otřásla Languedokem ještě naposledy hrozba velkého povstání. Jednalo se o komplot tzv. *enfants de Dieu*. Několik zbylých camisardských vůdců se rozhodlo připravit za pomoci cizích protestantských mocností nové povstání. V pozadí komplotu stál opět jeden horlivý Jurieuův spis, *Avis à tous les alliés protestants et catholiques romains, princes et peuples, souverains et sujets sur les secours que l'on doit donner aux soulévés de Cévénnes*, 1705. Malá skupinka povstalců měla 25. dubna 1705 zajmout intendanta Basvilla na jeho cestě na své venkovské sídlo, blízko Montpellier. Připravovaný atentát byl však na poslední chvíli vyzrazen a několik osob bylo poté popraveno. Tak skončil prakticky poslední pokus ozbrojeného povstání languedockých protestantů. Blíže Patric CABANEL (ed.), *Itinéraires protestants en Languedoc, XVIe-XXe siecle, 3. Hérault, Rouergue, Aude et Rousillon*, Toulouse 2000, s. 54-57.

[103] Našly se však i výjimky. Skalický barvíř, Jiří Rozvoda, významný předák opočenské rebelie vykládal věřícím na Opočensku Bibli. Mluvil proti svatým, obrazům, očistci a kněžím. Citoval též Apokalypsu, pasáž, jíž kritizoval víru v očistec: „*Že Anjel Páně s jednou nohou na moři a jednou nohou na zemi stál a přísahal, že nejni po smrti času pokání činiti*

[104] Studiem zdrodu camisardské legendy a paměti cévennolského povstání se nejen v historické, ale též etnografické perspektivě zabýval ve své disertační práci Philippe Joutard. Na počátku sedmdesátých let 20. století v Cévennách vedl a zaznamenal s 123 místními protestanty

historické tvorbě k znovuobjevení a především rehabilitaci vzbouřenců ze Cévennes, kteří přestali být vnímáni jako náboženští fanatikové a začali být prezentováni jako povstalci proti tyranii. Vydání knihy *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas Languedoc* pastora Charlese Bost v roce 1912 definitivně zahájilo novou epochu vnímání cévennolské tragedie. Vedle historiků, to však byli především sami obyvatelé Cévennes, katolíci či potomci camisardů, kteří se nejvíce zasloužili o uchování kolektivní paměti povstání.

Našli bychom ovšem také společný bod mezi oběma rebeliemi. Ani camisardi, ani opočenští nekatolíci se nesnažili zpochybnit politický režim monarchie a s ním související společenský řád. V obou případech se u povstalců neobjevily žádné sociální či ekonomické motivy, které by vedle náboženských motivovaly vznik vzpoury. Poslední, ovšem důležitou shodou byla přímá inspirace Písmem a představa, že se jedná o Bohem vyvolené ovečky, která jak u pietisticky orientovaných emisarů, tak u languedockých *inspirés* byla hnací silou povstalců.

rozhovory týkající se jejich sdílené paměti minulosti. Philippe JOUTARD, *La légende des camisards. une sensibilité au passé*, Paris 1977. V posledních letech na něj navázal zejména historik Patric Cabanel. Např. Patric CABANEL, La guerre des camisards. Entre histoire et mémoire : La perpétuelle réinvention du témoignage, in: *Dix-huitième siècle*, 2007/1 - no° 39, s. 211- 227.

3. Trpěný živel

3.1. Od slezských válek k postupnému konci rekatolizačních opatření

Zatímco problematice duchovního hnutí osvícenství a přeměnám, jež s sebou přinášelo ve všech vrstvách společnosti je ve francouzské historiografie tradičně věnována značná pozornost, dějiny českých zemí druhé poloviny 18. století vykazují velké množství bílých míst, zmatených soudů, bezděčných i záměrných omylů. Nejinak je tomu i v případě dějin tajných evangelíků, jejichž studium pokrývá především epochu starší či naopak zájem o ně přechází na novější období, především na 1. polovinu 19. století. Slovy autorů předmluvy knihy *Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, lze dodat: „že postupné odtemňování temna v posledních desetiletích v české historiografii, spíše přispělo ke zhoustnutí příšeří nad krajinou českého osvícenství“.[1] Čtenáře této práce může přepadnout jistá skepse týkající se otázky vlivu středoevropského „etatistického osvícenství“ na myšlenkový svět prostých věřících. Tato zdánlivá nesouvislost našeho tématu s problémem nástupu tzv. josefinismu v habsburských zemí se snadno začne rozplývat právě v komparaci s francouzskou situací.

Jak bude níže vyloženo, mluvčí francouzských reformovaných komunit usilovali o znovuzískání náboženské tolerance skrze používání osvícenské rétoriky, namířené proti náboženskému fanatismu. Zároveň přitom nepřestávali zdůrazňovat svou loajalitu k francouzskému panovníkovi. Díky lepšímu organizačně existencionálnímu zázemí protestantů v Uhrách, mohlo dojít k obdobné situaci mezi uherskými evangelíky. Ti se také systematicky domáhali nejprve u císařovny a později zejména u Josefa II. o obnovení svých dřívějších práv a svobod. Myšlenky na náboženský smír jistě nechyběly ani u českých nekatolíků. Jejich zdroj ovšem nemohl vycházet z vlastních řad kvůli chybějící církevní organizaci, přicházely tedy především zprostředkovaně, skrze emisary z Uher či z prostředí pietisticky orientovaných center v říši, ve Slezsku a Prusku. Tyto vlivy, byť mnohem omezenější než v případě Uher či Francie nebyly zanedbatelné, projevily se však naplno až po reformně náboženské

[1] Daniela TINKOVÁ – Jaroslav LORMAN (eds.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha 2009, s. 11.

situace shora. Bylo to právě v prostředí vídeňského dvora na jedné straně, ale taktéž mezi některými „osvícenými“ katolickými preláty rakouské monarchie, kde se postupně generovala představa o omezené, „regulované“, nicméně pro dobro státu užitečné toleranci v rámci reformního katolicismu druhé poloviny 18. století. Intencí rakouských panovníků v oblasti náboženství stejně jako v jiných sférách byla přitom modernizace státu, skrze vytvoření jednotného, centrálně řízeného státního aparátu, v němž na jedné straně usilovali o loajalitu svých podaných a na straně druhé toužili po podřízení rakouské církve státu a zničení jejích vazeb na Řím.[2] Vývoj rakouských vladařů od barokního smýšlení k racionálně-reformnímu přístupu byl ovšem velmi pozvolný. Pojetí kacíře vědomě odpadlého od samospasitelné katolické víry nemohlo projít radikální okamžitou proměnou.

Potírání kacířství tudíž pokračovalo též za vlády Marie Terezie. Odvíjelo se z jejího osobního hlubokého katolického přesvědčení. V císařovnině politickém testamentu z padesátých let 18. století se jasně odráží její starost o katolickou víru a křesťanskou mravnost svých poddaných. Podle jejího názoru byla ohrožována právě tajným protestantismem v habsburské monarchii a dále všeobecně rozšířenými pověrami či nevěrou, které s „pravou“ vírou měly jen pramálo společného.[3] Pronásledování jinověrců však vyplynulo také z mezinárodní situace. České země byly ihned po nástupu panovnice na trůn zasaženy první slezskou válkou, kterou vyprovokoval pruský král Fridrich II. V následujících vojenských událostech je třeba vidět hlavní příčiny obnovení výnosů proti nekatolíkům ze strany Marie Terezie v letech 1748, 1754 a 1764 čili v roce ukončení války o dědictví rakouské, dva roky před zahájením sedmileté války a rok po jejím ukončení.

Vpád pruského vojska nejprve do Horního Slezska a poté, na jaře 1741 také do velké části severní Moravy a východních Čech skutečně vyvolal velké zděšení u většiny obyvatelstva, ale také značné naděje u českých nekatolíků. Ti věřili v podporu nového pruského krále. Někteří z domácích evangelíků pravděpodobně pojali také velmi utopickou představu, věříce, že by se Fridrichovi podařilo u císařovny vyjednat pro ně náboženskou svobodu. Většina ovšem spatřovala ve válečných událostech spíše příležitost útěku do emigrace pod ochranou pruského vojska, což by jim umožnilo vzít s sebou i nemalou část svého majetku. Velká angažovanost berlínského kazatele Liberdy přitom skutečně přivedla Fridricha II. na myšlenku organizování hromadné emigrace z Čech a Moravy do právě zabraného Slezska. V prosinci 1741 byl tedy Liberda jmenován inspektorem budoucích českých sborů a obdržel od krále směrnice týkající se nadcházející emigrace.[4] Poté si luterský

[2] K této interpretaci josefinismu především Ferdinand MAAß, *Der Spätjosefinismus* -, Wien 1957, s. 3-26.

[3] Srovnej Ernst WANGERMANN, Josephinismus und Katholischer Glaube, in: E. KOVÁCS (ed.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Vídeň 1979, s. 333.

[4] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 92-93.

kazatel vybral ze svého berlínského sboru šest pomocníků a vydal se na cestu do Hradce Králové. Pomocníci se měli postarat o to, aby se o králově nabídce o usazení ve Slezsku dozvědělo co nejvíce lidí.[5] Agitace ve východních Čechách a na severní Moravě trvala celé jaro až do počátku léta 1742. Důsledkem byl útěk půl druhého tisíce poddaných z Čech, kteří se soustředili především ve slezském Minsterberku.

Přestože se nezáviděníhodná situace Marie Terezie díky podpoře uherských stavů stabilizovala a po zahnání francouzsko-bavorského vojska na ústup ve srážce u Chotusic u Čáslavi vedla dokonce 11. června 1742 k uzavření míru s Pruskem, bylo jasné, že vměšování Pruska do vnitropolitických záležitostí rakouských dědičných zemí neskončilo. Fridrich II. si tzv. vratislavským mírem přivlastnil Dolní Slezsko, kladské hrabství a též většinu hornoslezského území.[6] Pruský král se však ani s těmito územními zisky nehodlal spokojit, již 5. června 1744 vypochodovala jeho osmdesátitisícová armáda opět do Čech a zahájila druhou slezskou válku. I tentokrát byla doprovázena vlnou emigrace evangelíků. Boje se pak přelévaly se střídavými úspěchy obou stran po celé střední Evropě až do roku 1746. Mír podepsaný v Cáchách v říjnu 1748 konečně války o rakouské dědictví ukončil.

Čeští evangelíci se stejně jako katolíci nedobrovolně ocitli ve víru těchto vojenských událostí. Pro mnoho rodin znamenaly opět další pokusy o odchod do exilu, ať už do Berlína či do exulantských útočišť ve Slezsku. Mnohé nekatolické rodiny však v tomto období také zažily dramatické zážitky roztříštění rodinného společenství právě kvůli nezdařené emigraci. Zatímco některým členům rodiny se podařilo uniknout, zbylí příbuzní se dostali do vězení či na nucené práce. Zcela pochopitelné byly přitom rodinné konflikty, které musely vznikat právě při zvažování emigrace. Jejich oběťmi byli nejen dospělí, ale často i děti.

Porážky uštědřené rakouské císařovně Fridrichem II. se staly impulsem pro celou řadu dobře známých správně-administrativních reforem, vojenstvím počínaje a školstvím konče. Předmětem výrazných zásahů ze strany panovnice se stala taktéž rakouská katolická církev. Nejen ve Francii, ale také v habsburské monarchii se tak od konce 40. let začal projevovat proces emancipace státu vůči zásahům svatého stolce. V letech 1746-48 byli například papežští nunciové zbaveni práva vizitace církevních obročí v monarchii. Byl taktéž obnoven zákaz publikovat papežské úřední písemnosti bez panovnického schválení skrze právo *placeta regia*.[7] Roku 1753 zažádala také Marie Terezie papeže Benedikta XIV. o snížení počtu zasvěcených svátků, což bylo zdůvodněno snahou o boj proti pracovní zahálce poddaných

[5]Kromě této šestice „svodníků“ se do Čech vydalo také množství osob, které se zde pokoušely získat peníze za své opuštěné statky v Čechách. Pohledávky, které by za jiných okolností nebyly vyřízeny byly pod hrozbou přítomnosti pruského vojska skutečně pro několik desítek osob vyrovnány.

[6]Rakousku zůstalo jen Těšínsko, Bílsko, opavské a krnovské vévodství.

[7]Pavel BĚLINA, *Velké dějiny zemí koruny české*, Praha 2001, díl X., hlava I. III/1, s. 72.

a zároveň snahou zvýšit počet dní, kdy mohou poddaní „beztrestně“ obdělávat své pozemky po ranní bohoslužbě.[8] Změna mentality se však neprojevila jen ve státních institucích. Pro omezení počtu svátků a zavedení panovnické konfirmace papežských písemností se vyslovila v českých zemích řada vlivných prelátů z Čech a Moravy, mezi nimi, též olomoucký biskup, Jakub Arnošt z Lichtenštejna Kastelkornu, jež roku 1743 korunoval Marii Terezii českou královnou.

Následkem obrovských výdajů na válku o dědictví rakouské se také zvyšovala kritika státu vůči světským pravomocem a obohacování církve. Panovnice například přijala návrh P. Pia Manzadora, barnabitského preláta na zdanění majetku prelátů, kteří nicméně v dřívějších dobách museli odvádět tureckou daň. Návrh však nakonec nebyl realizován, neboť vypukla sedmiletá válka a vídeňský dvůr potřeboval úvěr říšských duchovních knížat. Došlo nicméně alespoň k výrazné restrikci almužen u žebravých řádů. Postupně také začalo umenšení vlivu jezuitského řádu v monarchii. Od roku 1767 se stalo prakticky nemožným založit nový klášter a o tři roky později se zvýšila věková hranice pro skládání věčných řeholních slibů na 24 let, přičemž uchazeč často musel čekat než se uvolnilo místo v některém z řádových domů s pevně stanoveným počtem členů. Postupně sama panovnice a její rádcové, mimochodem také osobní lékař, Gerhard van Swieten kritizovali jezuity za jejich scholastickou odtažitost od praxe. Tento kritický postoj mimochodem podporoval též pražský arcibiskup, nově jmenovaný univerzitní kancléř.

Paralelně s reformou řádového kněžstva, měla probíhat taktéž reforma farního kléru, který měl zlepšit duchovní vzdělání a křesťanskou morálku běžných věřících. Marie Terezie zahájila boj proti pověrám a tmářství na jedné straně,[9] ale taktéž obnovila tažení proti protestantským emisarům a zejména jejich agitační činnost vyzývající k emigraci.[10] Do všech míst hraničních přechodů byli postupně dosazeni kontroloři zakázaných knih (*Gegenhändler*), zatímco ve vnitrozemí se takřka neustále pohybovali katoličtí misionáři. Pruská vojska totiž v prvních letech sedmileté války šířila na území Čech a Moravy nekatolické knihy.[11] Zejména mladí muži prozrazení z přechovávání emisarů či přechovávání kacířské literatury prchali do emigrace často velmi překotně, hrozilo jim totiž nejen vězení, ale zejména doživotní

[8] Problém se nicméně zcela nevyřešil, neboť zrušené svátky vlastně jen rozšířily počet polosvátků. Až teprve roku 1771 se počet svátků definitivně redukoval asi o dvě třetiny výrazné restrikci almužen shromaždovaných žebravými řády. y na konečných osmnáct, z rozhodnutí papeže Klimenta XIV.

[9] Z panovnického reskriptu z 1. března 1755 bylo rozhodnuto, že do budoucna směl kněz-exorcista přistoupit k vymítání ďábla pouze po předběžném ohledání podezřelého úředním lékařem, stvrzujícím, že nejde o podvod.

[10] K tomuto a následujícím odstavcům dílo Rudolf REINHARDT, Zur Kirchenreform in Österrecih unter Maria Terezia, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 77, 1966, s. 105-119 či Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecéze pražské od konce století 17. do počátku století 19.,* Praha 1917 s. 245-305, 305-312.

[11] Jaroslav ŠŮla, Četba tajných nekatolíků v třebechovické farnosti v XVIII. století, in: *Východočeský sborník historický* 4, 1994, s. 124 n.

vojenská služba. Přičemž nezdařená emigrace měla zpravidla katastrofální důsledky: roztříštění rodiny, vězení a nejednou i smrt.

Úřady byly nejednou, i v této pokročilé době katolické rekatolizace překvapeny živelností tajných kacířů. V roce 1754 například mělnický soud řešil kauzu skupiny osob obviněných z kacířství a zejména z účasti na večeři Páně pod obojí ve stodole Pavla Vehlovského z Chramostku. Obvinění byli dále naříčeni z pohoršivých a rouhačských řečí proti svatému Janu Nepomuckému a Antonínu Paduánskému.[12] Velké podzemní hnutí vyšetřovalo také pražské arcibiskupství na Českoheřmanicku, kde byla dlouhodobě ztížena pastorační činnost, neboť až do roku 1720 fara neměla vlastního kněze a byla spravována z Brandýsa nad Orlicí. Farářská relace heřmanického kněze z roku 1762, shrnující údaje za léta 1738 až 1752, udává 165 osob odsouzených pro kacířství o opět rozhřešených a dalších 18 osob upadnoucích zpět v kacířství.[13]

Podobně jako v první polovině padesátých let 18. století znepokojivě sílilo kryptoluteránství v alpských zemích, znovu se také objevovaly početnější skupinky českých a moravských nekatolíků. Roku 1758 přijal pruský král v Prostějově deputaci moravských evangelíků, avšak po porážce u Domašova a kvapném ústupu ze země, nemohla pruská armáda evangelíky vystěhovat. Velkou pozornost úřadů si také zasloužila tajná setkání nekatolíků s bohoslužbami v Miřovicích u Prahy roku 1758.[14]

Kde se u věřících ještě po sto letech kontinuální rekatolizace v českých zemích vzala touha po evangelickém vyznání? Převážná část emigrantů hovoří ve svých životopisech o staré rodinné tradici, o tajných kazatelích, slově Božím a knihách, nesoucích v sobě ryzí pravdu. Velmi užitečnou knihou pro uchování konfesijní identity nekatolíků byly v tomto ohledu například postily, po hymnografii nejčtenější typ knižní produkce 17. a 18. století. Autoři postil se snažili v průběhu jediného liturgického roku podat v souvislosti s nedělními a svátečními úryvky z evangelia co nejúplnější přehled věroučných výkladů a naučení z Bible, jež považovali za nezbytné pro příslušníky své církve. Jednalo se tudíž o velmi prakticky členěný žánr, jenž byl vhodný pro krátké i delší domácí čtení a nahrazoval případně protestantský katechismus.[15] S katolickou českou Bibli se přitom věřící mohli setkávat

[12] Jan KILIÁN, Mělník, pobělohorskou baštou katolicismu? Odchylky, přestupky, výstřelky, in: Z.R. NEŠPOR: *Čeští nekatolíci*, s. 121.

[13] Milan NOVOTNÝ, Reversy navrátilců do církve ve farnosti České Heřmanice v sedmdesátých letech 18. století, in: Z.R. NEŠPOR, *Čeští nekatolíci*, s. 185.

[14] P. BĚLINA, *Velké dějiny,* díl X., s. 80.

[15] Martina Šindelářová podala velice zajímavý rozbor luterské postily vydané v překladu Václavem Klejchem v Žitavě roku 1712. Jednalo se o Křesťanských dítek ruční a domovní postylu od pruského autora Christian Langhanse, poprvé vydanou roku 1695 v Lipsku. Srov. Martina ŠINDELÁŘOVÁ, Koniáš a Langhans(en). Dvě postily čtené v první polovině 18. století, in: *Lidé města*, 10 2008, 3, s. 15-43.

skoro každou neděli v kostele.[16] Nekatolicky smýšlejícím osobám však nevyhovoval její zprostředkovaný výklad katolickým duchovním s důrazem na Ducha svatého, nepřipouštějící soukromý úsudek věřícího při výkladu pramene pravdy. Žádali vysluhování mše pod obojí a bránili se přílišného důrazu na kult Panny Marie a svatých, kteří byli dle jejich interpretace katolíky uctíváni měrou, která správně náleží pouze Bohu.

Nekatoličtí rodičové kromě výchovy v ranném dětství nadále také dbali na to, aby jejich děti uzavíraly manželství s nekatolíky. Přesvědčení katolíci se zároveň vyhýbali sňatkům s podezřelými z luteránství. Exulantští emisaři, kteří navštěvovali v Čechách své příbuzné a šířili u nich a v jejich okolí evangelickou zvěst vnášeli do Čech nepříliš ortodoxní poselství, ale zároveň novou dynamičnost. Oblíbeným slovem exulantů v jejich životopisech bylo slovo „probuzení".[17] Toto „probuzení" mělo za následek touhu po společenství zabývajícím se intenzivněji otázkami věčnosti, v rovině, kterou nenacházeli v barokním katolictví. Vzdor všem nebezpečím nacházeli čeští písmáci stále znovu odvahu a možnosti jak vytvořit malé ilegální nekatolické sbory s vlastními pravidelnými shromážděními. Život ve lži je neuspokojoval, ale umožňoval jim zachování rodové tradice.

Kromě občasných shromáždění sousedů s kázáními a čtením převládala mezi nekatolíky nicméně praxe domácího kultu, jemuž předsedal otec jakožto hlava rodiny. O způsobu čtení a nejoblíbenějších titulech bude ještě řeč v druhé části této práce. Do popředí vystupuje zejména skutečnost, že domácí evangelický kult byl velmi často konkurenční náhradou vůči katolickým pobožnostem. Zejména pokud nešlo o velikonoční pobožnosti či jiné významné svátky, ale o pouhou obyčejnou nedělní mši, snažili se nekatolíci návštěvám v kostele vyhnout a oddávali se modlitbám v rodinném soukromém kruhu. Nejinak tomu bylo v případě Josefa Hery, hospodáře z Městce Králové. V souvislosti s jeho podezřením z kacířství byl dne 7. září 1746 vyslýchán jeho pacholek, Václav Lomenda. Na dotaz zda za tu dobu, co u hospodáře byl ve službě, četl jmenovaný Hera zakázané knihy nebo „*něco proti učení víry katolický mluvil*", Lomenda odpověděl: „ *Viděl jsem jednou hospodáře číst, a to bylo v zimě, ve veliký knize, má černý desky a listy jsou tam promodralý. Já a děvečka právě jsme přišli z kostela, on seděl u kamen a čítal z ní, žena jeho byla s ním doma a ten syn Josef. Když jsme mi přišli domů, hned ji schoval, to ale nevím kam...* ".[18] Lomenda dále dosvědčil, že knihu před nedávnem

[16] První česky vydanou pobělohorskou katolickou biblí byla tzv. Bible svatováclavská vydaná ve třech částech v letech 1677-1715. Tato Bible česká byla vydána nákladem dědictví svatováclavského v pražské jezuitské tiskárně. Není náhodou, že podnět k českému překladu Bible vzešel od dřívějšího hradeckého biskupa Matouše Ferdinanda Sobka z Bilenberku, který v letech - působil jako pražský arcibiskup.

[17] Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Stručně o pobělohorských exulantech*, Praha 2005, s. 46.

[18] SOkA, HK, fond biskupská konzistoř, K 44, inv. č. 1481, Protokol Václava Lomendy ze 7. září 1746 f° 77.

našel, když skládali s čeledíny došky na hospodářovu střechu, „*v koňským pytli mezi těma doškama schovanou*“. Mnoho dalších pramenů dokládá, že tajní evangelíci se svým modlitbám a čtením ať již v soukromí či v širším kolektivu věnovali často právě v den Hospodinův. Respektovali tak biblickou tradici a zároveň disimilovali svou činnost, když byli ostatní katolíci v kostele.

Dalším způsobem, jak kompenzovat ztrátu duchovní potravy zůstával zpěv evangelických písní. Zajímavé svědectví nám o tom zanechala exulantka Kateřina Houžvičková, která na počátku roku 1745 emigrovala ze severovýchodních Čech do slezského Minstrberku. Zde se stala hospodyní zdejšího reformovaného kazatele Václava Blanického (1720-1774). Po svém příchodu do exilu, vzpomínala, jak se věci měly, když byla ještě v Čechách ve službě:

> „*Hospodář byl hodný člověk ale přísný katolík. Sloužila u něj jedna děvečka a ta si s sebou přinesla část starého zpěvníku. Říkala, že z něho zpívali staří čeští bratří. Zpěvník nebyl celý, ale i tak v něm bylo mnoho pěkných písní. Rozina mě učila ty písně zpívat a mě se to líbilo. Pak mě vzala s sebou na noční shromáždění do lesa. Koupily jsme si spolu Nový zákon, četly jsme v něm a modlily se spolu. Tak jsme to dělaly 10 let a nikdo nic nevěděl.*“[19]

Tvrzení pražského arcibiskupa Jana Mořice z Manderscheid-Blankenheimu (1733-1763) určené české zemské reprezentaci a komoře z počátku šedesátých let, že Čechy jsou prakticky očištěny od kacířství se opět ukázaly jako nepravdivé. Před Vánoci roku 1746 byla na Bydžovsku prozrazena sekta tzv. izraelitů.[20] Členové izralitské sekty byli přísnými monoteisty, jimž se dogma o sv. Trojici zdálo být projevem pohanského mnohobožství. Ježíš Kristus byl pro ně dále obyčejným člověkem. V dubnu následujícího roku pak byla řada těchto sektářů uvězněna v Praze, kde byli následně vyslýcháni apelačním soudem. Případ vyvrcholil třemi popravami na sklonku roku 1748, v čele s vůdcem sekty, Janem Pitou z Chudenic.[21] Připomeňme stručně závěry nejnovější historiografie, které zdůrazňují fakt, že přes rozsáhlé vyšetřování nebyla u sektářů nalezena žádná judaistická kniha, pouze několik biblí, které byly opatřeny rukopisnými margináliemi proti Kristu a církvi, čerpající ze Starého zákona. Proti předpokladům některých starších autorů, že sektáři měli kacířské knihy od židů mluví i fakt, že hebrejsky (a vlastně i německy) psaným knihám sektáři nerozuměli.

Další znepokojivou zprávou pro císařovnu v otázce přežívajících bludů byla

[19] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantský kazatel*, s. 193.

[20] Podrobněji o sektě především Ivo KOŘÁN, Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století, in: *ČČH* 96, 1998, I, s. 72-101. či nověji Jana KRUŽÍKOVÁ, Sekta tzv. izraelitů v severovýchodních Čechách in: Z. R. NEŠPOR, *Čeští nekatolíci*, s. 191-206.

[21] Více o socioprofesním složení sektářů v 7. kapitole *Překrývání konfesijních a socioprofesních vazeb*.

novina z počátku roku 1762 týkající se údajné zvýšené agitace emisarů a existence husitské sekty v Heřmanově Městci. Zneklidňující situace nakonec přiměla císařovnu k vydání reskriptu z 6. února 1762, kterým bylo české reprezentaci a komoře udáno za povinnost, aby pověřila krajské hejtmany pátráním po tajných kacířích.[22] Okolnosti a výsledky této rozsáhlé informační kampaně popsal zevrubně Ferdinand Hrejsa.[23] Stojí za připomenutí, co uvedl tehdejší misionář P. Jan Gluth působící v mladoboleslavském kraji jako příčinu přežívajícího bludu:

> „*Ale kdo může vyzpytovati jejich srdce a vysliditi časy jich čtení a skrýše jich knih, pohřbených v zahradách, chlévech a v skalách? Jako misionář působící 19 let píšu na základě dlouhé zkušenosti, že sotva kdo. Jediný Bůh, který za těchto válečných časů způsobil, že ti, kteří jinak bývali skryti, konečně se odvážili, ovanuti jakýmsi svobodným vánkem následkem války, a vystoupili na výslunní, kteří jinak snad po šesti pětiletí zůstávali skryti*“.[24]

Arcibiskupský misionář Gluth měl zajisté důvod přehánět v dopise určeném jeho představenému, provinciálu Františku Xaveru Wissingerovi, když tvrdil, že již třicet let jsou místní nekatolíci „smířeni“ s katolickou církví a konají své povinnosti. V opačném případě by totiž potvrdil vlastní selhání. Tolik již ovšem nepřeháněl, když spatřoval hlavní důvod znovunabyté „troufalosti“ tajných evangelíků ve válečné anarchii a množství pašované literatury, zejména ze Žitavy. I další zprávy potvrdily, že prostřednictvím vojenských zběhů, obchodníků s obilím či tkalcovskými výrobky se do Čech a na Moravu pašuje množství zakázaných knih. Zprávy vyzdvihovaly tuto „podzemní aktivitu“ především v Boleslavském, Chrudimském, Kouřimském a Čáslavském kraji. Jelikož si císařovna vyžádala zprávy jen od vikářů pražského arcibiskupství, do Prahy však časem docházely byť nesystematicky i zprávy z litoměřického a královehradeckého biskupství. Ty potvrdily podobný stav věcí.Současná historiografie přitom správně nuancuje a snaží se poukázat na četné případy katolického kléru i světských úřadů, které na lokální úrovni často přimhouřily oči nad proviněními místních nekatolíků a často tímto odvrátily přísný trest apelačního soudu. Jistě lze také do jisté míry souhlasit s tvrzením, že císařovna se postupně začala přiklánět ke Kounicově politice „cukru a biče“. Minimálně do počátku sedmdesátých let 18. století pokračoval nicméně rekatolizační tlak byť „formalizovaně“, prakticky nepozměněn, což se mimo jiné promítlo v trestech, které postihovaly provinilé nekatolíky. Na rozdíl od vězení, nucených prací a podobně, spočíval od druhé poloviny 50. let v Horním Languedoku stále větší počet trestů

[22]Současně, respektive o měsíc později byla stejným pátráním pověřena přímo arcibiskupská konzistoř.

[23]Ferdinand HREJSA, Čeští kacíři dvacet let před tolerancí, in: *Reformační sborník*, č. 1, 1921, s. 80-192.

[24]Citováno dle českého překladu latinského překladu viz F. HREJSA, Čeští kacíři, s. 85.

proti provinilým protestantům v peněžitých pokutách. Pokuty byly udělovány jednak jednotlivcům, nejčastěji však hromadně celým obcím. Zhruba od poloviny století se také objevují ve fondu provinční správy intendanta složky obsahující žádosti o prominutí těchto pokud.[25] Částky nejsou vůbec malé, minimálně 100 liber, nezřídka se jedná o horentní sumy dosahující několik tisíc liber.[26] Při podrobnějším studiu jednotlivých kauz vychází najevo, že žádostem o prominutí bylo vyhovováno na základě pouhého přísežného prohlášení jednotlivce, stvrzující že je pravověrným katolickým konvertitou. Mnohdy šlo o osoby, které se nedávno vrátili do Francie z ciziny, nejčastěji ze Švýcarska, kam před několika lety odešly. Přesto, že tito navrátilci často deklarovali, že v cizině pobývali z důvodů ryze obchodních či pracovních, je nasnadě o hodnověrnosti jejich výpovědi pochybovat.[27] Jelikož často žádali o restituci svého původního zkonfiskovaného majetku, můžeme skutečně spekulovat, do jaké míry se jednalo o konverzi upřímnou či zcela formální a pragmatickou. Podstatné na celé záležitosti zůstává fakt, že velké části těchto žádostí bylo vskutku vyhověno. Skutečně, zejména ministr Louis Phélipeaux de Saint-Florentin, jenž byl od počátku šedesátých let pověřen záležitostmi protestantů v království se přiklonil k politice jistého *statu quo*, stranil otevřené toleranci languedockých hugenotů, ovšem vyvarovával se příliš krutých trestů.[28] Tolerance či laxnost intendantů se však zjevně objevovala již dříve.[29]

Výjimku v přísnosti trestů představovali pochopitelně dopadení languedočtí pastoři, případně chroničtí organizátoři tajných shromáždění, které čekal trest smrti či doživotní galeje. Situace v Čechách vykazovala jiné obrysy. Ve stejnou dobu zde

[25]Pokud bylo žádosti z rozhodnutí krále vyhověno, vyplácel částky konvertitům tzv. *receveur général des amendes prononcé contre les nouveaux convertis.* Např. ADH, C 392 – Annulation des amendes des nouveaux convertis, 1744-45 či C 375- Compte rendu du Sier Delarroc, receveur général des amendes contre les nouveaux convertis.

[26]Jen za rok 1746 dosáhla celková výše pokut udělených intendantem vůči provinilým protestantům, nejčastěji za konání tajných schůzek částku 50 500liber a 10 liber navíc za výlohy soudů. S. MOURS, *Le Protestantismu en France,* s. 142.

[27]Pochybovali o nich ostatně sami katoličtí kněží, kteří byli ve věci dotazováni. Například kauza restituce majetku a prominutí pokuty proti Marcu Pomier z Éspéraussea a jeho sluhovi Cujatry : „*Ledit Cujatry et son frere n'étaient sortis du royaume que pour se perfectioner dans leur métier de tisseran, ont obtenu pareillement l'année derniere 1756 un brevet du roi qui leur accorde la recréance et main levée de leur biens mis en régie.*“ ADH, C 457- Lettre du subdélégué de Castres 16.4.1757 au sujet de Mrc Pomier d'Espérausse.

[28]Raymond BIRN: Religious Toleration and Freedom of Expression, in: Dale van KLEY: *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Standford 1994, s. 289.

[29]Dočteme se tak například v dopise soudního z Lavaur adresovaného intendantovi Louis-Basile de Bernage de Saint-Maurice 8.11. 1744 následující stížnost: „*les NC de la ville de Puylaurens fussent parfaitement instruits de la procédure que je venois d'y faire a leur occasion, bien loin que cela les ayant intimidés, ils en firent une autre [assemblées] le lendemain de mon depart de leur ville. Ils disent hautement que les procedures que font vos subdélégués ne sont que pour les intimidé puisqu l'on n'a pas vu que vous ayez rendu aucun jugement quoiqu'on ait tenu un grand nombre d'assemblée dans la province.*“ C 211- Jugement condamnant à l'amende les non catholiques des communautés où sesont tenues des assemblées illicites, 1745, Lettre du juge crimminel de Lavaur.

převládaly tresty vězení, nucených prací a v nejtěžších případech deportace či hrdelní tresty.[30] Z úřední korespondence některých krajských hejtmanů vyplývá podobně jako z korespondence intendantů vůle po dosažení mírumilovného, nekonfliktního řešení. V Languedoku ovšem existovaly dva zásadní faktory, které pragmatický a benevolentní postoj těchto vysokých úředníků ještě umocňovaly. Za prvé se jednalo o fenomén narůstajícího pronikání vlivných a zámožných měšťanských vrstev do dříve výlučně venkovských reformovaných komunit.[31] Jejich ekonomický potenciál představoval nezanedbatelnou hodnotu, což částečně vysvětluje fenomén výše zmiňovaných anulací pokut. Ve shovívavosti soudních rozhodnutí dále sehrál důležitou roli sám stupeň soudní kompetence intendantů.[32] Intendantům byly králem prostřednictvím tzv. *lettre de commission* svěřeny široké správně-administrativní a také soudní pravomoce. Ty byly ve jmenovacím listu konkrétně vyjmenovány, často však tento dokument obsahoval též vágní formuli „*faire en exécution des présentes [lettres] tout ce que vous jugerez nécessaires pour le bien de notre service*“. Ve jménu věrné „službě králi“ disponoval tedy intendant skutečně širokým polem působnosti. Za vlády ministry ovládaného Ludvíka XV. měly tyto pravomoci tendenci ještě dále se rozšiřovat. Velmi zjednodušeně řečeno, pokud languedočtí protestanti nezavdali příčinu k větším obavám, především nehrozili žádnou ozbrojenou vzpourou, nebylo v zájmu intendanta, aby vůči nim zasahoval příliš silnou rukou. Tím spíše, že ke dvoru stále více pronikaly hlasy zdůrazňující negativní dopad jejich odlivu z království.[33]

Vraťme se nyní zpět k tématu velkých změn za vlády Marie Terezie. Akceptovat bezvýhradně tvrdý postoj k jinověrcům nebylo možné ani v habsburské monarchii, tedy monarchii s určitým podílem nekatolického obyvatelstva. Od poloviny šedesátých let se panovnice postupně smiřovala s nezvratitelným nárůstem moci protestantského Pruska ve středoevropském prostoru. Vlivem tohoto vývoje, díky pronikání osvícenských myšlenek do rakouských a českých zemí a s narůstajícím vlivem svého syna, Josefa stávala se císařovna stále přístupnější k jistým kompromisům v náboženských otázkách. Vzdělaná panovnice také nemohla být netečná ke stále se stupňujícím projevům antijezuitismu v nejrůznějších kruzích.[34] Marie

[30] Jindřich FRANCEK, *Zločinnost a bezpráví*, Praha 2011, s. 99-108.

[31] O fenoménu „měšťanizace“ (*embourgeoisement*) tajných kalvínských sborů od šedesátých let 18. století, více v kapitole *7.3 Významný vliv languedocké městské elity a drobné šlechty*, s 324.

[32] Ke komplexní problematice geneze moci intendantů dosud nepřekonaná práce François-Xavier EMMANUELLI, *Etat et pouvoir dans la France des XVIe-XVIIIe siècles*: *La métamorphose inachevée,* Paris 1992.

[33] Například memorandum jansenisticky orientovaného advokáta a generálního prokurátora u soudního tribunálu v Aix en Provence – Jean-Pierre Francois de Ripert de Montclar: *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des Protestants de France*, 1750 a 1755.

[34] Pokles vlivu jezuitů v českých zemích signalizovalo mimo jiné přijetí několika prvních řeholníků-nejezuitů na teologickou fakultu pražské univerzity a prvních laiků na filosofickou fakultu v šedesátých letech 18. století.

Terezie zprvu dlouho odmítala podílet se na protijezuitském tažení, k němuž ji nabádal osobní rádce Gerhard wan Swieten, své stanovisko však nakonec změnila. Z rozhodnutí papeže Klementa XIV. došlo 21. července 1773 k definitivnímu zrušení jezuitského řádu. Dne 17. září 1773 byl císařovnou vytvořen nový studijní fond, do něhož měl být převeden majetek všech zrušených klášterů v monarchii.[35]

V okolí císařovny se též začali pohybovat úředníci a rádcové, kteří si troufali otevřeně vyzdvihovat některé přednosti protestantských institucí. Například vrchní ředitel komorních panství, František Antonín Raab sdílel s Immanuelem Kantem, ale i pražským univerzitním profesorem Janem Antonínem Scrincim obdiv k pietistické výchově a školství. Raab zvláště poukazoval na negativní dopad holého memorování na jezuitských kolejích a upozorňoval, že nekatolíci snáz šíří svou víru, protože si v cizině vybudovali dobré školy. Tyto své postřehy adresoval císařovně, která dokonce svolila k osobní schůzce s nejmenovaným německým protestantem.[36] Marie Terezie zkrátka nemohla ignorovat fakt, že pietismus pronikal mezi obyvatele českých zemí a Horních Uher. Dvorní tiskař pietistického kněze a teologa Augusta Hermana Franckeho, Heindrich Milde ročně vydával na 10 000 špalíčků, řadu titulů navíc přeložil do češtiny.

Pomalu také nastupoval dobový mentalitní zlom, jenž pomalu přinášel jistou kritiku dřívější barokní navenek působící zbožnosti. Postupně tak například docházelo k větší rezervovanosti dvora vůči dříve oslavovanému kultu eucharistie. Pod vlivem zvyšujícího se požadavku po objektivním poznání pozemského světa a s vědeckou kritikou zpochybňující reálnost transsubstanciace během mše, nastával pozvolný úpadek eucharistického kultu.[37] Současně došlo ke zrušení přísah u univerzitních profesorů na Neposkvrněné početí P. Marie. Roku 1768 byl sestaven tereziánský trestní zákoník, který vešel v platnost 1. ledna 1770 a zásadně přispěl k procesu humanizace trestního práva.[38] V srpnu 1771 vydala císařovna patent, jímž se zakazovalo zřizování nových náboženských bratrstev.

Významný zlom nastal také u samotných nekatolíků. V té době zaznamenáváme prvně praktický konec exulantské vlny do sousedního Pruska či Saska. Příčin bylo jistě několik, jako zásadní se pak jeví zejména velké materiální potíže

[35] V době zrušení řádu se v české provincii nacházelo 636 kněžských a 417 laických osob, z nichž zhruba dvě třetiny náležely ke staroměstské koleji a malostranskému profesnímu domu v Praze. Ivana ČORNEJOVÁ, *Tovaryšstvo Ježíšovo: Jezuité v Čechách*, Praha 1995, s. 226n.

[36] P. BĚLINA, *Velké dějiny,* díl X., s. 227-228.

[37] K projevu tohoto úpadku zejména v umění stěžejní analýza Jana ROYTA, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999. Situace uvnitř církve se nicméně vyvíjela trochu odlišně. Roku 1773 například pražský arcibiskup Příchovský i přes zákaz císařovny založil Arcibratrstvo ustavičného klanění se Nejvyšší svátosti oltářní a vyzval duchovní celé arcidiecéze k zakládání jeho odnoží.

[38] Přestože odstranil většinu krutých trestů, rakouští osvícenci v čele s Josefem von Sonnenfelsem jej rychle přejmenovali na *Nemesis Theresiana*, protože zákoník ještě připouštěl mučení jako legitimní prostředek práva.

které postihovaly exulanty v koloniích. Jistou roli sehrálo pravděpodobně i kruté zacházení braniborských vojáků vůči civilistům na českém území v posledních dvou válečných konfliktech. Došlo zároveň k velkému oživení nekatolické víry zejména na Valašsku, kde byli místní evangelíci posilováni návštěvami z Uher a měli již tehdy své tajné modlitebny. O tomto vývoji bude však pojednáno podrobněji níže.

3.2. Pozvolná obnova francouzských reformovaných konzistoří

Po porážce camisardského povstání na nějaký čas utichly tajné schůzky reformovaných a především skončila nenaplněná proroctví. Ve zdevastovaném kraji se po dobu několika měsíců rozhostila beznaděj a nejistota. Reformovaní, kteří byli za svou víru ochotni obětovat i holé životy, nechápali, proč je Bůh opět opustil. Co si počít? Mají dál pokračovat v tajném kultu v *désert* a riskovat galéru či doživotní vězení nebo se mají jednou provždy vzdát svého přesvědčení? Ve skupině reformovaných nastal rozkol mezi těmi, jež se domnívali, že je třeba dál statečně odporovat dvoru a výnosům intendanta a těmi, jež považovali revoltu za špatný krok, který jen popudil krále a přivedl mnoho věřících na scestí. K druhé skupině věřících se přidaly také velmi kritické hlasy kalvínských autorit v zahraničí. Většina emigrovaných pastorů se totiž již na začátku povstání obávala, že ozbrojená vzpoura nepřinese nic dobrého a snese na pohoří Cévennes a Languedoc jen neštěstí a vlnu krveprolití. V důsledku vzniklé deziluze opustilo tehdy mnoho reformovaných rodin Languedoc a odešlo do emigrace. Další série legislativních textů královské rady proto tvrdě sankcionovaly tyto tajné útěky novokatolíků do exilu, ale taktéž poskytování azylu tajným predikantům. V dochovaných pramenech provinční justice languedocké intendantury konstatujeme skutečně několikaměsíční až několikaletou absenci zpráv dokumentujících výskyt tajných kázání a obřadů, jak v Dolním, tak v Horním Languedoku. Bylo to přitom právě hnutí camisardů, které nejvíce napomohlo rozmnožení praxe tajných shromáždění ve zbytku francouzského království a vedlo k touze po obnovení nelegálního, ovšem liturgicky plnohodnotného protestantského kultu. Perzekuce však způsobily, že podobně jako v případě poražených opočenských poddaných se také reformovaní v Languedoku stáhli do hlubšího podzemí. Jak bude podrobněji ukázáno v druhé části této práce, na odlehlých místech kraje se ve skutečnosti velmi rychle opět začaly konat tajné schůzky se zpěvy, o čemž svědčí též seznam několika predikantů, kteří byli během utajených kázání dopadeni a v letech 1705-1715 před soudem v Montpellier odsouzeni k smrti.[39]

[39] Jednalo se většinou o bývalé camisardy jako například Salomon Couderc a jeho bratr Jacques Couderc, David Bourgade či Pierre Claris a mnozí další.

Druhá vlna „probuzení v *désert*“ však nemohla pokračovat, aniž by nebyla poznamenána epizodou camisardského hnutí. Sami věřící však stále úpěnlivěji postrádali řádné duchovní vedení. A právě v tomto kritickém momentu života languedockých kalvinistů se na historické scéně objevila postava cévennolského pastora Antoina Courta (1695-1760), jenž se stal vůdčí osobností procesu obnovení protestantismu ve Francii v 18. století.[40] Court se narodil ve Villeneuve-de-Berg, v centru samotného camisardského povstání, v rodině chudého hospodáře, jenž se přes zimu živil jako česač vlny. Rodina i jejich spřízněné rody byly po celé 17. století pevnými kalvinisty, kteří se odmítli zřící své víry. Ve čtyřech letech Antoine přišel o svého otce a zůstal nadále jen v péči velmi nábožensky založené matky. Základní vzdělání poskytla chlapci právě jeho pobožná matka a dále katolický učitel v rodném městě, který byl ochotný přimhouřit oči nad Antoinovu absencí na katolických bohoslužbách.[41] Jak později uvedl ve svých pamětech,[42] dospívající chlapec se s matkou zúčastnil v Cévennách několika tajných shromáždění vedených camisardskými proroky. Pro svou velmi dobrou znalost čtení a procítěný přednes je na shromážděních opakovaně vyzýván k hlasitým čtením z Bible. Jednoho večera zažívá dokonce velmi silný zážitek, když se na vlastní oči setkává s Abrahamem Mazelem, nejprve duchovním a později i ozbrojeným vůdcem camisardů. Hnutí profétismu a zejména jeho násilné důsledky však v pozdějších letech přísně odsuzoval.

K druhému zásadnímu zlomu v Courtově mladém životě došlo v Marseille, kde se osobně setkal s galejníky odsouzenými pro svou víru a především s tajným predikantem Pierrem Corteizem (1683-1767), jenž se stal jeho učitelem a později spolupracovníkem. Roku 1713 se Court ve svých 18. letech stává tajným pastorem v Nîmes. Od této chvíle se intenzivně věnuje obnovení místních reformovaných komunit. Postupně začíná hledat cestu, jakým způsob krále přimět k tomu, aby opět našel důvěru ve své reformované poddané a argumenty, jak jej přimět k opětnému zlegalizování protestantského kultu. Během dvou let intenzivně pracuje a koresponduje s ostatními tajnými predikanty v Languedoku a ve Vivarais,. Snaží se tak překlenout propsat existující mezi bývalými povstalci a zastánci submisivního křídla pastorů a starších. Konečně, na sklonku léta 1715 Court svolává první obnovenou synodu

[40] Bibliografie Courtova života a díla je velmi rozsáhlá. Mezi starší ovšem vyčerpávající monografický spis patří například kniha Emile HUEGUES: *Antoine Court, Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIIIe siècle*, 2 tomes, Paris, M. Lévy, 1872. V roce 1995 se konala konference věnovaná osobnosti Antoina Courta. Poté byl vydán sborník statí s nejaktuálnějšími výsledky studia posledních let. Claude LAURIOL – Hubert BOST, *Entre désert et Europe, le pasteur Antoine Court (1695-1760),* Nîmes 1998.

[41] Maurice BOULLE, L'Enfance et l'adolescence d'Antoine Court dans l'histoire de Villeneuve-de-Berg, in: Cl. LAURIOL – H. BOST, *Entre désert et Europe,* s. 15-30.

[42] Rukopisné paměti A. Courta uchované v Státním archivu v Ženevě (papiers Court 17 H) byly poprvé vydány tiskem Edmondem Hugues v roce 1885. Novodobou verzi editovali Patrick CABANEL – Pauline DULEY-HAOUR, *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie d'Antoine Court, de 1695 à 1729*, Paris 1995.

reformované církve – pouhé dva týdny před skonem Ludvíka XIV., dne 21. srpna 1715 se v podhorské vesnici v Montèzes v Cévennách pod Courtovým vedením tajně setkalo několik predikantů, mezi nimi Pierre Corteiz, aby společně ustanovili nový směr reformované církve.[43] Court si byl plně vědom negativních důsledků camisardského povstání a celého fenoménu věšteckých proroctví a s nimi spojených obřadů stále více se vymykajících původní věrouce. Nechal proto synodou odsouhlasit, že pro přežití a zajištění vitality budoucí církve bude nezbytné v nových sborech předně obnovit původní kalvinistickou věrouku. K tomu bylo zapotřebí odstranit posledních relikty prorockých vizí. Pravidelně měly být svolávány provinční synody, které měly předně dohlížet nad správností dogmatu a podporovat obnovu zaniklých konzistoří. Shromáždění v Montèzes se dále shodlo na nutnosti náboru mladých predikantů, jimž mělo být poskytnuto co možná nejkomplexnější teologické a humanistické vzdělání.

První zásadní krok k nikoli již živelné, ale organizované obnově reformovaného kultu byl úspěšně započat. Byl to však velmi nebezpečný úkol, neboť tajná shromáždění měla v očích dvora jasně protistátní, nelegální charakter – za dopadení samotného Courta byla vyhlášena odměna ve výši 10 000 liber. Cévennolský pastor však dobře věděl, že samotná četba evangelia v rámci domácího kultu nestačí, věřící potřebují být ve svém přesvědčení povzbuzováni veřejným kultem. Jejich potřeba poselství spásy skrze prožívání oběti v rámci večeře Páně byla jasnou podmínkou udržení jejich konfesijní identity. V roce 1718 byl Court konečně ordinován řádným pastorem z rukou bývalého camisarda Pierra Corteize. Byla tak v zásadě zajištěna návaznost linie svěcení mezi reformovanými kazateli. Zároveň byla v Ženevě anonymně vytištěna Courtova sbírka kázání, s názvem *Sermons dans lequel on fait voir la nécessité de l'exercice de la religion*, jejíž centrální argumentací byla nutnost veřejných kázání. Na sklonku roku 1720 Court opouští tajné sbory Dolního Languedoku a odjíždí strávit dva roky do Ženevy, aby zde zdokonalil své teologické vzdělání. Během svého pobytu se snaží intenzivně zapůsobit na místní kalvínské autority a postupně překonat izolovanost kultu v *désert*.

Court ve svých pozdějších pamětech popsal stav věcí kolem roku 1715 velmi kritickým pohledem. „ *La persécution d'un côté, l'ignorance de l'autre avaient entièrement ou anéanti ou défiguré la religion. Le plus grand nombre de ceux qui conservaient dans leur coeurs le plus d'attachement pour elle démentaient et déshonoraient cet attachement par leur conduite extérieure. Ils tenaient pour ainsi dire d'une main l'Evangile et de l'autre l'idole. Pendant la nuit, ils rendaient à Dieu dans leur maison un culte secret et pendant le jour ils allaient publiquement à la*

[43]Samuel MOURS – Daniel ROBERT, *Le protestantisme en France du XVIIIe siècle à nos jours 1685-1970*, Paris 1972, s. 111 n.

messe“[44]. Soudil, že absence ordinovaných pastorů měla za následek úpadek ryzosti víry věřících, kteří pod tíhou perzekucí ztráceli odvahu a zároveň kázeň. V noci se modlili spíš k modlám nežli podle pravého Evangelia a přes den se účastnili katolické mše.

Bylo tudíž nutné zamezit kázání laiků bez patřičných dogmatických znalostí, která s sebou nesla riziko dalšího povstání zrozeného z eschatologických proroctví. Bylo zapotřebí zamezit věroučnému uvolnění, které plynulo z absence ordinovaných kazatelů a docílit „ryzí obnovy církve“, která by přesvědčila krále o správnosti obnovení náboženské svobody hugenotům. Courtovi se podařilo ujistit ženevské pastory a starší o svém odhodlání zajistit obnovu věroučného řádu a kultu, tak, jak fungovaly před rokem 1685. Bylo rozhodnuto, že z darů ženevské církve a lausannských mecenášů bude několika mladíkům z Languedoku poskytnuto potřebné vzdělání. Pro větší utajení a bezpečnost volba nakonec padla na vzdálenější město Lausanne a nikoli na Ženevu, kde navíc působili zvědové francouzského krále. Přestože v Ženevě fungovala proslulá Kalvínova akademie, Court si přál prosazení semináře nezávislého na švýcarské církvi a určeného výlučně pro výuku budoucích kněží-misionářů. Ti měli posloužit potřebám reformovaných komunit obnovovaným ve francouzském království.[45] První kandidáti zahájili své studium v roce 1726.

Mezi vyučujícími působili přední profesoři a pastoři z Curychu, Bernu a Ženevy. Court se nestal formálním představeným semináře, byl nicméně jeho hlavním duchovním organizátorem a centrální osobností, která zajišťovala kontakt této vzdělávací instituce s reformovanými sbory ve Francii. Vzhledem k urgentní potřebě predikantů schopných ve vlasti vysluhovat svátost večeře Páně, trvalo studium zprvu pouze jediný rok. Výuka měla zajistit základní dogmatické znalosti a poskytnout absolventům dovednosti z oblasti praktické teologie, zejména v přípravě kázání a vedení církevních obřadů. První absolventi tudíž získávali jakési provizorní kněžské svěcení, jež je opravňovalo k vysluhování svátostí pro omezenou potřebu kultu v poušti. Mezi lety 1726-1744 prošlo seminářem celkem 40 studentů. Každý rok zde studovali dva až čtyři kandidáti. V letech 1745 až 1812 se počet studentů postupně ustálil kolem dvanácti až šestnácti chovanců za rok. Zároveň se zkvalitňovala a prodlužovala doba výuky, která od roku 1745 spočívala kromě reformované teologie také ve výuce starořečtiny a filosofie. Nejpodstatnějším faktorem pro úspěch tohoto podniku byla skutečnost, že navrhovanými kandidáty byli talentovaní mladíci, které vždy vybrali samotní starší obcí. Většina obnovených sborů na kandidátech předem vyžadovala písemné stvrzení, že se po jejich vysvěcení co nejrychleji vrátí do domoviny, odkud byli vysláni a nezřeknou se za žádných okolností jejich

[44] Edmond HUGUES, *Mémoire d' Antoine Court 1696-1729*, Toulose 1885, s. 103.

[45] Dosud nejkomplexnější publikací je kniha Claude LASSERRE, *Le Séminaire de Lausanne*, Lausanne 1997.

úmyslu stát se pastorem. Absolventi semináře se pak skutečně z Lausanne ilegálně vraceli opět do Francie, kde s odhodláním plnili velmi nebezpečnou a únavnou práci.

Court pochopitelně nebyl jedinou významnou osobností, jež se podílela na obnově organizované *církve pouště*. Regenerace hugenotských sborů by nebyla možná bez dalších osobností, zejména tajných predikantů, vzešlých z camisardské tradice jakými byli například již jmenovaný Pierre Cortheiz, Jacques Roger, Jacques Bonbonnoux či Bernard Roix. Tito první průkopníci zaseli svou odvážnou činností při nočních shromáždění v Languedoku a v Dauphiné zrnko naděje, které povzbuzovalo budoucí kandidáty semináře v odhodlání vydat se stejnou cestou.[46] Až do roku 1760 hovoří francouzská protestantská historiografie tradičně o tzv. „heroického období pouště", během něhož položilo život několik desítek kazatelů.[47] Výnosem z 29. listopadu 1728 byl například odsouzen kazatel, jenž docházel do odlehlých osad kolem vesnice Vabre a města Lacaune, Alexandre Roussel.[48] Jeho poprava, jež byla skutečně necelý měsíc na to vykonána při soudním dvoře v Montpellier, byla spíše výjimečnou v oblasti Horního Languedoku. O pět let dříve potkal ještě stejný osud Jeana Maleta, kalvínského kazatele, jenž působil v podhorských vesnicích v kraji Lacaune. Dne 5. května 1723 byl odsouzen k mučednické smrti oběšením za předsedání tajným schůzkám a za nabádání svých souvěrců ke vzpouře.[49] V Dolním Languedoku a v Cévennách byla situace ještě dramatičtější, zde docházelo k hrdelním rozsudkům až do konce šedesátých let 18. století.

Tato skutečnost však nikterak nezabrzdila postupný nárůst odhodlaných absolventů. V roce 1718, tvořili obnovenou *církev pouště* oficiálně tři ordinovaní pastoři, v roce 1730 církev celonárodně čítala již dvanáct pastorů, připadajících ovšem na 120 obnovených komunit. Dvacet osm pastorů zajišťovalo v roce 1744 kult ve 300 obcích a v roce 1756 působilo v přibližně stejném počtu sborů již čtyřicet osm ordinovaných kněží a 18 akolytů.[50]

Ponechme nyní stranou čísla a vraťme se k událostem druhé čtvrtiny 18. století. Nikoli náhodou začala obnova reformované církve v období regentství, po smrti Ludvíka XIV. Filip Orléanský zastupující nezletilého Ludvíka XV. se tehdy pokusil o odvážnou státní reformu v podobě tzv. polysynody, jež navrhovala rozdělení dřívější absolutní moci. Jeho politické ambice na domácí půdě i snaha odpoutat se od španělského dvora Filipa V. a sblížit se s dřívějším úhlavním nepřítelem, Anglií představovala v očích francouzských reformovaných jistou naději.

[46] Prvním lausannským absolventem působícím v Horním Languedoku byl reformovaný kněz Viala. Více k němu v 2. části této práce.

[47] Kompletní seznam těchto mučedníků víry veřejně poskytují stránky regionálního muzea věnovaného památce reformovaných a camisardů v Cévennách (*Musée du Désert, Histoire des Huguenots et des camisards en Cévennes*) : http://www.museedudesert.com/article5918.html.

[48] ADT, C 202- Odsouzení na smrt Alexandra Roussela, z 29. listopadu 1728, 2 samostatné listy.

[49] ADT, C 202- Odsouzení na smrt Jeana Maleta, 5. květen 1723, samostatný list.

[50] Napoléon PEYRAT, *Histoire des pasteurs du Désert*, Montpellier (réed.) 2002, s. 56

Během regentství skutečně došlo k zmírnění pronásledování protestantů. Regent byl příliš zaneprázdněn odbojnými soudními dvory (parlamenty) a jansenisty. V roce 1723 však vládu převzal Ludvík XV. Jeho hlavním rádcem se stal o dva roky později kardinál Fleury. Nový okruh královských poradců rozhodl, že je třeba ukončit předchozí období rezolutními činy a pevně uchopit do rukou nejen finanční a správní záležitosti, ale též zasáhnout do náboženské oblasti. Dne 14. května 1724 byla vydána nová královská deklarace proti reformovaným. Hlavními iniciátory deklarace byl bývalý dvorní kaplan Filipa Orléanského, tehdejší arcibiskup z Rouen, Louis Lavergne Montenard de Tressan[51] a spolu s ním sám intendant Basville, který se tou dobou uchýlil na nedobrovolný důchod do Paříže. Zmíněná deklarace potvrzovala předešlou legislativu a obnovovala vysoké tresty postihující podněcovatele a účastníky tajných schůzek. Text dále ukládal povinnost řádné výchovy dětí v katolické církvi. Třináctý článek výnosu stanovoval, že nikdo z novokatolíků nesměl být přijat do žádné z veřejných funkcí, aniž by předtím nedoložil certifikát o svém pravém katolictví. Poprvé bylo ustanoveno, že děti, které se narodí z nelegálně uzavřených manželství a budou pokřtěny protestantskými kazateli na tajných shromážděních budou považovány za „bastardy“ a tím pádem zproštěny práva na jakékoli dědictví (článek 15.). Tento článek bude mít dalekosáhlé důsledky v druhé polovině 18. století a stane se jedním z hlavních argumentačních bodů obhájců občanské tolerance.

Obnova represivní politiky vyvolala u věřících zděšení, nové exekuce nastaly zejména od roku 1726, momentu jmenování kardinála Fleuryho prvním královým ministrem. Na náměstí v Nîmes byly veřejně páleny konfiskované žaltáře, bible a kázání, zkonfiskovaná u místních konvertitů, krajem opět křižovali vojáci. V Languedoku tak opět začalo doutnat povstání, které bylo zažehnáno jen díky kázáním pastorů, apelujícím na poklidný průběh rezistence.

Court a jeho spolupracovníci se tehdy snažili apelovat na zahraniční pomoc. Jednou z významných osobností v tomto ohledu byl Courtův přítel Benjamin Du Plan (1688-1763). Tento šlechtic z Alès byl jmenován na tajné synodě reformované církve konané roku 1725 v Nîmes generálním vyslancem francouzské obnovené reformované církve při dvorech protestantských panovníků.[52] Tato funkce navazovala na úřad zástupce reformovaných církví (*député général des églises reformées de France*) definitivně zrušený Ludvíkem XIV. v roce 1685. Od chvíle svého jmenování projížděl du Plan Evropou a usiloval o navázání diplomatických vztahů s Holandskem, Anglií

[51] Rodina pánů z Tressan pocházela z Dolního Languedoku z podhorského biskupství Lodève. Příbuzným arcibiskupa byl jeho mladší jmenovec, jenž v letech 1669-1671 spravoval biskupství Vabres v Horním Languedoku.

[52] Dosud nejkomplexnější prací je kniha pastora Daniela BONNEFON, *Benjamin du Plan, gentilhomme d'Alais, député général des synodes des églises réformées de France, 1688-1763*, Paris 1876.

i Pruskem, aby u jejich panovníků vyprosil finanční podporu a především přímluvy za osud francouzských reformovaných. Významně se též spolupodílel na založení lausannského semináře, zejména na zajištění stipendií pro jeho studenty. Antoine Court roku 1725 zaslal supliku o přímluvu za lepší životní podmínky hugenotů ke dvoru do Holandska, du Plan zase žádal o pomoc anglického krále. Ani jeden z dvorů však neposkytl žádnou konkrétní výraznou podporu. V tomto ohledu se osudy východočeských katolíků od languedockých reformovaných příliš nelišily.

Mezitím co se dva výše jmenovaní organizátoři z důvodu bezpečnosti definitivně uchýlili do bezpečí v exilu a věnovali se vedení semináře, vedoucí postavou v terénu se stal Pierre Corteiz, na jehož hlavu byla vypsána odměna 3000 liber. Vedle něj se začínají systematicky angažovat první predikanti také v Horním Languedoku, například kazatel figurující v pramenech pod jménem Chapel či pastor Maroger a dále Gaunery řečený la Rouvière. Tito pastoři vykonávali svou činnost nikoli na jednom místě, ale neustále putovali křížem krážem v kraji, který jim byl určen, aby zajistili kult co možná největšímu počtu věřících a zároveň nedali příliš možností svým pronásledovatelům. Ukrývali se v lesích a roklinách či odlehlých poustevnách. O jejich skrýších směli vědět jen starší sborů. Přesto někteří z nich neunikli svým pronásledovatelům. Četná shromáždění se stále častěji konala o nedělích, přímo v době katolické mše. Velkým problémem však zůstával nedostatek duchovní literatury. Na své cestě ze Švýcarska v zimě 1725 tak například kazatel Chapel přivezl do Languedoku zásilku zakázané literatury, jež byla úřady odhalena.[53] V roce 1723 byli Jean Desclasseaux, tiskař a knihkupec z Toulouse a jeho spolupracovník Raymond odsouzeni a uvězněni za tajné vydání několika modliteb, dále čtvrtého dílu Saurinových kázání a nakonec pohřebních kázání *Les consolations contre les frayeurs de la mort.*[54] V dubnu 1729 byla proto vyhlášena nová královská deklarace, která obnovovala zákaz přechovávání reformovaných knih konvertitů pod výhružkou vysokých pokut a vyhnanství v případě recidivy.[55]

V důsledku těchto výnosů a zvyšujících se trestů se začali být věřící i pastoři více opatrní. Court však dál bez ustání rozesílal svou prosebnou korespondenci. Jasně přitom zastával a propagoval nenásilnou cestu odporu. Ve svých spisech odsoudil proroctví a hlásal loajalitu francouzskému králi. Michel Péronnet poukázal, že Court se intenzivně zajímal také o fungování perzekuční legislativy a znění zákonů a snažil se proti nim systematicky argumentovat, aby je vyvrátil.[56] Zároveň bez ustání sepisoval nová a nová povzbudivá kázání pro každodenní potřeby obnovující

[53]Edmond HUGUES, *Synodes du désert, actes et règlements des synodes nationaux et provinciaux tenus au désert de France de l'an 1715 à l'an 1793*, t. I, Paris 1885 s. 318.

[54]ADH C 411- Lettre du comte Saint Florentin relative a l'affaire de Jean Desclasseaux, imprimeur de la ville de Toulouse, 16/11/1723.

[55]R. LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, 2. díl, s. 26.

[56]Michel PÉRONNET, Que risquait Antoine Court, in: C. LAURIOL – H. BOST: *Entre désert et Europe,* s. 57-72.

se církve.[57]

Zatímco počet nekatolíků v Čechách, pod vlivem odchodů do emigrace či duchovního zvlažnění klesal, počet věřících, kteří se odhodlali opět přihlásit ke své víře a účastnit se kolektivních bohoslužeb v Languedoku, nadále rostl. Prameny zde dokládají systematičtější přítomnost kazatelů a ordinovaných pastorů, kteří na stále početnějších shromáždění již také vykonávali sňatky a křty. Kromě pastorů dochází ve Francii k obnově instituce starších sborů, tak jak tomu bylo před rokem 1685. Starší byli stejně jako pastoři jmenováni synodami Dolního a později i Horního Languedoku.[58] Již v polovině 18. století tak na languedockém území prakticky došlo k obnově nelegálních konzistoří. Ty se staly nosnou jednotkou kolektivního vnitřního náboženského života. Zatím sice nemohly komunikovat navenek a hájit svá práva jako dřív, byly však nejdůležitějším stmelovacím pojítkem věřících na lokální úrovni. Pastoři, kteří poskytovali duchovní péči navíc zaopatřovali vždy několik sborů, nezřídka od sebe vzdálených několik desítek kilometrů. Díky systému průvodců a zvědů, kteří pastorům pomáhali na jejich nebezpečných cestách a díky obnově starších sborů tak začalo vzájemné komunikační propojení jednotlivých center.[59] Vědomí existence osob podobného osudu posilňovalo mezi věřícími pocit sounáležitosti a jejich odhodlanost účastnit se tajného kultu i přes veškerá rizika.

Roku 1743 umírá kardinál Fleury. Francie je již přes tři roky ve válečném konfliktu s habsburskou říší. Vojáků je za potřebí jinde a v Languedoku vládne relativní klid. Nadešel další zlomový moment v osudech languedockých protestantských komunit. V červnu 1744 se v Lédignan sešla celonárodní synoda reformované církve. Synody se zúčastnilo již deset pastorů a dvacet čtyři starších.[60] Z popudu

[57] Podrobněji ke Courtovým kazáním Otto H. SELLES, Une épée a deux tranchant, prédication et politique dans quelques sermons de Court (1718-1729), in: C. LAURIOL – H. BOST: *Entre désert et Europe,* s. 111-132.

[58] Protestanský historik, teolog a zakladatel Musée du désert, Edmond Hugues (1846-1929) vydal ve dvou dílech kompletní edici rokování a stanov těchto obnovených synod, konaných postupně na celém území francouzského království. Jedná se o velmi cenné dílo, které svědčí o tehdejší úpěnlivé péči po organizované a zároveň demokratické obnově *církve pouště.* Edmond HUGUES, *Synodes du désert, actes et règlements des synodes nationaux et provinciaux tenus au désert de France de l'an 1715 à l'an 1793*, t. I-III, Paris 1885-1886.

[59] „*Quant aux marchands de la campagne, la religion fait peu de progrès parmi eux. [Cependant] les prédicants trouvent chez eux des retraites assurées, ils indiquent des assemblées dans les lieux ignorés des troupes et difficiles à découvrir par leur situation, dans les lieux presque inaccessibles à des étrangers, outre qu'ils prennent des précautions de poser des sentinelles sur tous les sentiers qui y conduisent . . . autrefois, ils s'assemblent alors avec si peu de ménagements qu 'on les a vus plusieurs fois s'assembler en plein jour si près des paroisses que des églises que l'on les entendait chanter*". Podle *Mémoire du clergé* du Bas- Quercy z roku 1730 cituje V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantsime*, 2. díl, s. 34.

[60] V září 1744 se konala již druhá obnovená provinční synoda Horního Languedoku. Církevní provincie byla nově rozdělena do šesti okrsků. 1. okrsek zahrnoval Puylaurens a Saint-Paul de Damiatte, Revel a Caraman, 2. okresek tvořily Mazamet, Hautpoul, Pont-de-Larn, Saint-Amans de Valtoret, Anglès a Labastide-Rouairoux a Lacabarède, 3. okrsek tvořily Castres, Roquecourbe, La Crouzette, Réalmont, 4. Vabre, Sénégats a Montredon, 5. Espérausses, Calmels, Castelnau, Ferrières, Brassac a Prades, 6. Viane, Burlats, La Caze a Lacaune. Synoda

Antoina Courta bylo rozhodnuto, že jako projev dobré vůle vůči dvoru bude do budoucna pastorům zakázáno, aby se na svých kázáních pouštěli do polemik proti katolické církvi a jejím představitelům. Běžnou součástí kultu se naopak stala závěrečná modlitba za zdraví a spásu panovníka. Konání národních synod pravidelně od roku 1726 a zvýšený počet shromáždění však u katolické církve vyvolal zcela opačný efekt. Rozpoutala se skutečná „válka tisků", v rámci níž se katoličtí autoři předháněli s protestantskými ve vydávání útočných textů. Kritika vůči nelegálnímu kultu v *désert* zavládla i ve vlastních řadách. V roce 1746 byl znovu vytištěn spis, jehož autorem byl Jacques Basnage, reformovaný kazatel z Rouenu, žijící v Holandsku. Basnage byl již roku 1719 francouzským dvorem vyzván, aby v Rotterdamu vydal spis odsuzující tajná shromáždění reformovaných a apeloval na jejich poslušnost panovníkovi. V díle *Poučení reformovaným ve Francii o setrvání ve své víře a věrnosti panovníkovi*[61] ostře odsuzoval camisardské povstání a nabádal věřící k trpělivosti v naději na obměkčení panovníka.[62]

Na generálním shromáždění katolického duchovenstva vystoupil v dubnu 1745 Paul-Alexandre Guenet, biskup ze Saint-Pons s velmi zapálenou řečí proti stále se zvyšující opovážlivostí konvertitů. Troufalost heretiků nezná mezí – nejen že pašují a dokonce tisknou zakázané knihy, na shromážděních konají tajné sňatky a křty, zdá se, že už se také chystají k obnovení jejich rozbořených modliteben.[63] Na základě těchto biskupových ohnivých slov, předneslo celé shromáždění králi požadavek nových perzekučních opatření proti tajnému kultu. Nově jmenovaný intendant Languedoku, Jean le Nain, baron z Asfeldu (intendantem 1743-1750) začal ve své provincii aplikovat mnohem přísnější politiku než jeho předchůdce, Louis-Basile de Bernage de Saint-Maurice (intendantem 1724-1743). V letech 1745-1753 zažil Languedok osm let krutých perzekucí.[64] Pokuty konvertitů účastnících se tajných obřadů nebraly konce, rozsudky vězení a dokonce ortely smrti postihovaly nejen kazatele, ale též věřící. Opět docházelo k odjímání dětí z lůna provinilých či jen

---

dále stanovila povinné poplatky na údržbu predikantů a pastorů, které byly vybírány mezi věřícími a pohybovaly se poporčně podle počtu obyvatel jednotlivých osad mezi 100 až 160 librami ročně. V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantsime*, 2. díl, s. 121.

[61] Originální název *Instruction pastorales aux réformés de France sur la persérverence dans la foie et la fidélité pour le souverain*, Rotterdam: A. Archer, 1719.

[62] Basnage obdržel záhy několik Courtových dopisů, v nichž se jej neúnavný obránce *církve pouště* snažil přesvědčit o jeho omylu. Basnage se nakonec přiklonil na Courtovu stranu, nicméně za podmínky, že účast na tajných shromážděních nebude příliš početná. Po tomto smíření zasílá Basnage do Lausanského semináře několik svých knih k potřebě studia nových adeptů. Viz. Pauline Duley-Haour : La circulation d'écrits clandestins au désert, s. 114.

[63] „*Il ne leur manque plus que des temples. Dieu veuille qu'ils n'entreprennent pas d'en bâtir. On a déjà vu en plusieurs endroits des gens travailler à enlever les ruines de leurs anciens temples, en nettoyer la place et la mettre en état de bâtir... ainsi nous nous voyons revenus au même temps que nos étions avant la Révocation*". Podle Procès verbeaux des assemblées générales du Clergé de France citováno z V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantsime, 2. díl, s. 152.*

[64] M. CARBONNIER-BURKARD – P. CABANEL, *Une histoire des protestants* s. 183n.

podezřelých rodin. V roce 1750 zpečetil vikomt Saint-Priest svůj nástup do funkce languedockého intendanta rozsáhlou kampaní násilného překřtívání dětí, dříve již tajně pokřtěných pastory v *désert*.

Konec válek o rakouské dědictví vrátilo francouzskou politiku k vnitřním záležitostem království. První oblastí, kde znovu začaly rozsáhlé perzekuce bylo knížectví Foix, konkrétně v obcích Saverdun, Mazères a Mauvezin. Záhy následovalo zatýkání v obcích v okolí Montauban, které tehdy údajně čítaly kolem 50 000 reformovaných.[65] Nakonec došlo i k četným rozsudkům v podhorských centrech středního Haut-Languedoc. Court vyzval prostřednictvím pastorů všechny věřící, aby se nevzdávali tajného kultu, aby ovšem tajná shromáždění konali v noci a v menším počtu. Roku 1751 dokončil supliku určenou dvoru, *Le patriote français et impartial ou Réponse à la Lettre de Mgr. l'évêque d'Agen, à Monsieur le contrôleur général contre la tolérance des Huguenots*, v níž krále ujistil o loajalitě reformovaných věřících. Snažil se panovníka přesvědčit, že shromáždění mají čistě náboženský charakter, reformovaní jsou čestní lidé, věrní patrioti, kteří nepřipravují žádnou revoltu a požadují pouze svobodu svého vyznání.

Přes pravidelné vlny perzekucí se situace pomalu stabilizovala. Roku 1756 vypukla sedmiletá válka, což mělo za následek odvolání knížete de Richelieu z pozice vrchního velení provincie. Vrchním velitelem Languedoku se stal kníže de Mirepoix, který se k protestantům začal chovat tolerantněji. Zdá se, že mu ani nic jiného nezbývalo, neboť languedočtí protestanti byli tehdy velmi obezřetní a používali velmi důmyslný způsob kamuflování míst tajných schůzek. Aby zabránili co možná v největší míře přepadávání tajných schůzek a zejména dopadení jejich pastorů, lokalita příštího setkání, stejně jako místo pobytu každého pastora bylo přísně střeženým tajemstvím, o kterém věděl jen minimální počet osob. O tomto a dalších opatřeních napsal 15. dubna 1754 jeden tajný informátor knížete St-Florentina, který byl od roku 1749 *secrétaire d'État à la Maison du Roi*:

> *„bien loin de penser de sortir du royaume, ils [les ministres] ont pris des plus grandes et nouvelles précautions pour eviter d'estre surpris et capturés. Il n'y a plus aujourd'hui que l'ancien du consisoire de quartier qui sache le lieu de retraite et que qui que ce soit ne peut leur [aux ministres] parler, qu' en passant de main en main, par sept ou huit personnes. Qu'ils se logent ordinairement dans des endroits rétirés afin de voir venir de loin et quite à se coucher à une distance considérable de lieu de retraite dans les champs. Une vingtaine de jeunes gens assidus observent les troupes dans les différents quartiers, et qu'au moindre*

[65] K těmto událostem například spis jehož autorem byl pravděpodobně sám Antoine Court či někdo z jeho spolupracovníků, *Abrégé historique de ce qui s'est passé au sujet des assemblées des protestants qui se sont tennues aux environs de la ville de Montauban*, 1745.

mouvement, ils en avertissent l'ancien. Enfin, que les religionnaires continuent à s'assemebler dans plusieurs cantons de Cévénnes les jours du dimanche et meme courant la semaine afin de tromper la vigilence des troupes. La meme personne me mende que le ministre Paul Rabaut a fait la semaine dernière un nombre considérable de baptemes et de mariages et qu'il a annoncé aux religionnaires qu'ils les rappelerait bientot aux assemblées. . . ".[66]

Od poloviny století se také stále výrazněji začal projevovat duch osvícenství. Jasné světlo rozumu mělo rozbít pouta tradic a zahnat tmu pověr. Tyto myšlenky pronikaly nejen do prostředí osvícených filosofů, učenců či aristokratů, ale též do prostředí lausannského semináře a mezi reformované kazatele. Ve své disertační práci se tomuto vlivu na příkladu languedockých reformovaných kazatelů v druhé polovině 18. století věnoval americký historik John. D. Woodbrige.[67] Autor ve své knize nejprve poukázal na odlišný pohled filosofů, kteří ač všeobecně pohrdali církevními institucemi, kněžskou hierarchií a řeholními řády, stavěli se mnohem pozitivněji ke kalvinistickým duchovním a odsuzovali náboženskou netoleranci francouzského panovníka. Woodbridge především nabídl velmi komplexní, odbornou analýzu vlivu osvícenských myšlenek na vzdělání languedockých reformovaných kněží. Poukázal též na jejich pozdější sympatie s revolučními myšlenkami. Základním východiskem Woodbridgeovy knihy představuje zdánlivý rozpor mezi dekristianizačními myšlenkami osvícenských filosofů a jejich schopností ovlivnit pastory, jejichž věrouka a přesvědčení stála na křesťanských základech. Společná cesta filosofů a reformovaných však zpočátku vůbec nebyla snadná.[68] V roce 1755 například Voltaire sepsal po tajné dohodě pro d'Alembertovu *Encyklopedii* kritické heslo *Ženeva*. Publikování hesla ihned rozpoutalo skandál mezi ženevskými pastory a způsobilo dlouhodobou nedůvěru pastorů vůči filosofům. Voltaire totiž v článku o Ženevě pastory nepřímo označil za sociniány a adepty Lockova přirozeného náboženství, což bylo prohlášení, které leč v celku pravdivé nemohli pastoři oficiálně schválit.[69] Vznikla tak patová situace. Voltaire, jenž nejprve opustil Francii a odcestoval na dvůr pruského krále, kde zamýšlel založení jakési deistické církve, postupně radikalizoval své myšlení proti veškeré formě náboženství, až v roce 1759 dospěl k proslulému zvolání „*Zničme tu ničemnost*" – tedy církev a náboženství.[70]

[66] *ADH, C 440- Précautions prises par les ministres, lettre à St-Florentin, 17 avril 1754.*

[67] John Dunning WOODBRIDGE, *L'influence des philosophes français sur les pasteurs réformés du Languedoc pendant la deuxième moitié du dix-huitième siècle*, Toulouse 1969.

[68] Počáteční neangažovanost francouzských filosofů v otázce náboženské netolerance vůči protestantům přičítá Woodbridge jejich zaneprázdněnosti s vlastními problémy, respektive vlastní snaze stát se akceptovanými ve francouzské společnosti.

[69] Geoffrey ADAMS, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Tolerance*, Waterloo 1991, s. 140n.

[70] Tamtéž, s. 110.

K otázce konečného spojenectví filosofů a pastorů se níže vrátíme detailněji, každopádně sehrálo zásadní roli v úspěšnosti argumentace reformovaných pro uznání civilní rovnosti mezi kalvinisty a katolíky.

Roku 1760 v Lausanne umírá Antoine Court. Jeho smrt symbolicky završila první epochu obnovy reformované církve ve Francii, jejíž byl hlavním strůjcem a spojovací centralizační osobností. Ještě před svou smrtí se tento cévennolský kazatel dožil nevídaného úspěchu mezi protestanty z atlantického pobřeží, v oblasti Saintonge, kde z popudu pastora Louise Gibert vybudovali věřící několik prvních tzv. *maison d'oraison*, prostých modliteben, jež nahrazovaly kult pod širým nebem.[71] Po celé zemi tehdy dle odhadů dnešních historiků aktivně působilo asi padesát pastorů. Court si byl vědom, že jeho dílo ještě není zcela dovršeno a že cesta bude ještě svízelná, zároveň však věděl, že má mnoho odhodlaných následovníků. Byli to například pastor Paul Rabaut (1718-1794) či Courtův syn, Antoine Court de Gébelin (1728-1784), jenž se dal podle otcova vzoru na duchovní kariéru a v roce 1754 úspěšně dokončil svá doktorská studia teologie v lausannském semináři.

3.3. Tajní nekatolíci ve východních Čechách versus obnova hornolanguedockých konzistoří

Z předchozího výkladu vyplývá, že v Horním Languedoku, i ve východních Čechách vyústilo pronásledování protestantů ve zrod tajných komunit, větší či menší velikosti, v jejichž rámci můžeme pozorovat sklony k vnitřní organizaci, jež byla pro úřady těžko vypátratelná a tudíž těžko rozvratitelná.

Myšlenka nutnosti obnovy řádného, pravověrného duchovního vedení znepokojovala také tajné nekatolíky v Čechách. Situace v českých zemích byla však velmi odlišná. Existoval především velký rozdíl v situaci českých a moravských exulantů za hranicemi, který způsobil, že ani osobnosti jakými byly Jan Amos Komenský či později Jan Liberda nedosáhly podobného úspěchu jako Antoine Court. V první řadě je nutné vrátit se na samý počátek pobělohorské rekatolizace. Je třeba si uvědomit, že vyhnaní bratrští kněží, kteří museli opustit české země a Moravu se ve většině uchýlili do Horních Uher či do Slezska. Zde se poměrně rychle adaptovali na nové prostředí díky podobnosti jazyka a konfesijní přináležitosti, i když k občasným konfliktům mohlo docházet. Jejich příchodem zde v žádném případě nevznikl přetlak či nějaká konkurenční situace. Ve slezském knížectví i na území Horních Uher bylo částečně tolerované protestantství, bylo však stále více ohrožováno narůstajícím tlakem habsburského dvora. Domnívám se, že většina exulantských bratrských kněží byla v tomto novém prostředí asimilována do místních sborů, které uvítaly, že byly

[71] O osobnosti pastora Giberta a výstavbě modliteben více v kapitole Tajná shromáždění.

jejich řady v době ohrožení takto posíleny.[72]

Jiný osud potkal duchovní emigrované z Čech do Saska. Jak ukázala ve své práci o saské Pirně Lenka Bobková, čeští novoutrakvističtí kněží se s místními ortodoxně orientovanými luteránskými sbory sžívali o mnoho hůř.[73] Někteří, zejména po zklamání z neúspěchu saského vpádu roku 1632 se stáhli do ústraní, jiní se přizpůsobili místní hierarchii. Souhrnně se lze nicméně domnívat, že cizí recepční prostředí pohltilo nově příchozí duchovní poměrně rychle a efektivně, tím spíše, že třicetiletá válka způsobila i v Sasku a v Lužici naléhavý nedostatek kněží. Věřící z příhraničních osad na českém území přesto chodili na bohoslužby do Saska. Luterských či bratrských predikantů, kteří by mohli tajně docházet do Čech bylo příliš málo. Zesilující překážku v jejich misiích představoval navíc nově implementovaný katolický klérus, farní kněží, ale především příslušníci potridenstkých řádů.

Tato ofensiva katolických misionářů nechyběla ani v oblasti Languedoku. Zatímco 17. století bylo zejména ve střední Evropě stoletím svatých a katolická reformace zde v té době dosáhla největších úspěchů a podpory ze strany panovníka, moc katolické církve ve Francii na sklonku 17. a na počátku 18. století zaznamenala především kvůli konfliktům s jansenisty, ale také kvůli sporu s papežem první známky úpadku. To také nahrávalo Antoinu Courtovi a dalším osobnostem z okruhu lausannského semináře k cílené propagandě, která využívala tohoto úpadku a kritizovala zpátečnictví katolických duchovních.

Tímto se však ještě dostatečně nevysvětluje, proč nedošlo například v Berlíně k úspěšnému založení vzdělávací instituce podobné lausannskému semináři, z níž by vzešli pastoři a predikanti, kteří by se v Čechách pokusili o obnovu reformované církve zdola. Odpověď spočívá v samotném charakteru českých exulantských sborů. Čeští a moravští exulanti v Sasku, Lužici či ve Slezsku během 18. století se na rozdíl od první emigrační vlny neasimilovali s místními protestantskými sbory. Důvody byly jazykové a zejména konfesijní. Narůstajícímu počtu exulantů v nových koloniích přitom nedostačovali místní luterští kněží, s kterými se navíc věřící pravidelně dostávali do sporů. Několik nově jmenovaných kazatelů schopných vést česká kázání však také nestačilo. Jednotlivé kolonie přitom často měly ve svých řadách

[72] Bohužel však dosud neexistuje souhrnná studie, která by systematicky zpracovala osudy exulantských bratrských kněží, kteří ve dvacátých letech 17. století museli opustit české země. V české historiografii byla pozornost tradičně věnována osobnosti Jana Amose Komenského a s ním souvisejícího lešenského centra. Ve slovenské historiografii poměrně stručná studie Ivan MRVA, Uhorsko-azylová krajina v období novoveku, in: *Česko-slovenská historická ročenka*, Brno 1999, s. 17-25.

[73] Saský kurfiřt Jan Jiří zastával vůči českým exulantům od počátku povstání velmi dvojznačný, zištný postoj, za nímž se schovávala především mocenská touha po ovládnutí Horní a Dolní Lužice. Skoro vzápětí po porážce stavovského povstání vydal instrukce o sledování náboženského přesvědčení přicházejících emigrantů, které měly zabránit pronikání „jedu“ kalvínství do přísně luteránského kurfiřtství. Lenka BOBKOVÁ, *Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621-1639*, Praha 2000, s. XVI. Emigrovaní duchovní z Čech přitom velmi často studovali ve Wittenberku a uměli německy. C.d., s. XIX.

obecní učitele, znalé výkladu Písma a dále kantora, jenž vedl děti k náboženskému zpěvu. Kromě školní výchovy dětí, ležela nicméně emigrantům na srdci potřeba řádného vedení dospělých. Jak ukázala Edita Štěříková, tento požadavek se stal velmi urgentním například v novém berlínském sboru, kde se od podzimu 1732 shromažďovalo stále více emigrantů. V nepřítomnosti v Hennensdorfu uvězněného Jana Liberdy, se jejich dočasným duchovním správcem nakonec v říjnu 1734 stal pětadvacetiletý Slovák z Uher, Jiří Petermann, který vystudoval v Halle.[74] Mladý učitel se zde nejprve ujal výuky přibližně stovky malých dětí, kterou koncipoval podle vzoru hallského sirotčince. Jeho další ambicí byla výuka dospívajících chlapců. I přes zamítavé rozhodnutí pruských úřadů zahájil Petermann 20. února 1735 vyučování nadaných českých hochů ve svém semináři. Petermannův seminář však obstál pouze do konce srpna 1737. Proti mladému knězi bylo stále více námitek, nakonec odešel z Berlína mezi Lužické Srby. Nedůvěra starších a především nedostatek finanční podpory neumožnil tedy vytvořit ze semináře stejné semeniště budoucích kněží jakým byl lausannský seminář. Přesto vzešlo z prostředí Petermannova semináře několik nadaných mladíků, kterým bylo následně umožněno dokončit vyšší teologické vzdělání v Halle, ve Vratislavi nebo v Lešně.[75] Zejména za pomoci prvního českého kazatele ordinovaného v Berlíně, Ondřeje Machera, nastoupilo dráhu duchovních pastýřů několik nadaných potomků českých exulantů.[76]

Česky mluvící duchovní však zůstávali během třicátých let 18. století jak v Sasku, tak v Prusku velkou vzácností. Soudobý svědek v Berlíně nám zanechal o českých čerstvě přistěhovaných exulantech následující řádky: „*Pokud jde o jejich chování, jsou pokojní, zbožní, poctiví, nedávají příčin ke stížnostem. Jejich společenské způsoby jsou příkladné . . . Kdo z nich rozumí německy, účastní se bohoslužeb, kde chce. Své mrtvé pochovávají na hřbitově ve Fridrichstadtu. Jinak se dosud vzdělávají mezi sebou, ve své řeči zpěvem a modlitbami*“.[77] Velká část českých exulantů skutečně nehovořila německy a ti, jež německy uměli, většinou stejně preferovali česká kázání, která jim připomínala domácí modlitby a české zpěvníky, z kterých zpívali ještě v Čechách. Situace týkající se nedostatku duchovních pastýřů

[74]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 61-62, 232-235. Jiří Petermann se nicméně nestal kazatelem českého berlínského sboru. Exulanti jej jako kazatele odmítali, neboť jim přišel příliš nezkušený a podstrčený, aby zapomněli na Liberdu.

[75]Tamtéž, s. 72.

[76]Mezi mnohými například velmi specifický případ Daniela Pakosty z Kamenného Sedliště, jež byl po nezdařeném útěku v roce 1734 odebrán svým nekatolickým rodičům a až do roku 1742 vychováván katolickým knězem. Po svém příchodu do Berlína se Pakosty ujal kazatel Ondřej Macher a poslal mladíka na studium do reálného gymnázia na univerzitě v Halle. Zde Daniel úspěšně dokončil studium se svým pozdějším spolupracovníkem Matějem Servusem a v letech 1755 až do své smrti v roce 1762, působil jako luterský kazatel v Berlíně. E ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 440.

[77]Dle soudobého svědectví, Gerharda Gottlieba Güntera Göckinga, v jeho německy psaném díle *Emigrace česká* (*Der volkommenen Emigrations-Geshichte [. . .]*), vydaném ve Frankfurtu a v Lipsku v roce 1737. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, Tamtéž, s. 64.

se lepšila jen velmi pomalu.

Početní nedostatek však nebyl jediným, i když významným důvodem, proč se na rozdíl od Francie noví kazatelé českých sborů nepokusili v rámci misijních cest obnovit v Čechách a na Moravě institucionalizovanou církev. Kazatelů v emigraci bylo skutečně málo a bylo jich třeba pro zajištění duchovní péče na místě, tedy mezi kolonisty samými. Počet ordinovaných kněží vzešlých z lausannského semináře byl však v počátečním období také velmi malý, zejména proporcionálně k celkovému počtu věřících a sborů.[78] Co tedy bylo tím zásadním důvodem? Zatímco francouzští reformovaní duchovní se dogmaticky prakticky nelišili od švýcarských kalvinistů,[79] exulantští kněží naráželi v saském a lužickém ortodoxně luterském prostředí na nepochopení svých tradic, převážně v otázce eucharistie. Snahy exulantů přesvědčit místní luterské či reformované kazatele přizpůsobit se jejich specifické liturgické tradici a kázání, na které byli zvyklí z domova se ve většině případů sešly s nepochopením. Z toho dlouhodobě plynula nespokojenost místních církevních autorit a jejich narůstající nevole poskytovat českým emigrantům další a další uspokojivé kandidáty teologie. Naopak ženevské, lausannské i curyšské autority až na výjimky žehnaly myšlence ortodoxně vedeného semináře, který generoval kandidáty, patřičně vzdělané, konformně s Kalvínovou doktrínou.

V poslední řadě lze uvést ještě jeden faktor, jenž jsme již výše zmínili v souvislosti se členy obnovené Jednoty bratrské. Exulanti a především ochranovští považovali misii mezi svými příbuznými a známými ve vlasti za svou samozřejmou povinnost. Jejich cílem však nebyla plánovaná obnova církve v Čechách či na Moravě, ale naléhavé přesvědčování k jejich následování do exilu. Překážka k systematickému organizování obnovy tajné církve spočívala kromě doktrinální nejednotnosti emigrantů v jejich celkovém chápání života v emigraci. Již po roce 1648 pochopili čeští i moravští nekatolíci, že zvrat jejich situace není možný. Stále více se proto upínali k myšlence odchodu do exilu. Čechy a Moravu považovali jednou provždy za papeženskou zemi, kde by se museli ve svém přesvědčení skrývat a jejich životy by byly řízeny zvůlí duchovní a světské vrchnosti. Emigrace pro ně naopak symbolizovala jediné místo spasení.

[78] V roce 1730 obnovená reformovaná církev čítala celonárodně dvanáct pastorů, na jednoho tedy připadlo zajištění kultu současně pro dvanáct až třináct komunit v rámci 150 tehdy tajně existujících sborů.

[79] Naproti tomu hugenoti, jež se po útěku z království po roce 1685 usídlili v Anglii a zejména v Prusku se potýkali s naprosto stejnými jazykovými i dogmatickými těžkostmi jako čeští exulanti. Blíže Eckart BIRNSTIEL (dir.), *La Diaspora des Huguenots. Les réfugiés protestants de France et leur dispersion dans le monde, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris 2001 či E. BIRNSTIEL, Les réfugiés huguenots en Allemagne au XVIIIe siècle in: Jean MONDOT – Jean-Marie VALENTIN – Jürgen VOSS (dir.), *Deutsche in Frankreich, Franzosen in Deutschland, 1715-1789. Institutionelle Verbindungen, soziale Gruppen, Stätten des Austausches*, Sigmaringen 1992, s. 73-87.

3.4. Kauzy Calas, Rochette, Sirven

Za završení „heroického období“ (*désert héroique*) obnovy francouzských konzistoří jsou tradičně považovány tři soudní kauzy s příslušníky reformované církve, které proběhly na počátku šedesátých let 18. století právě v Languedoku, před toulouským soudním dvorem. Díky Voltairově obhajobě dvou těchto kauz a angažovanosti dalších francouzských i zahraničních osvícenců se tyto soudní spory staly celonárodně zpopularizovanými případy. Výrazně napomohly k posílení obrazu zpátečnické katolické církve a tmářstvím ovlivněného soudnictví, čímž přispěly k postupnému obratu veřejného mínění v otázce reformovaných v království.

Přestože jsou tyto kauzy ve francouzské historiografii poměrně dobře známé, připomeňme si zde stručně průběh tehdejších událostí, méně povědomých v českém prostředí. Americká historička Sarah Maza ve své stěžejní práci ukázala, do jaké míry představovala kauza Marca-Antoina Calase přelomovou soudní při, která zásadním způsobem ovlivnila jednu z velkých osvícenských debat poslední třetiny století týkající se nestrannosti a především nutné racionality francouzských soudů.[80] Přesto, že všechny tři kauzy byly projednávány a souzeny před toulouským tedy provinčním soudem, záznamy obžaloby i obhajob a svědectví z průběhu přelíčení kolovaly velmi rychle v celém království. Mnoho z nich bylo publikováno, což podle Sarah Mazy podstatným způsobem přispělo ke změně tehdejší mentality.

Na počátku celé aféry stála přitom rodinná tragédie.[81] Nejstarší syn toulouského obchodníka, Jeana Calase, Marc-Antoine byl svým mladším sourozencem nalezen v noci, 13. října 1761 oběšen v prvním patře rodného domu. V Toulouse, kde tehdy žilo asi 50 000 obyvatel přežívala v té době jen velmi nepatrná protestantská komunita, nanejvýše 200 osob. Mezi tyto kalvínské rodiny, které ovšem veřejně vystupovaly jako katolické patřila právě rodina třiašedesátiletého obchodníka s textilem, Jeana Calase. Nešťastník Marc-Antoine byl vášnivým hráčem kulečníku a utrácel mnoho z otcových peněz. Nejinak tomu bylo v onen osudný večer, kdy v jedné z heren prohrál nemalý obnos, po kterém se dle očitých svědků údajně s otcem pohádal. Právě otázka svědků se stala klíčovým a neustálým problémem v kauze Calas. Svědectví uvnitř rodiny (katolická služka, prostřední syn Pierre, nejmladší syn Louis, atd.) i svědků zvenčí (sousedé domu v 16, rue des Filatiers, host rodiny M. Gaubert-Lavesse, atd.) bude několik, budou si navzájem protiřečit a povedou nejprve k rozsudku smrti a později rehabilitaci obviněného otce. Velmi rychle byla každopádně vznesena pochybnost – jednalo se skutečně o

[80] Sarah MAZA, *Private Lives and Public Affairs: The Causes Célèbres of Prerevolutionary France*, London 1993.

[81] Ke kauze oběšeného syna Jeana Calase existuje velmi početná francouzská i zahraniční literatura. Veškeré soudní spisy týkající se případu jsou uloženy ve ne zcela uspořádaném fondu toulouského parlamentu, jež spravují Archives départementales de la Haute-Garonne.

sebevraždu nebo o úkladnou vraždu rodiny vůči neposlušnému synovi?

Podezření z vraždy bylo o to silnější, že předposlední ze synů, Louis Calas, před několika roky utekl od rodičů, odmítl se v Nîmes učit obchodnímu řemeslu a definitivně konvertoval ke katolictví. Uchýlil se v Toulouse do kláštera, stal se členem bratrstva bílých kajícníků a na otci soudně vymáhal apanáž. Rodina se navíc po třech dnech výslechů přiznala k tomu, že syna odřízla z oprátky a nechala ležet na podlaze, aby tak zamaskovala před veřejností jeho pokus o sebevraždu.[82] Především se však otec Calas nijak neskrýval svým skutečným vyznáním. Vyšetřovatelé případu tak rychle nabyli přesvědčení, že otec syna zavraždil neboť ten se chtěl podobně jako mladší syn Louis vzdát svého náboženství a konvertovat ke katolictví. Vyšetřovatelé městského soudu, ovlivněni kolujícími fámami a zejména horlivými obviněními místních katolických duchovních obvinili Jeana Calase z vraždy a nechali jej mučit útrpným právem. Během vyšetřování bylo nahromaděno víc než 200 obžalob, včetně osob, které rodinu vůbec neznaly. Marc-Antoine údajně navštěvoval katolické kostely víc než bylo pro tajného kalvinistu nezbytně nutné, chtěl přistoupit ke svátosti přijímání z rukou katolického kněze, čemuž mu bylo rodinou takto krutě zamezeno.

Rodina se proti obviněním odvolala k toulouskému parlamentu, který reprezentoval vyšší soudní justici. Celý proces tím však pouze skutečně začal. Již koncem roku 1761 koluje všude v Toulouse fáma o protestantském komplotu proti místním katolíkům a králi. Všichni rodinní příslušníci a především sám Calas byli nazíráni jako bezbožní fanatikové – jak jinak vysvětlit vraždu vlastního dítěte? Zároveň vypukla honba proti všem reformovaným ve městě a okolí, kteří byli označeni za veřejného nepřítele. V této souvislosti, je třeba si uvědomit, že Francie byla právě zavlečena do konfliktu sedmileté války, kde proti sobě bojovali protestantské a katolické mocnosti. V Toulouse se tudíž opět oživila vzpomínka na krvavou epizodu camisardského povstání a snahy této páté kolony spojit se s anglickým nepřítelem. Katolická veřejnost byla ochotna uvěřit tezi fámě o protestantském komplotu tím spíš, že jen měsíc před Calasovou sebevraždou byl v městečku Caussade, na sever od Toulouse dopaden reformovaný kazatel François Rochette, u něhož byly nalezeny oddací listiny a matriky ze shromáždění v *désert*.[83] Pastor Rochette byl ihned

[82] Podle tehdejších zákonů byla sebevražda smrtelný hřích. Provinilci měli být tudíž posmrtně svázáni a jejich tělo mělo být ostudně vláčeno za vozem po ulici, obličejem proti cestě. Mrtvola neměla být pohřbena v křesťanské půdě, ale pouze hozena na smetiště.

[83] François Rochette byl původem z Vialas, v Cévennách. Po úspěšných zkouškách teologie složených v Lausane byl v lednu 1760 jmenován pastorem provinční synodou Horního Languedoku. Nejprve byl vyslán ke službě do oblasti Agenais, od června 1761 začal působit v Montalbanais. Po náročném létě 1761 se v září odebral do Saint-Antonin, kde byl v Caussade dopaden. Onésime de GRENIER-FAJAL, *François Rochette et les trois frères de Grenier, d'après des documents originaux et inédits*, Paris 1885. Nověji Ourida MOSTEFAI – John T. SCOTT, *Rousseau and l'Infame. Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment,* New York, 2009, s. 54n.

uvězněn v Caussade, odkud se jej druhý den v noci pokusili osvobodit místní věřící a především tři reformovaní šlechtici, bratři de Grenier. Rochettův únos se však nezdařil a tak byli všichni předvedeni před parlament v Toulouse a souzeni ve stejnou dobu jako Jean Calas. Rozsudkem z 18. února 1762 byli všichni čtyři odsouzeni k trestu smrti. Rochette byl oběšen a bratři Grenierové sťati za přípravu údajné vzpoury. Přesto, že se v dobovém tisku kvůli nezájmu filosofů, především Rousseaua a Voltaira o kauze Rochette nemluvilo, zapříčinilo právě dopadení tohoto pastora a ozbrojený pokus o jeho osvobození plné rozvíření již vyslovené teorie o protestantském komplotu.[84]

V tomto duchu davové psychózy pokračovalo šetření kauzy Jeana Calase. Vyšetřovatelé sice našli mnoho nesrovnalostí ve výpovědích i důkazech, jejich rozhodnutí bylo však již předem jasně orientováno. Motiv případu byl přeci jasný! Otec měl pádné obavy o synovo odpadnutí, nebyl také spokojen s jeho vášní pro hazard. Nezbývalo než obžalovaného přinutit k doznání. Při posledním přelíčení, dne 9. března 1762 byl Calas osmi ze třinácti soudců prohlášen vinným a odsouzen k popravě zlámáním v kole. Otec byl naposledy dlouze vyslýchán útrpným právem, ovšem opakovaně a definitivně se odmítl doznat. Druhého dne, ve svých čtyřiašedesáti letech byl jako hříšník za přítomnosti rozjásaného davu před toulouskou katedrálou popraven a jeho tělo spáleno. Veškerý majetek rodiny byl poté zkonfiskován. Otázkou zůstalo, co s dalšími členy rodiny, kteří byli v obžalobě určeni jako komplicové činu. Soudní dvůr byl však již znaven zdlouhavým procesem. Zatímco se soudcové dohadovali, část rodiny opustila město a emigrovala do Švýcarska.

Ještě před popravou Jeana Calase, v průběhu ledna 1762, vystoupil proti obviněním z náboženského fanatismu a rituální vraždy languedocký pastor působící ve sborech v okolí Nîmes, Paul Rabaut. Riskoval vlastní zatčení, kázal Calasovu nevinu a posílal toulouskému parlamentu prosebné supliky, v nichž se snažil vyvrátit tezi o protestantském komplotu. Jeho snahy však byly marné.[85] V březnu 1762 odjel Jean Calas mladší do Ženevy, aby zde vyhledal a setkal se s Voltairem. Požádal jej o pomoc při znovuotevření případu s cílem rehabilitovat otce a očistit rodinnou čest. Zprvu se však proslulý filosof otočil k rodině zády. Zatrpklý svým sporem se ženevskou církví, odmítl vdově a rodině pomoci a tvrdil, že je přesvědčen o správnosti rozsudku. Postupně však Voltaire uvěřil v Calasovu nevinu. Počátkem července 1762 začal sepisovat sérii obhajovacích dopisů, fiktivně podepisovaných jménem vdovy Calasové a nejmladšího syna Donata Calase, které rozesílal na všechna vlivná místa u dvora a svým pařížským přátelům. Obvinil v nich část francouzské společnosti z náboženského fanatismu, jehož se otec Calas stal obětí.

[84] Tamtéž.

[85] Teprve později vliv Paula Rabaut zesílil, především díky jeho epistolárním kontaktům u dvora. Jeho otevřeným sympatizantem byl například Louis Francois de Bourbon, prince de Conti.

Nakonec Voltaire dosáhl audience vdovy Calasové u krále i následného odvolání případu královskou radou. V návaznosti na tyto události, byla kauza Jeana Calase odebrána soudu v Toulouse a znovu vyšetřována přímo královými právníky. V dubnu 1763 vychází Voltairovo *Traité sur la tolérance* – z díla je předčítáno během nového přelíčení. Nakonec, čtyři roky po Calasově popravě, dne 9. března 1765 byl obžalovaný posmrtně prohlášen nevinným a rodina získala od krále 35 000 liber jako odškodné za újmy, které jim byly způsobeny.

Veřejné mínění v celém království bylo celou kauzou skutečně velice pohnuto. I když u mnoha osob nadále přetrvávaly pochybnosti kolem možné sebevraždy, přesto došlo k zásadní změně v dobové mentalitě. Voltaire přitom nebyl jediný, kdo napomohl zviditelnění a následnému umírnění náboženských perzekucí.[86] Například J. J. Rousseau nastínil ve své první verzi *Společenské smlouvy* problematiku odepírání občanského práva reformovaným v otázce jejich sňatků před kalvínským knězem. V otevřeném dopise pařížskému arcibiskupovi, Christophovi de Beaumont, *Lettre à M. de Beaumont,* vydaném taktéž v roce 1763, hájil Rousseau myšlenku, že svoboda v debatě o náboženských otázkách stojí výš než síla a násilí používané k prosazování víry.[87] Doba se skutečně pozvolna měnila, italský osvícenec, právník a profesor ekonomie Cesare Beccaria vydává ve stejnou dobu své stěžejní dílo *Dei delitti e delle pene*, které položilo základy moderního myšlení v otázce trestního práva, zcela oproštěného od náboženského vlivu.

Výčet languedockých kauz by nebyl úplný bez případu reformovaného zeměměřiče z Castres.[88] Jednalo se také o rodinnou tragédii, v jejímž centru se tentokrát ocitla jedna z tří dcer vážených Sirvenů. Dne 6. března 1760 se z rodného domu ztratila asi šestnáctiletá Elisabetha Sirvinová. Po dlouhém pátrání se ukázalo, že tato na duchu prostší dívka byla zlákána do kláštera *Dames noires* v Mazametu, kde se místní jeptišky dívenku snažily přimět k odvolání své víry. Elizabetiny záchvaty šílenství se v klášteře však spíše zhoršovaly, a tak byla dívka v říjnu 1760 vrácena zpět rodičům.[89] 16. prosince 1761 však Elisabeth opět zmizí a je nalezena za

[86] Voltaire a Rousseau se přes shodný odbor k náboženskému fanatismu nebyli schopni ve svých názorech zcela sjednotit. Detailnější komparaci děl *Traité sur la tolérance* a Rousseauvých *Lettres écrites de la montagne* nabízí Anne-Marie MERCIER FAIVRE, Du traité sur la tolérance de Voltaire aux Lettre écrites de la montagne de Rousseau: Variation sur la victime du fanatisme, in: O Mostefai – J. T. Scott, *Rousseau and l'Infame*, s. 78n.

[87] V letech 1715-1774 došlo ve Franci celkem k 10 000 rozsudkům, které se vztahovaly na reformované pronásledované pro víru. Francois BLUCHE, *Louis XV*, Paris 2003, s. 59

[88] Kauza Sirven je v historiografii méně zpracovaná. Například Camille RABAUD, *Étude historique d'après les documents originaux et la correspondance de Voltaire,* Cherbulliez 1858. Následující odstavce C. d., s. 22n.

[89] „*Elle fut renvoyé le 9 octobre 1760 sur les ordres même de l'evêque. Les malheureux parents la reprirent défigurée, pâle, spectre décharné, couvert de meurtrissures et de plaies. Dans la maison paternelle, les accès de folie de répétèrent aussi nombreux et violents: Elle s'imaginait qu'elle allait épouser un grand seigneur, elle déchirait et brisait ce qui lui tombait sous la main, elle arrachait les cheveux à sa mère et à ses soeurs..*“ c.d., s. 24.

tři týdny na dně studny v Saint-Alby, kam se rodina přestěhovala, aby žila stranou od rušného města. Jednapadesátiletý Pierre-Paul Sirvin byl záhy na to obviněn z vraždy své dcery, kterou chtěl údajně raději sprovodit ze světa, nežli by ji nechal pod vlivem jeptišek konvertovat ke katolictví. Rodina měla dcerku údajně uškrtit a poté vhodit do studny, aby zamaskovala stopy svého hrůzného činu. Městský soud v Castres rozhodl velmi rychlým procesem a stanovil rozsudek – otec měl být upálen zaživa, matka oběšena a veškerý majetek rodiny zkonfiskován.

Rodina zeměměřiče však byla včas varována, a tak se jim na poslední chvíli podařilo emigrovat do Švýcarska. Také oni zde vyhledali Voltaira a zažádali jej o pomoc. Nyní již angažovaný Voltaire se zasloužil, aby se i o tomto případu hovořilo ve veřejných kruzích. Roku 1767 v Ženevě vyšlo drobné, ale svým dopadem významné Voltairovo dílo, *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven*. V lednu 1768 se filosof pokusil případ rehabilitovat před lokálním soudem, byl však neúspěšný. Pierre Paul Sirven se proto rozhodl pro velmi riskantní čin a vrátil se z Lausanne do rodného Castres, kde byl okamžitě zajat. Není však ihned popraven a smí ve vězení vyčkat rozsudku provinčního soudu v Toulouse. Začíná tři roky trvající soudní pře, 25. listopadu 1771 je nakonec Sirven soudem v Toulouse omilostněn a rodině je navrácen zkonfiskovaný majetek.

Všechny tři uvedené kauzy ukazují do jaké míry v úředních kruzích vládla v šedesátých letech 18. století v Languedoku náboženská nesnášenlivost. K dekriminalizaci deliktů proti Bohu došlo skutečně ve Francii i ve zbytku Evropy až v osvícenských trestních zákonících z osmdesátých a devadesátých let 18. století.[90] Je ovšem nutné vnímat tyto soudní případy také jako ryze striktní a konzervativní výklad dobového práva.

Pravdou zůstává, že katoličtí odpůrci postihnutých rodin tehdy stejně jako ostatní katolíci s nelibostí nesli stále se zvyšující „opovážlivost“ tajných hugenotů, kteří v poslední třetině 18. století již prakticky vůbec neskrývali svou víru. V druhé polovině 18. století navíc došlo k radikální sociologické změně mezi *nouveaux convertis*. Zatímco dříve byli účastníci languedockých shromáždění především venkované, od konce 50. let se odvážili podílet na tajných bohoslužbách v lesích, v roklinách či ve stodolách také příslušníci městských bohatších vrstev. Dříve se měšťané, obchodníci a úředníci obávali represí a především možného dopadu na jejich majetek. Pomalu však docházelo, ke změně a fenoménu tzv. „*embourgeoisement*“, tedy „měšťanizace“ *církve pouště*.[91] Kalvinistům se tradičně, mimo jiné také díky

[90] Daniela TINKOVÁ, Rouhači a svatokrádežníci v čase odkouzlování světa. Proměna obrazu „zločinu proti Bohu“ jako příklad konstruktu mezi společností sakrální a společností občanskou, in: Karel KUBIŠ (ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II*, AUC Ph & H 5, Praha 2003, s. 121

[91] V první fázi se tato změna týkala především dolnolanguedockých velkých center jakými byly Nîmes, Montpellier, ale také Uzès, atd. Mezi prvními badateli, jež použili tohoto termínu figuroval Emile G. LÉONARD, *Problèmes et expériences du protestantisme, l'urbanisation,*

jejich kontaktům s hospodářsky rozvinutou protestantskou cizinou, dařilo v obchodě a podnikání. Kromě svých obchodních úspěchů však nyní otevřeně ukazovali také své skutečné vyznání. Díky jejich vstupu do tajných sborů se také postupně zlepšovala finanční situace těchto tajných komunit, což pochopitelně vyvolávalo závist místních katolíků. To se do značné míry podepsalo na davové nenávisti katolických měšťanů v kauzách Calas a Sirven.

Nebýt Voltaira a dalších kritických hlasů, které rozpohybovaly veřejné mínění v Paříži a ve zbytku země, emancipace civilní existence hugenotů v království by zřejmě trvala déle. Konečná rehabilitace obou případů naopak urychlila vývoj myšlenky náboženské tolerance u dvora i v širší veřejnosti.

3.5. Pozvolný konec perzekucí v období *second Désert*

Od roku 1765 se pod vlivem osvícenství v království šířila a pomalu prosazovala idea svobody náboženského přesvědčení. Myšlenka, že protestantům by měla být vrácena alespoň civilní rovnost s katolíky byla stále silnější. Stále rostoucí problém na úřední rovině v languedocké provincii i ve zbytku království totiž představovaly sňatky a křty protestantů v rámci tajné církve, což mělo velmi zásadní důsledky v praxi. Sňatek, který nebyl uzavřen před katolickým farářem a zapsán do katolické matriky nebyl státem uznávaný. To s sebou přinášelo mnoho komplikací v otázce kupního a dědičného práva. Jak bude v druhé části práce podrobněji ukázáno, reformovaní našli velmi rychle řešení na tento palčivý problém. Mezi notáři, právníky i městskými konzuly bylo poměrně mnoho tajných kalvinistů. Jak odeznívál strach z perzekucí, rostl i počet nelegálně registrovaných a potvrzovaných právních smluv. Ty prakticky uznávaly reformovaným jejich civilní statut a umožňovaly obcházet katolické úřady. Fungování dvojí judikatury však dvůr značně znepokojovalo. Sám fyziokrat a později ministr Turgot či právník Malesherbes ve svém spise *Premier mémoire sur le mariage des Protestans* (1785) proto apelovali na královskou radu, aby byl protestantům uznán jejich stav alespoň civilně a povolen domácí kult.

K dosažení tohoto statutu bylo však zapotřebí ještě mnoho úsilí. Velký podíl na jeho konečném prosazení neměli jen králové „osvícení“ ministři, ale především sami mluvčí reformovaných konzistoří. Mezi těmito předními mluvčími je třeba jmenovat především Courtova syna, Antoina Court de Gébelin. Ještě za života svého otce, se spolu s ním podílel na budování obnovené *církve pouště*. Udržoval korespondenci s evropskými protestantskými dvory a s pastory ve Francii. V roce 1763 opustil lausannský seminář, kde do té doby vyučoval filosofii, morálku a teolo-

l'embourgoisement, les déviations ecclésiastiques, l'attrait catholiques, Paris 1940.

gickou disputaci a usadil se natrvalo v Paříži. Zde se ovšem dostal do rozporu s představiteli skupiny zámožných reformovaných obchodníků a podnikatelů,[92] vzdal se dráhy duchovního a začal se věnovat vědě a literatuře. Zůstal nicméně mluvčím reformované církve a po smrti Benjamina du Plan byl zvolen vyslancem reformované církve v zahraničí. V pozici *député général des Églises réformées* dosáhl v roce 1775 například propuštění posledních galejníků na svobodu. V roce 1769 byly propuštěny poslední hugenotské vězeňkyně z pevnosti Tour de Constance v přístavu Aigues Mortes. Podobně jako Paul Rabaut odsuzoval i Court de Gébelin ve svých spisech náboženský fanatismus a vehementně hájil kauzy Sirvin a Calas.[93] Jeho postoj byl dokonce útočnější než Voltairova racionální obhajoba náboženské tolerance a pochopitelně také dogmatičtější.[94]

Dalším významným obhájcem svobody reformovaných se stal Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne (1743-1793), syn Paula Rabauta, jenž se podle vzoru svého otce stal pastorem a od roku 1764 působil ve sborech v oblasti kolem Nîmes. Odhodlaný pomoci legálnímu statutu reformovaných, odjel roku 1785 do Paříže, kde se setkal s La Fayettem. Díky markýzi mu byla sjednána audience u ministra Malesherba, jemuž roku 1786 předal zásadní memorandum týkající se problému tajných sňatků a křtů v *désert*.[95] Ještě rok potrvají nicméně přípravy na nový zákon.

Paralelně s těmito zintenzivňujícími se apely na královský dvůr se zmírňovala represe v terénu. Tresty proti účastníkům shromáždění se stále zmírňovaly. Languedočtí novokatolíci byli postupně stále méně nuceni k docházení na katechismus a k účasti na katolických svátostech. Toto nové poklidnější období jen dále zvyšovalo poptávku po ordinovaných kněžích. V roce 1763 působilo ve Francii 62 pastorů a 35 akolytů. V roce 1783 zaznamenáváme již 150 protestantských kněží a 30 pomocných akolytů.[96] V poslední třetině století se tajná shromáždění

[92] K těmto rozporům více v 6. kapitole Křty, svatby, pohřby a problematika občanského práva, s. 300.

[93] *Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religion réformée et de divers protestants condamnés dans ces derniers temps par le parlement de Toulouse*, 1763. Dílo bylo sepsáno formou fiktivních dopisů anonymního protestanta z Toulouse, jež informoval o událostech ve městě a okolí přítele v zahraničí. Snažil se tak docílit jednak pocitu autenticity svědectví a zároveň dramatizace uplynulých událostí. Dílo bylo nicméně pojato mnohem šíře, kromě afér Sirvin, Calas a Rochette nabízelo širší obhajobu *církve pouště* a jejich představitelů. Například XX. Dopis nesl název „Portrait de la relogion reformée".

[94] Court de Gébelin se od počátku setkal s kritikou ze strany Voltaira, který se jej snažil přimět, aby pozdržel vydání svého spisu ve Francii, neboť soudil, že vznášel příliš ostré a nemístné poznámky vůči toulouskému parlamentu. Ostrý tón díla vyvolal paradoxně také ostrý spor a dokonce přerušení styků Courta de Gébelin s konzistořemi v Lausanne a v Ženevě. Více Claude LAURIOL, Autour de traité sur la tolérance. Les Toulousaines de Court de Gébelin, in: Michel PÉRONNET (ed.), *Naissance et affiramtion de l'idée de tolérance, XVIe et XVIIIe siècles*, Montpellier 1989, s. 334-355.

[95] *Mémoire sur le mariage des protestant*, 1785.

[96] N. PEYRAT, *Histoire des pasteurs*, s. 59.

konala prakticky výlučně za bílého dne, trvala až několik hodin a téměř vždy došlo během schůzky také k svatebnímu požehnání párů či ke křtům. Velkou část účastníků tvořili v té době nejen venkované, ale též městští úředníci, podnikatelé a obchodníci. Zatímco do roku 1760 většina rodin pastorů zůstávala ze strachu z perzekucí v odloučení v Ženevě či v Lausanne, po tomto datu se většina manželek i dětí vrací zpět do království a žije skoro běžným rodinným životem přímo v kruhu jednotlivých sborů. Velká změna se dotkla samotných pastorů. Jejich dřívější nebezpečná služba spočívala v neustálém putování z místa na místo, bez domova a střechy nad hlavou. Nyní se pastoři jakkoli stále opatrní a v přísném utajení postupně usazovali na jednom místě a žili se svými rodinami, nejčastěji pod falešným jménem a s udáním nepravdivého povolání. Věci se také pohnuly na právně legislativní úrovni. Po roce 1760 začal narůstat počet výnosů provinčních soudů, které na základě oficiálních žádostí uznávaly právoplatnými dědici i děti pokřtěné reformovanými knězi.[97] Stávalo se tak zejména u bohatších a vlivnějších členů městského patriciátu. Tuto situaci faktické tolerance výstižně shrnul historik Émile-Gustav Léonard ve své knize o městečku Aubais v Dolním Languedoku během 18. století: „La bonne volonté de Choiseul et la lassitude de Saint-Florentin avaient asssuré aux religionnaires, à partir de 1760 environ, une demi tolérance, à laquelle s'ajoutaient en Languedoc le libéralisme et l'estime des autorités locales."[98] O otázce „languedockého liberalismu" lokálních úřadů neslyšíme naposledy.

Počet zámožných, podnikatelsky úspěšných protestantských rodin byl zejména v městečkách a velkých centrech Dolního Languedoku tak vysoký, že zkrátka nešlo dále ignorovat jejich požadavky. Šlo především o rodiny, které vedly lokální textilní průmysl a prosperovaly z něj. K tradičním languedockým odvětvím jakými byly zpracování ovčí vlny (sukna z Lodève, Nîmes či Villenouvette, atd.) a kůže (Castres, Mazamet) se nyní přidalo zejména zpracování hedvábí z cévennolských farem bource morušového, ale také pěstování tabáku. Prosperujícími centry výroby hedvábí bylo především Aubenas (již od roku 1735 – královská manufaktura Gondar), Nîmes, Montpellier, dále Alès, Vigan či městečko Ganges.[99] Současně se rozvíjely bavlnářské manufaktury v hornolanguedocké oblasti – v Toulouse, Gignac, Sorèze, Albi či v Castres. V okolí těchto měst vyrůstala honosná sídla majitelů manufaktur, obchodníků, ale i drobnějších podnikatelů či notářů, kteří se již příliš netajili svým

[97] S. MOURS – D. ROBERT, *Le protestantisme,* s. 162.

[98] Émile-Gustav LÉONARD, *Mon village sous Louis XV d'après les Mémoires d'un paysan*, Paris 1941, s. 321.

[99] Velmi kvalitním výrobním a vývozním artiklem se staly například languedocké hedvábné punčochy. Manufaktury přitom zajišťovaly finální úpravu punčoch, které byly vytvářeny z krajky vyráběné výlučně domácími krajkáři v podhorských vesnicích. Jednalo se o luxusní krajkové punčochy, které byly velmi draze prodávány zejména pařížské klientele či přímo do zahraničí. Léon DUTHIL, *L'Etat économique de Languedoc*, Paris, 1911.

reformovaným smýšlením.

V poslední řadě lze také doložit stále větší otevřenost příslušníků konvertované šlechty a to včetně členů vysoké aristokracie.[100] Jedním z nich byl například Charles de Baschi, markýz d'Aubais, konvertovaný hugenot, který na svých pozemcích a přímo na svém venkovském sídle již v polovině 18. století toleroval tajné schůzky s reformovanými pastory. Poskytoval tak poddaným z okolí jisté zázemí a udržoval přátelství s otevřeně reformovanými urozenými přáteli z okolí. Jeho zámek byl nezřídka svědkem tajemných návštěv.[101]

Doposud jsme v našem výkladu ponechali stranou otázku náboženské literatury reformovaných. Budeme se jí podrobněji věnovat v druhé části této práce. Duchovně naučná literatura pochopitelně hrála velmi důležitou roli v životech tajných protestantů v Languedoku po celé období jejich náboženské ilegality. Potřeba náboženské potravy stoupla v poslední třetině 18. století ještě více u vzdělanější, zejména městské vrstvy reformovaného obyvatelstva, pod vlivem nových osvícenských myšlenek. Languedočtí hugenoti přitom během celého období své tajné existence těžili stejně jako evangelíci východních Čech z velké blízkosti protestantské ciziny. Švýcarská centra kalvinismu byla finančně velmi dobře zaopatřená a kontinuálně šířila knižní produkci ve francouzštině. Hugenotům ve Francii nezbývalo než zajistit její bezpečné pašování do země. Velmi vhodným územím pro kolportování zakázaných knih se stalo tzv. hrabství Venaissin, území kolem Avignonu, které patřilo od roku 1274 pod územní a politickou správu papežského státu.[102] Avignonské knížectví se dlouhodobě vymykalo dohledu francouzského krále.[103] Protestanti zde disponovali svobodnou volností pohybu. Ani přítomnost velkého počtu duchovních prelátů na území Avignonu nemohla tuto skutečnosti příliš změnit. Zejména po roce 1685 se na jeho teritoriu krátkodobě či dlouhodobě ukrývalo mnoho hugenotů zejména z Dolního a Horního Languedoku a z Rouergue. Avignon a jeho okolí bylo místem dočasných setkání na půli cesty mezi Švýcarskem a languedockou provincií, kde se mohli stýkat reformovaní se svými obchodními společníky

[100] Podrobněji o významu drobné hugenotské venkovské šlechty v Horním Languedoku v kapitole 7.3, s. 324.

[101] „*Le 8 novembre 1744 sur les quatre heures du soir est arrivé à Aubais incognito environs 18 personnes desquelles, il a y en avait neuf à cheval. Ils ont été voir la bibliothèque du château. Parmi lesquels cavaliers, il y avait trois ministres et des proposants. Le sieur Desfer de Gallargues, ministre du Saint-Évangile, était du nombre. Il y a deux années que ce dernier, sa tête fut mise à prix, étant proscrit de l'ordre du roi...*". Z rukopisných pamětí sieura Prion, jenž byl obecním písařem a zámeckým sekretářem markýze d'Aubais. Citováno dle E.-G LÉONARD, *Mon village,* s. 243-244.

[102] Filip III. Smělý dal toto území jako léno papeži Řehoři X.

[103] Již od 14. století se toto avignonské území stalo také azylem francouzských židů. Izraelité zde totiž i přes mnohé restrikce požívali relativní náboženské tolerance. Přezdívalo se jim „*juifs des papes*". I přes snahy Ludvíka XIV. anektovat roku 1678 území a přičlenit jej zpět ke království zůstal Avignon a jeho okolí až do září 1791 pontifikálním územím. Rozhodnutím konstitučního shromáždění bylo území připojeno k Francii.

či příbuznými, kteří odešli do emigrace. V této pontifikální enklávě panovala navíc vlastní, mnohem volnější fiskální a legislativní pravidla než ve Francii. Důsledkem byly především nižší náklady na tisk a výrobu knih. Historik Réné Moulinas ukázal ve své monografii, jak významné místo sehrály avignonské tiskařské dílny ve výrobě nelegálních knih a pamfletů určených pro francouzský trh.[104]

Jen necelých třicet kilometrů od Avignonu, jižně po proudu řeky Gard se nacházelo město Beaucaire, místo každoročního červencového trhu, *la Foire de la Madelaine*, jenž představoval největší počet obchodních transakcí na celém území Francie. Město Beaucaire se přitom již v 16. století stalo křižovatkou oficiálně vydávaných i nelegálně tištěných a pašovaných knih. Zejména v druhé polovině 18. století zde byly nabízeny a prodávány knihy s „filosofickou", jansenistickou či protestantskou tématikou, což dokládají mimo jiné sondy v languedockých a provensálských patricijských knihovnách.[105] Během 18. století došlo v Beaucaire k několika hromadným konfiskacím knih. Poprvé se tak událo v červenci 1727, další je datována v červenci 1734. Následující významná konfiskace se odehrála o dvacet let později, opět u příležitosti výročního trhu, v roce 1754 a poté opět v červenci a v srpnu po skončení veletrhu roku 1766.[106] U příležitosti každé z těchto konfiskací bylo zabaveno také množství protestantských knih. Všechny obchůdky knihkupců, které tajně skladovaly a následně prodávaly produkci avignonských tiskařů se nacházely blízko sebe ve čtvrti kostela Notre-Dame de Pommiers.

Konfiskace z roku 1766 byla gigantická, neboť objemy zabavených knih čtyř největších obžalovaných knihkupců v Beaucaire se pohybovaly mezi 4000 až 8000 svazky.[107] Autorka článku o pašovaných knihách v Beaucaire, Catherine Chaize, mluví o „une grande inértie de l'appareil administratif et policier".[108] Nedůslednost úřadů přitom vykládá velmi pragmaticky. Policejní úředníci i městský patriciát si byli plně vědomi, že obchodní aktivita vázaná na prodej knih a hlavně následný kontraband zaměstnávala velký počet lidí a poskytovala obživu i těm nejchudším. Vyhýbali se proto příliš tvrdým postihům proti místním kolportérům, kteří tisky přiváželi do jednotlivých vzdálených částí provincie. Neméně důležitým důvodem však byla také vědomá snaha zbavit se konkurenčního tlaku pařížských tiskáren, které, díky královským privilegiím, měly monopolní postavení ve výrobě.[109]

[104] René MOULINAS, *L'Imprimerie, le libraire et la presse à Avignon au XVIIIe siècle*, Paris 1974.

[105] Jean-Marie MERCIER, Beaucaire et le commerce des idées au XVIIIe siècle, in: Daniel ROCHE (dir.), *Beaucaire, carreffour de l'histoire*, Toulouse 2010, s. 369-397.

[106] ADH, C 2811 a C 5515. Podrobněji ke kauzám konfiskovaných knih z Beaucaire v kapitole *5.3 Jisté i nejisté cesty pašované literatury*, s. 238.

[107] Konfiskace z roku 1766 však není tak zajímavá neboť velká část knihkupců nepašovala zakázané knihy proti náboženství, ale jen nepovolené výtisky z avignonských tiskáren, které nerespektovaly pařížské monopolní privilegium.

[108] Catherine CHAIZE, Une saisi de livre à la foire de Beaucaire, 18-21 juillet 1766, in : D. ROCHE (dir.), *Beaucaire*, s. 401.

[109] Viz Memorandum Francise L. Mars, *Remarques sur les dommages qui l'imprimerie d'Avignon*

Velmi důležitým zlomem v životě hornolanguedockých hugenotů byla změna postoje části úředníků i části katolických duchovních v jejich přístup k tajným církevním úkonům hugenotů. Od šedesátých let 18. století přestávali být protestantští snoubenci v matrikách postupně označováni nálepkou „žijící v konkubinátu“. Započaly totiž také hluboké změny ve vnitřním vývoji katolické církve. Vlivem osvícenství a jistým úpadkem barokní zbožnosti, procházela katolická církev v poslední třetině století také ve Francii závažnou krizí. Církev se již na počátku století ocitla v palbě ostré kritiky z několika táborů. Byly to především kvietisté a jansenisté, kteří otřásli pevnými dogmatickými základy katolické církve a otevřeně kárali prohřešky špatných duchovních. Pozice jansenistů byly přitom v Languedoku velmi silné. Zastánce reformního směru bychom našli mezi mnoha místními vikáři a opaty, ale také mezi nejvýše postavenými preláty jakými byli například Charles Joachim Colbert-Croissy, v letech 1697-1738 biskup diecéze Montpellier, či později Jean-George de Soulliac, biskup diecéze Lodève v letech 1732-1750. Cílem jejich největší kritiky byli především jezuité, kteří byli jansenisty nařčeni, že příliš snadno a často udělují svátosti, nedbají nezbytné askeze a strohosti, dávají tudíž věřícím špatné morální příklady. V celonárodním měřítku proslula kromě proti jezuitských útoků ze strany členů kláštera Port-Royal například kauza Girard-Cadière, která vypukla v Toulonu v roce 1730.[110] Dnes v historiografii poměrně opomíjená kauza dala vzniknout stovkám traktátů, pamfletů, rytin a několikasvazkovým knihám s popisem soudního líčení, které otřáslo francouzským veřejným míněním.[111] Jezuité byli na rozdíl od české provincie ve Francii diskreditováni o několik desítek let dříve.V padesátých a zejména šedesátých letech se dále vystupňovaly negativní kritiky vůči řádu v souvislosti s jejich rolí v sedmileté válce, respektive s jejich narůstajícím bohatstvím. V listopadu 1764 nakonec Ludvík XV. přistoupil k defini-

cause à la librairie francoise et notamment sur le préjudice qu'elle porte aux villes de Paris et Lyon, 1758.

[110] Jedná se prakticky o poslední případ obvinění z čarodějnictví ve Francii. Aféra byla rozpoutána obžalobou mladé ženy, Marie-Catherine Cadièrové z Toulonu, jež byla členkou neřeholní kongregace karmelitek a velmi horlivou kajícnicí. Catherine nařkla svého jezuitského zpovědníka, otce Jeana Baptista Girarda z toho, že ji nejprve za pomocí ďábelských kouzel očaroval a poté znásilnil. Tohoto činu se měl dopustit též na několika dalších svých svěřenkyních. Jezuitská obhajoba naopak Cardièreovou obviňovala z lživé výpovědi a úmyslné urážky na cti. Tresty, které hrozily oběma stranám (upálení na hranici a oběšení) byly adekvátně přísné, ale po více jak ročním sporu byly nakonec 10. října 1731 obě strany zproštěny obžaloby. Případ byl vyšetřován před parlamentem v Aix-en-Provence, který stál na straně jansenistů a snažil se nepřímo podporovat protijezuitskou kampaň. K případu, který se stal celenorádní aférou například Robert MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au 17e siècle*, Paris 1968, s. 533-537. Nověji například Jason T. KUZNICKY, Sorcery and publicity: The Cadière-Giraud scandal of 1730-1731, in: *French History*, n°21 (3), 2007, s. 289-312.

[111] Jedním z příkladů dobové tvorby byl svazek, *Jean-Baptiste Pazery de Thorame, Second mémoire pour le Père Girard Jesuite, Servant de Réponse au nouveau Mémoire de la Cadière, & à ceux de ses Frères,* Aix 1731.

tivnímu vyhnaní jezuitů z království.

Kromě osvícenských, ostře antiklerikálních myšlenek v poměrně velké části francouzské společnosti, procházela zároveň katolická církev vnitřní krizí. Stačí připomenout těžkosti, jakým musel ve své arcidiecézi vzdorovat například toulouský arcibiskup, Léoménie de Brienne (arcibiskupem 1763-1788). U příležitosti každoročního zasedání francouzského duchovenstva v roce 1775 se velmi kriticky a skepticky vyjádřil o budoucnosti francouzského kléru.[112] Poukázal především na tristní propad uchazečů o teologická studia a kněžské poslání ve své arcidiecézi. Příčinu viděl ve velkých nákladech, kterých bylo ke studiu potřeba a proto se rozhodl založit nové menší a skromnější semináře.[113] Arcibiskupa nadále znepokojoval stav reformovaných v jeho arcidiecézi. V memorandu určeném Ludvíku XVI. z 19. září 1775 odsuzoval tajné svatby kalvinistů a požadoval, aby byli z panovníkova rozkazu odvoláni všichni reformovaní z veřejné státní správy.[114]

Katoličtí myslitelé a představitelé církve používali tradičně dva argumenty povinující panovníka v boji s herezí. Úkolem monarchy bylo jednak donutit kalvinisty ke kapitulaci neboť tito se systematicky vzpírali katolické církvi, již panovník přísahal ochraňovat za každou cenu. Kalvinisti byli tradičně a do jisté míry oprávněně obviňováni z antimonarchistických a republikánských tendencí, byli tudíž panovníkovi vysoce nebezpeční.[115] Tyto argumenty dvora i římskokatolické církve přetrvávaly hluboko do 18. století a panovník na ně bral jisté ohledy. V roce 1770 sepsalo shromáždění languedockých biskupů stížnost Ludvíku XV. na adresu reformovaných kněží: „*On ne peut employer que la force et la crainte des supplices contre des hommes de ce caractère*“.[116] V roce 1772 se nejvyšší duchovní hodnostáři celého království pohoršovali obdobným způsobem: „*Ces assemblées [des hugeunots] deviennent de jour en jour plus fréquentes, plus nombreuses et qu'elles ne sont même plus voilées du secret et de l'obscurité dont elles cherchaient aupravant se*

[112] Hlubokému mravnímu rozvratu propadlo nejen farní duchovenstvo, ale také řádové kněžstvo. Kromě uvolnění kázně je třeba zmínit skutečnost, že mnoho mnichů bylo získáno k novým filosofickým názorům, což se také projevilo roku 1789 jejich účastí na revolučním hnutí.

[113] P. WOLFF, *Histoire de Toulouse*, s. 411. Z iniciativy arcibiskupa byl na podzim roku 1785 skutečně založen nový seminář, tzv. Kolej Périgord pro budoucí kněze.

[114] „*[...] on ravit tous les jours aux ministres de notre Sainte-Religion de tendres enfants pour les présenter aux maîtres de l'erreur [les prêtres calvinistes] qui leur font tranquillement sucer leur poison avec le lait. Il vous est resérvé, Sire, de porter ce dernier coup au calvinisme dans vos Etats ! [...], ordonnez donc, Sire qu'on dissipe les assemblées schismatiques de protestants et exluez les sectataires sans distinction de toutes les branches de l'administration publique [...]*“. Citováno dle J.D. WOODBDRIGE, *L'influence des philosophes français,* s. 49.

[115] K této otázce blíže například Arlette JOUANNA (coll.), *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris 1998, s. 1109-1111 či Paul-Alexis MELLET, „Le roy des mouches à miel...“ : tyrannie présente et royauté parfaite dans les traité monarchomaques protestants, in : *Archive for Reformation History*, 93, 2002, s. 72-96.

[116] ADH, C 467- citováno z konceptu supliky shromáždění. Katolických kněží z r. 1770: Précis ou résultat des différents avis ou mémoire qu'on a reçus depuis quelques temps sur l'état présent des religionnaires dans le Languedoc.

couvrir, pour échaper à la vigilance des magistrats.“[117] Pravdou však zůstává, že v posledních letech před revolucí, moc a vliv katolické církve v celém království upadaly. I v samotném Toulouse, tak na místo kněžských seminářů prosperovalo množství zednářských lóží, jakkoli byly tyto jasně monarchistické a přísně katolicky orientované.

*P*řestože v království již dvacet let panovala faktická tolerance reformovaných, alespoň pokud nezavdávali podnět k nepokojům, postoj dvora zůstával nadále váhavým. Někteří protestantští historikové to přičítají právě domnělému přetrvávajícímu silnému vlivu katolické církve. S tím lze však souhlasit jen částečně. Francouzská církev zůstávala i nadále pod silným vlivem absolutistického dvora! Na druhou stranu v 18. století se značně otupěly hrany dřívějšího militantního galikanismu. Ludvík XV. potřeboval podporu papežského stolce v boji proti jansenismu. Na jaře 1753, když se naplno rozhořela podpora jansenistů ze strany nejvyšších soudních tribunálů-parlamentů, královská rada přísně zasáhla a prohlásila bulu Unigenitus za „zákon francouzské církve a království“.[118] Od května 1774 seděl na francouzském trůně nový král. Ludvík XVI. hned na začátku své vlády projevoval snahy po hlubokých reformách. Ty se měly dotknout i privilegovaných stavů v království, církve a aristokracie, což mělo napomoci zlepšit tíživou finanční krizi. Stereotypizovaný obraz čestného, ovšem zakřiknutého, obtloustlého, slabého a panováním unaveného Ludvíka XVI. je poněkud přehnaný.[119] Jisté je, že během své vlády byl Ludvík nucen čelit kritice a odporu z mnoha stran. Proti dvoru stále ostřeji vystupovala rodová šlechta, která se zvedala na obranu svých privilegií, parlamenty a nakonec samy lidové vrstvy. Pro krále bylo těžké postavit se razantně také proti prvnímu privilegovanému stavu ve státě-katolické církvi, která lpěla na pronásledování protestantů. Na sklonku 18. století jí stále patřilo asi 10 % půdy v království a z toho plynoucí důchod 80 až 100 milionů liber, k nimž nutno přidat ještě 120 milionů liber plynoucích z desátků.[120] Zejména členové vyššího duchovenstva byli odhodláni hájit své tradiční postoje a bránit se osvícenským myšlenkám včetně náboženské tolerance.[121]

U dvora sice sílilo lobby rádců otevřeně podporující větší toleranci pro reformované. La Fayette, Malesherbes a Turgot zdůrazňovali oddanost reformovaných svému králi, jejich patriotismus na jedné straně a pracovitost na straně druhé. Král však k rozhodnému kroku nebyl ještě připraven. Nerozhodnost Ludvíka XVI. a jeho vlády výstižně vystihl historik Louis Mazoyer: „La monarchie n’a pas la force de

[117] J.D. WOODBDRIGE, *L’influence des philosophes français,* s. 50. (Procès-verbaux des assemblées générales du Clergé de France, Séance du 15 juillet 1772.).

[118] Roland MOUSNIER, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, Paris 1980, 2. díl, s. 611.

[119] Albert SOBOUL, *Francouzská buržoazní revoluce, 1789-1799*, Praha 1951, s. 57.

[120] Tamtéž, s. 27.

[121] V roce 1787 nebyl mezi 143 francouzskými bikupy jediný, který by nebyl šlechtického původu.

continuer l'oeuvre de Louis XIV, mais elle n'a ni le courage, ni l'intention de la désavouer."[122]

Částečně problematickým byl i fakt, že sedmdesátá léta zaznamenala velkou aktivitu doposud mnohem méně viditelných a méně početných sborů v severní polovině království. Zatímco v Languedoku se situace do jisté míry stabilizovala a i většina katolíků se postupně smířila s existencí tajných shromáždění a stále větší „troufalostí" místních *nouveax catholiques*, v Pikardii, Normandii, v Brie, či Orléanais začalo docházet k mnoha střetům. Zvýšil se počet pokut a uvězněných pastorů.[123] Několik modliteben bylo zpustošeno a pár sborů krutě postihnuto. Poslední výraznou překážkou v otázce získání tolerance byly vnitřní spory reformovaných v rámci řízení jednotlivých sborů a národních synod, o kterých ještě pohovoříme později. V Paříži navíc neexistoval žádný sbor. Tamější věřící se museli spokojit s možností navštěvování kalvínské bohoslužby na půdě holandské ambasády. V samotné metropoli tedy chyběli aktéři, kteří by viditelně a systematicky jednali.[124]

Státní soukolí se však nakonec pohnulo a to především díky argumentaci neprotestantských právníků. Potřeba zamezit nelegálním sňatkům a křtům se ukázala jako vyžadující nutná řešení. Nakonec, podobně jako v případě tolerančního patentu Josefa II. byl text nového zákona sestaven osvícenými členy královské rady. Jedním z hlavních protagonistů se stal baron de Breteuil od roku 1783 králem jmenovaný ministr pověřený agendou novokatolíků. Právě on pověřil skupinu právníků a historika Clauda-Carloma de Rulhière sepsáním studie o otázce hugenotských sňatků.[125] Ke skupině se později připojil znovu jmenovaný ministr Malesherbes. Společně sepsali zhuštěný přehled přesvědčivých historických a právních argumentů, které dokazovaly, jak velkou ztrátu a škodu znamenalo zrušení ediktu nantského pro francouzské dějiny. Ludvík XVI. již déle nemohl návrhům svých rádců vzdorovat. Dne 17. listopadu 1787 král ve Versailles vydal edikt „*concernant ceux qui ne font pas la profession de la religion catholique*", označován později jako *édit de tolérance*.

Stejně jako Josefov v tolerančním patentu, legalizoval Ludvík pouze civilní existenci francouzských protestantů. Edikt povoloval přítomnost reformovaných v zemi, neuděloval jim ovšem svobodu veřejného kultu. V zásadě směli nadále

[122]Louis MAZOYER, Essai critique sur l'histoire du protestantisme à la fin du XVIIIe siècle, in : *BSHPF* 1930, s. 39

[123]Posledním mučedníkem *církve pouště* se stal pastor Francois Charmuzy, který působil v letech 1765-1771 v oblasti Brie. Při velikonočním kázání 31. března 1771 na shromáždění v Nanteuil byl zadržen a uvezněn. Zemřel devět dní poté na následky špatného zacházení ve žaláři. Tamtéž, s. 44.

[124]Antoine Court de Gébelin byl touto pasivitou a malou podporou pařížských hugenotů natolik zklamán, že roku 1768 zanechal svého poslání obhájce sborů. Po Gébelinově smrti v roce 1784 převzal jeho funkci Paul Rabeaut Saint-Étienne, S. MOURS – D. ROBERT, *Le protestantisme,* s. 162.

[125]Mezi těmito právníky byli Joly de Fleury, Elie de Beaumont, Target a další, jež společně argumentovali přirozenným právem.

vykonávat křty, sňatky a pohřby v *désert* se všemi civilně-právními důsledky, které z toho vyplývaly.[126] Oficiálně také směli bez omezení vykonávat dříve zakázané profese, kromě právní praxe a výuky ve školách. Až do prohlášení desátého článku Deklarace práv člověka a občana z 26. srpna 1789, zůstalo v království jediným veřejně uznávaným vyznáním katolictví. Do té doby byli protestanti nadále povinni respektovat na veřejnosti katolické úkony. Museli nadále například poklekávat při procesích Nejsvětější svátosti, též museli odvádět desátek či respektovat klid během svátků patronů, atd.[127] Kalvínští kněží nesměli na veřejnosti nosit talár a podepisovat jakýkoli veřejně-právní akt. Definitivní svoboda veřejného kultu byla hugenotům přiznána až 3. září 1791.[128] Zatímco cirkulární listy, které doplňovaly toleranční patent z roku 1781 povolovaly stavbu modliteben a konstituování nových sborů, edikt z roku 1787 formálně zakazoval existenci lokálních, regionálních a národních institucí, konzistořemi počínaje a synodami konče. Ludvík XVI. se zkrátka příliš obával možnosti existence skupiny, která by vystupovala jako autonomní stav a nárokovala si možnost ovlivňovat společenský řád.[129]

3.6. Závěr předtolerančního období v Čechách

Poslední desetiletí před vydáním tolerančního patentu bylo v českých náboženských dějinách poznamenáno na jedné straně sérií otevřených výstupů tajných nekatolíků především na hornatém, od Slezska na příliš vzdáleném Valašsku (1777), na jižní

[126] V předmluvě 37 článků ediktu bylo jasně řečeno, že král byl pohnut k rozhodnutí předně zdůvodu nelegálních sňatků kalvinistů. „*Nous [Louis par la grâce de Dieu] ne devons donc plus souffrir que nos Lois les punissent inutilement du malheur de leur naissance, en les privant des droits que la nature ne cesse de réclamer en leur faveur. Nous avons considère que les protestants ainsi dépouillés de toute existence légale, étaient placés dans l'alternative inévitable, ou de profaner les Sacrements par des conversions simulées ou de compromettre l'état de leurs enfants, en contractant des mariages frappes d'avance de nullité par la législation de notre Royaume*“.

[127] K otázce povinnosti dodržování katolických úkonů či svátků blíže Michel PERONNET, Obligation catholique et monarchie francaise durant la période moderne, in : *Les Rabaut, du Désert a la Révolution*, Monpellier 1988, s. 41-67.

[128] I toto prohlášení Konstitučního shromáždění trpělo během revolučních let nejrůznějšími náboženskými tenzemi a konflikty. Během Robespierrova režimu Teroru byly například opětovně zavřeny reformované modlitebny. Během revoluce došlo navíc k reaktivaci či dokonce vyhrocení konfesijních sporů mezi katolíky a reformovanými. K nejvýraznějším konfliktům došlo právě na území Languuedoku. K velkým potičkám došlo v oblasti Montagne Noire dále v oblasti kolem Montauban a v Nîmes. V roce 1791 došlo k neúspěšnému royalistickému povstání cévennolských katolíků. Takzvaný bílý Teror zasáhl v letech 1791-1793 prakticky celý Languedok. To mělo též negativní dopad na definitivní prosazení svobody kultu.

[129] Třetí článek ediktu jasně vyjadřoval: „*N'entendons néanmoins que ceux qui professeront une religion différente de la religion catholique puissent se regarder comme formant dans notre royaume un corps, une communauté ou une société particulière, ni qu'ils puissent, à ce titre, former en nom collectif aucune demande, donner aucune procuration, prendre aucune délibération, faire aucune acquisition, ni aucun autre acte quelconque.*“ Tato i předchozí citace z C. BERGEAL Catherine – A. DURRLEMAN Antione, *Protestantisme et libertés*, s. 116.

Moravě (Nosislav 1779, Olešnice 1781)[130] a také na Chrudimsku a dále celou řadou náboženských seskupení, které se vynořily především ve východních Čechách. Již na podzim 1774 byla také císaři Josefovi II., jenž se vracel z podzimních manévrů u Hloubětína nedaleko Prahy, předána petice požadující zastavení rekatolizačních misí, které tehdy s vojenským doprovodem působily ve středním Polabí. Dále bylo žádáno propuštění vězněných nekatolíků a nastolení náboženské tolerance. Autorem petice byl údajně luteránský kazatel ze slezského Střelína, který pravděpodobně zaslal obdobnou petici též Fridrichu II. V petici žádal pruského krále o přímluvu za 20 000 nekatolických obyvatel Chrudimska a s ním sousedících krajů.[131] Reální signatáři obou petic z Nymburska, Mlynář Prokop Myška z Peček, kovář František Karban z Hořátve a sedláci Jan Plachý a Jiří Holan z Bobnic byli posléze nařčeni ze zločinu velezrady, neboť petice obsahovala oslavné *Hosana* za pruského krále, jenž by měl v budoucnu úspěšně vládnout nad celým českým královstvím.[132]

Ukázalo se, že navzdory všem oficiálním překážkám zjevně fungoval jistý systém vzájemného propojení středisek tajného nekatolictví. V tomto ohledu je nutné dát částečně za pravdu Evě Melmukové v jejích závěrech, že existovalo jisté propojení „tajných komunit“ (nikoli sborů) nejen s nekatolickou cizinou, ale též mezi středisky evangelictví uvnitř českých zemí. Přičemž v souvislosti s pruskou okupací Slezska získaly na významu trasy ze středních a severovýchodních Čech právě směrem na Kladsko a Střelín, z Moravy pak na Břeh a Těšín.

Počátkem sedmdesátých let se také potvrdilo, že by českým zemím prospěl výraznější příliv přistěhovalců, zkušených v manufakturním a administrativním odvětví či v armádě. Tito odborníci však velmi často byli protestanti ze sousedních zemí. K těmto všem faktorům se přidružily též události selského povstání z roku 1775. Spíše okrajově, ovšem nepochybně se do nich též promítly náboženské požadavky. Například farář z Křižan na Liberecku vylíčil v dubnu 1775, jak se povstání šířilo z Náchodska po pruské hranici, z vesnice do vesnice. Když vpadli k němu na faru, přinutili ho podepsat revers, že od svých osadníků již víc nepožaduje žádné desátky a za křest maximálně 7 krejcarů.[133] Podobných svědectví se zachovalo více, nutno ovšem podotknout, že mezi povstalci byli jak nekatolíci, tak katolíci a tento požadavek vznesli povstalci obecně pro všechny osadníky, bez rozdílu konfese.

Bylo to krátce po pacifikaci vzbouřenců, co se na Valašsku, jehož se selské hnutí mimo jiné prakticky nedotklo rozšířila falešná zpráva o povolené náboženské

[130] O požadavcích náboženské svobody u císaře olešnických nekatolíků nejnověji Sixtus BOLOM-KOTARI, Evangelík, příklad Řehoře Jakubce, in : Jiří MALÍŘ a kol., *Člověk na Moravě ve druhé polovině 18. století,* Brno 2008, s. 117-133.

[131] E. MELMUKOVÁ, *Patent*, s. 64 n. Také P. BĚLINA, *Velké dějiny,* díl X., s. 82.

[132] Na popud vídeňského dvora byl původní rozsudek trestu na galeje apelačním soudem nakonec zmírněn na nucené práce. Dvorský dekret z 11. února také nařizoval odhalené nekatolíky netrestat pokud se neprovinili závažněji než jen pokusem o otevřené vyznání své víry.

[133] E. WINTER, *Josefinismus*, s. 172.

svobodě. Zprávu o tom, že platnost tzv. ašského temperamentu[134] bude rozšířena i na Moravu rozšířili na jaře 1777 tři katoličtí misionáři.[135] Tito kněží chtěli konečně odhalit pravý počet tajných nekatolíků na Valašsku, aby se proti jejich hnutí mohlo přísněji zakročit. K blíže nespecifikovanému nekatolictví se tehdy přihlásilo asi 10 až 15 000 lidí ze sedmdesáti obcí, což zaskočilo misionáře, ale především vídeňské úřady. Na zatvrzelé účastníky nezapůsobil ani krvavý vojenský zásah z června 1777 ani vysvětlovací pastorační mise z popudu zvláštní komise pod vedením dvorního rady, Františka Karla barona Kressla z Qualtenberka. Bylo však jasné, že dvůr musí hledat zásadnější východisko a kompromis, jak úspěšně bránit katolictví v zemi a zároveň upustit od protireformačních násilných metod. O mírumilovné zacházení s moravskými povstalci se tehdy přičinil zejména mikulovský probošt a pozdější královéhradecký biskup Jan Leopold Hay. Snažil se místním evangelíkům vyzdvihnout společné body věrouky mezi katolickou a protestantskou církví, nechal v kraji zřídit nové kostely a také farní školy. Právní poškozování nekatolíků mělo být také odstraněno. Dne 29. června 1780 byl Hay českou královnou jmenován biskupem v Hradci, aby zde podobným způsobem pokračoval v poklidném přesvědčování místních nekatolíků.

Podle Hayova umírněného postoje měli být východočeští tajní nekatolíci tolerováni v naději, že za čas a díky obratnému působení nově zorganizované katolické církve, své náboženské přesvědčení postupně opustí[136]. Po svém jmenování biskupem a příjezdem do diecéze vydal Hay záhy *Cirkulář o uvedení křesťanské tolerance*. Tento dokument měl velice nadčasový toleranční tón a byl kritický k samotným katolickým farářům, kterým zakazoval negativní chování k nekatolíkům a snahy o jejich násilnou konverzi. Za necelý rok však již došlo k vyhlášení tolerančního patentu.

Dříve než pojednáme o vyhlášení náboženské tolerance, vraťme se stručně k problematice počínajícího sektářství. Tématu náboženských skupin, které se odvrátily od katolické církve a pro něž se v historiografii zažil termín blouznivci či sektáři, byla ve starší české historiografii věnována výrazná pozornost. Mnoho mladých současných badatelů, mezi nimi především Zdeněk R. Nešpor, navázalo na studium této problematiky. Tito současní historikové se snaží pomocí rozboru edic listářů,[137] díky úřední korespondenci, doplněné o sborníky lidové teologie nabídnout

[134] Ašsko jako bývalé zahraniční léno bylo přičleněno do habsburské monarchie v roce 1775. 10. března 1775 vydala Marie Terezie temperament, jenž potvrzoval luteránům žijícím na tomto území svobodu jejich vyznání.

[135] Na pravou míru uvedl často chybně udávané okolnosti vyhlášení « zlatého » patentu Rudolf ZUBER, Původci nepokojů na Valašsku v roce 1777, in : *VVM* 38, 1986, s. 164.

[136] Šel přitom tak daleko, že dovolil prozatím v kostele zpívat protestantské duchovní písně z kacířského kancionálu. *Studnice života*. Stloukal, 1931, s. 626.

[137] Jedná se především o edice K.V.Adámka, V. Shulze, J. V. Šimáka či texty z pozůstalosti A. Rezka.

revidovanou interpretaci náboženské ideologie těchto skupin. Domnívám se, že není nutné tyto nedávno publikované dlouze komentovat. Zabíhání do přílišných detailů nenachází opodstatnění už jen proto, že podobný fenomén rozmnožení sektářských skupin ve Francii před vyhlášením náboženské tolerance nenastal.

Jednotlivé blouznivecké skupiny se od sebe poměrně dost odlišovaly svou křesťanskou morálkou i interpretací Písma. Jednou z jejich společných charakteristik byla kritika katolické církve a vůle po svobodném vyznání své vlastní víry. V tom prakticky navazovaly na starší tradici nekatolíků. Podle závěrů Zdeňka Nešpora, který se tímto shoduje s Františkem Kutnarem,[138] byli tito sektáři jakousi třetí nezávislou stranou. Měli svou náboženskou situaci vyvinutou negativně vůči katolíkům i protestantům. Vyznávali vlastně negativní teologii a zpochybňovali institucionalizovanou církevní organizaci.[139] Tyto Nešporovy závěry se však vztahují především na toleranční sektáře po roce 1781. V tomto ohledu lze s autorem do značné míry souhlasit, když tvrdí, že v tolerančním sektářství nacházíme první počátky systematického zamítaní církve jako instituce, problém, který bude charakterizovat následující 19. století až do úplné sekularizace společnosti. Předtoleranční nekatolíci v rámci nejrůznějších skupin spíše hledali co nejjednodušší spojení s Kristem a praktické křesťanství. V tomto ohlednu ostatně navazovali na starší pietistickou tradici. Teprve až s vyhlášením tolerovaných konfesí došlo, jak uvádí Nešpor k vyhranění náboženských identit a zjevení prvních zjevných sektářů v pardubickém a královéhradeckém kraji.[140]

Otázkou zůstává, proč podobně jako francouzští protestanti nespojili čeští nekatolíci své síly a nepokusili se o vytvoření institucionalizované církve, která by jim umožnila snazší a pádnější agitaci u panovníka. O bariérách, které bránily českým a moravským evangelíkům v konstituování obdoby *církve pouště*, jsme již pohovořili na předchozích stranách. Přesto se domnívám, že je na místě položit si tuto otázku i pro závěr studovaného období, tím spíše, že také společnost habsburské říše začala procházet dosti zásadními změnami a to nejen v oblasti reforem katolické církve, ale především zažívala celkový společenský přerod „ducha doby".

Hlavní důvod se jeví značně prostým. Nekatolíci postrádali ve svých řadách jedince s nezbytným sociálně-intelektuálním zázemím pro organizaci a právně-filosoficky podpořenou argumentaci nutnou pro jednání. Historikové se ve svých pracích logicky zabývali a stále zabývají bezprostřední předehrou k vydání

[138] František KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu : trojí pohled na český obrozenský lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948, s. 186.

[139] Z.R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 77n. V první polovině osmdesátých let tato víra spočívala hlavně v odmítání Trojičního dogmatu, stěžejní místo přitom bylo ponecháno Duchu svatému s jehož pomocí přicházelo jejich „pomazání".

[140] Jednalo se o tzv. deisty neboť věřili jen v jedinečného Boha a popírali Trojici. Zanedlouho přibili izraelité ze Žíželic. Ti považovali Nový zákon za výmysl a ctili některá židovská náboženská přikázání.

tolerančního patentu. Domnívám se, že je ovšem stejně relevantní tázat se po faktorech, které limitovaly zásahy zdola, ze strany samotných protagonistů. Badatelům bohužel v tomto ohledu chybí prameny, které by umožnily blíže analyzovat strukturálních příčiny. Argumentace velmi omezeného počtu věřících sama o sobě přitom jasně nedostačuje.[141] Nejde nám o nějaký převratný závěr v této otázce, ale o pokus též více zohlednit problematiku sociálního složení českých evangelíků. Kromě srovnání s Francií se opět nabízí komparace s Horními Uhrami. Příslušníkům uherských protestantských šlechtických rodů byla od sedmdesátých let 17. století odepřena možnost podílu na politické vládě v zemi. Pokud se však místní magnáti nebouřili proti panovníkovi, směli si ponechat svá panství a vyznávat svobodně, byť v soukromí svou víru.Velká část německy hovořících uherských luteránů tvořila pak v 18. století nedílnou součást obchodního i úřednického městského patriciátu.[142] Nekatolíci v Uhrách tvořili asi 20%, tedy stále početnou menšinu v zemi. Přitom protestantská městská elita v tehdejším Prešpurku, Košicích či Bardějově skutečně požívala poměrně velkého respektu a relativní tolerance.[143] V Uhrách byť omezeně fungovali protestantští kněží i superintendanti. Luteráni i kalvinisti měli taktéž své učitele. Situace na venkově byla poněkud odlišná, přítomnost reformovaných intelektuálů ve městech však zdá se byla dostatečná na to, aby vyvíjela na vídeňský dvůr systematický tlak dožadující se zrovnoprávnění katolického a protestantského náboženství. Tyto sloučené faktory pak zjednodušeně řečeno vyústily v žádost, kterou 22. ledna 1781 adresoval císaři právní zástupce uherských evangelíků ve Vídni, Samuel Nagy, který poprvé obhajoval zájmy uherských nekatolíků již v roce 1765. Uherský superintendant tehdy předložil Josefu II. podrobný historicko-právní rozklad o právech uherských evangelíků a žádal jej o jejich obnovení.[144] Čeští

[141] V roce 1787 se ve Francii přihlásilo k protestantské víře mezi 600 až 700 000 obyvatel. Z toho 200 000 tvořili alsaští luteráni. Jednalo se tedy o 3 procenta celkového počtu obyvatel tehdejší Francie. Pokud bychom odečetli ony luterány, bylo by procento ještě nižší. K jedné ze dvou tolerovaných konfesí se v letech 1781-83 přihlásilo přibližně 80 000 obyvatel Čech a Moravy. V celkovém počtu odhadovaných 4 milionů tehdejších obyvatel, to tedy znamenalo 2 procenta obyvatelstva. Jakkoli přemrštěné byly Winterova teze a odhad, že skutečný počet reformovaných tvořil sedminu tehdejší populace, je vysoce pravděpodobné, že část tajných nekatolíků se skutečně ke své víře předků nepřihlásila, neboť jim nevyhovovala ani jedna z tolerovaných konfesí.

[142] Mezi současnými badateli studující tuto otázku především Eva KOWALSKÁ, *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí :Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*, Bratislava 2001. či Árpád Tóth např. Gábor CZOCH – Aranka KOCSIS – Árpád TÓTH, *Kapitoly z dejín Bratislavy*, Bratislava 2006.

[143] Na základě tzv. *Resolutio Carolina* bylo z popudu uherského krále Karola III. vydáno v roce 1731 nařízení, které upravovalo náboženské poměry v Uhrách. Státně uznávaným náboženstvím bylo vyhlášeno katolictví, protestantům bylo povoleno svobodně vykonávat svou víru pouze v tzv. artikulárních místech, odkud se nesměli vzdálit bez povolení lokálních katolických kněží. V otázce křtů podléhali nekatolíci dozoru katolických farářů a v otázce sňatků římskokatolickým sudům. Byla zásadně zakázána apostasie neboli opětovné odpadnutí od katolické víry. *Resolutio Carolina* bylo roku 1734 pozměněno a definitivně zrušeno tolerančním patentem Josefa II.

[144] 29. dubna 1781 se k císaři dostavili i další zástupci uherských protestantů a předložili mu

nekatolíci nedisponovali podobným politickým precedentem, respektive, jejich území nebylo ohrožováno osmanskými útoky, které by dynastii vedly k opatrnějšímu rekatolizačnímu postupu. Důležitou roli hrál ovšem také fakt, že evangelíci v českých zemích netvořili podobně silný a vlivný městský aparát.[145] To se ostatně potvrdilo po vyhlášení tolerance. Toleranční městské evangelické sbory vznikly v Čechách pouze v Praze, Lysé nad Labem a Humpolci, na Moravě pak v Brně, Novém Městě na Moravě a ve Vsetíně. Kromě Prahy a Brna se k tolerovaným konfesím přihlásili obyvatelé spíše menších poddanských měst, svým charakterem bližší městečkům.[146]

Další důležitá příčina chybějící organizované agitace zdola spočívala v duchovní a konfesijní nejednotě českých nekatolíků. Mnozí z nich se sice stále považovali za potomky bratří, celkově však ve své víře nebyli sjednoceni. Nemohli tudíž jako francouzští kalvinisti vystoupit jednotně a hlásit se k jasně stanovenému, kodifikovanému vyznání víry. To nijak nevylučovalo existenci vzájemných kontaktů na lokální i zemské úrovni. Akatolíci však neměli jednotnou konfesijní identitu ani nezbytnou duchovní autoritu či vůdce, na jehož učení a ohlas by se společně odvolávali. Dogmaticky nesjednocení evangelíci nemohli také argumentovat existencí sesterské církve jako tomu bylo u Holandska či Švýcarska v případě francouzských kalvinistů.[147]

Tento stav se velmi rychle odrazil v praxi, když se v nekatolických vesnicích začali od konce čtyřicátých letech 18. století objevovat evangeličtí lidoví vykladači Písma. Na základě vlastní četby vytvářeli náboženské přesvědčení širší lokální komunity tajných nekatolíků. Potřeba duchovního vedení a autorit existovala samozřejmě i v českém prostředí tajného protestantismu. Není tudíž překvapivé, že osoby, které z nejrůznějších důvodů zamítly emigraci do nekatolické ciziny, se v otázce víry potřebovaly obracet alespoň na jedince, jež považovaly za znalé Bible. Jejich znalosti však mohly být z věroučného pohledu pouze velmi omezené, především nebyly kanalizovány žádnou teologickou vzdělávací institucí či poradním sborem. To jim na jednu stranu umožňovalo jakýsi nadkonfesijní toleranční postoj k jiným vyznáním, zároveň to však vedlo k vlastní teologické nevyhraněnosti, názorové různosti a namnoze i k sektářskému sebevymezování na základě danou komunitou diktovaného důsledného zachovávání biblické morálky.[148] Jak dále míní Nešpor, šlo především o jakési „glosování“ učené teologie a nikoli o ucelené lidové

podobné žádosti týkající se zejména evangelických škol a jejich církevní autonomie vůči státu. E. KOWALSKÁ, *Evanjelické a. v. spoločenstvo,* s. 58n.

[145] Otázkou společenské emancipace protestantských měšťanů v rámci nově vyhlášených církví se pro moravské městské prostředí momentálně zabývá Sixtus Bolom-Kottari.

[146] *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, V, s. 219.

[147] Neznamenalo to ovšem, že by nekatolíci v tomto období nehledali pomoc u mocných ochránců. Například tři sta tajných nekatolíků z Chrudimska z poloviny sedmdesátých let písemně žádalo pruského krále o zajištění náboženské svobody.

[148] Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve,* s. 21.

nekatolické učení. V praxi to znamenalo, že se tito písmáci orientovali především na praktickou stránku náboženského života, tedy na etiku, mezilidské vztahy a také náboženský rituál, zatímco k teologickým otázkám se vyjadřovali jen pokud se tím kriticky vymezovali vůči katolické církvi.[149]

Konečné rozhodnutí o částečné toleranci však bylo jasným mocenským počinem shora.[150] Sama katolická církev zažila v posledních letech vlády Marie Terezie hlubokou kritiku. Více než dvě stě let po tridentském koncilu bylo zřejmé, že dosavadní model vyžaduje změny. Převládala dvojkolejnost bohoslužby, propast mezi klérem a laiky se zvětšovala. Požadavky na reformu liturgie se ozývaly i z nejvyšších církevních kruhů. K představě jakési „tiché tolerance" se konečně začala přiklánět i Marie Terezie.[151] Na příkladu valašského povstání se opět přesvědčila, že nekatolíci se své víry nechtějí vzdát. Spása její duše zůstala nicméně neohrožena. V době jejího skonu bylo vyznávání jiné než katolické víry stále ještě oficiálně zločinem proti státu.

Celá řada spontánních žádostí ze všech habsburských zemí i společenských vrstev o povolení nekatolických obřadů se vynořila o pouhý měsíc později, když 31. prosince 1780 novopečený císař Josef II. zrušil náboženské komise a činnost katolických misionářů. Tato iniciativa císaře poněkud zaskočila, ba přímo znepokojila, tím spíš, že na ní měli jako obvykle velký podíl Uhři. Z toho důvodu se například žádost nosislavských evangelíků vrátila svým autorům roztržená z moci úřední.[152] Přičemž některé konzervativní úřady v českých zemích nadále postupovaly protireformačně. Dokonce velcí zastánci tolerance, státní kancléř Kounic či budoucí královéhradecký biskup Hay se začali obávat nepředvídatelných důsledků širších svobod. Velkým odpůrcem změny v duchovním vývoji království zůstal především pražský arcibiskup Příchovský. V Praze tak ještě 16. ledna 1781 došlo k zatčení a vyšetřování několika „husitů", kteří rozprodávali mezi souvěrci evangelické knihy, přivážené ze Saska.

Císař nicméně koncem ledna pověřil česko-rakouskou dvorskou kancelář a státní radu, aby začaly jednat o možnosti vyhlášení tolerance. Dvorská kancelář,

[149] Tamtéž.

[150] Přes svou nepochybnou autonomii se dějiny nekatolíků v Čechách prakticky kontinuálně překrývaly a do značné míry odvíjely od osobního postoje rakouských V případě osobnosti Josefa II. platí toto tvrzení dvojnásobně.

[151] Císařovna v listopadu 1777 doporučila sice úřadům příslušným přísný postup proti nekatolíkům, kteří by rušili veřejný pořádek, zároveň však ustanovila, aby tiší náboženští pobloudilci nebyli trestáni, jen svěřeni do lepší duchovenské péče. Mělo být tedy přihlíženo, pokud by se nekatolíci shromažďovali v tichosti ke svým pobožnostem ve své rodině. Ovšem cizí a přespolní se neměli pobožností zúčastnit. Vydala také rozkaz o zrušení zpovědních cedulek. František BEDNÁŘ – Ferdinand HREJSA, *Toleranční patent, jeho vznik a vývoj,* Praha 1931, s. 56.

[152] Milena ŠIMSOVÁ, Prosetínské události – jeden z problémů vydání tolerančního patentu, in : *Problém tolerance*, s. 114-126.

spíše konservativně založená se k otázce stavěla spíše odmítavě. Naopak státní rada se klonila k osvícenským názorům kancléře Kounice či k jejímu ministru, svobodnému pánu Jindřichu Kajetánovi, hraběti Blümegen. Také mnozí moravští šlechtici veřejně odsuzovali metodu pobělohorského útisku, byli mezi nimi svobodní zednáři, kteří kritizovali násilí ve věcech svědomí. V březnu 1781 císař zakázal, aby nikdo nebyl pro víru násilně přesídlen, v květnu pak nechal zastavit vyhledávání kacířských knih. Konečně, 16. června 1781 nechal svým nejvyšším rozhodnutím zrušit dosavadní náboženské patenty. Nadále neměl být v habsburských državách činěn rozdíl mezi katolíky a protestanty. To bylo již jasné, že se připravuje něco většího než jen povolení soukromého vykonávání náboženství (*privatissimum religionis exercitium*).[153] V květnu 1781 dochází k odvážnému spojení olešnických a nosislavských nekatolíků pod vedením Řehoře Jakubce s uherskými reformovanými z Miškovce, kteří se spolupodíleli na další písemné žádosti adresované císaři. Josef II. tuto žádost vlídně přijal. Konečně dne 13. října 1781 prohlásil panovnickým reskriptem za oficiálně povolená náboženství augšpurské, helvetské a řeckopravoslavné vyznání. Osobám hlásícím se k těmto konfesím byly povoleny soukromé bohoslužby, veřejný výkon víry byl umožněn nadále pouze katolíkům. Příslušníkům povolených konfesí ovšem nesměla nadále být upírána žádná úřednická či důstojnická hodnost, právo na živnost, vzdělání a majetek. Došlo tak k zrovnoprávnění nekatolíků s katolíky na veřejně-občanské rovině. Přetrvávala nadále určitá omezení v otázkách liturgie, sborům, které jsou schopny shromáždit ve svém okolí 100 rodin byla nicméně povolena stavba modliteben a škol.

Důsledkům a především zmatkům, které císařovo rozhodnutí vyvolalo v českých zemích byla a nadále je věnovaná značná pozornost v české i zahraniční historiografii.[154] Nejostřejší debata proběhla v posledních letech pravděpodobně na stranách časopisu *Studia historica et Comeniana*, kde došlo k výměně názorů mezi Evou Melmukovou,[155] jež se zjednodušeně řečeno přiklání k interpretace Eduarda Wintera a Zdeňkem Nešporem,[156] který tuto interpretaci zamítá. Pravdou zůstává, že zatímco moravské gubernium rozhodlo o publikování a rozmnožení císařského reskriptu v němčině i v češtině již na druhý den po jeho obdržení (26. respektive

[153]Poslední dva odstavce F. BEDNÁŘ – F. HREJSA: *Toleranční patent*, s. 58.

[154]Například Eva KOWALSKÁ, Problémy s konfesijnou identitou českých protestantov po roku 1781, In: Čeští nekatolíci v 18. století, Ústí nad Labem 2007, s. 364-381.

[155]Například Eva MELMUKOVÁ, Toleranční patent Josefa II. z roku 1781 a jeho publikace v Čechách a na Moravě, in: *Studia historica et Comeniana* 35, 2005, 73-74, s. 253-260 či Martina Vítková, Rodinné a vesnické soužití v tolerančnní době na příkladu Horních Dubenek a okolí, in: O. MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských*, s. 146-159 a mnozí další. U příležitosti 200. výročí vydání tolerančního patentu vyšla řada zahraničních sborníků P. F BARTON (Hg.), *Im Lichte der Toleranz.Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift*, I-II, Wien 1981.

[156]Zdeněk R. NEŠPOR, Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace in: *Studia historica et Comeniana* 35, 2005, 73-74 s. 239-252.

27. října 1781), české gubernium oproti tomu s publikováním dva týdny váhalo a nakonec jej vydalo jen německy (17. respektive 30. října 1781). Opatřit se některý z oficiálních výtisků navíc nebylo nijak snadné, což způsobilo mnoho falešných interpretací patentu.[157]

Po těchto počátečních zmatcích a liknavosti následovaly další komplikace ve věci tolerančních přihlášek. Mnoho nekatolíků se jak známo toužilo navrátit k víře předků, jakkoliv byly jejich představy o ní zkreslené. Když se české gubernium na základě zpráv farářů dožadovalo ve Vídni, zda mají být tolerováni i „husité“, dostalo se jí odpovědi, že je třeba je zaregistrovat jako luterány pokud se jinak chovají loajálně. Ti jež se chtěli přihlásit museli skutečně překonat mnoho byrokratických a psychologických překážek, smířit se s nevýstavností svých modliteben a zejména s častou averzí svého katolického okolí. Mnozí katolíci se snažili rušit evangelické bohoslužby, bránit pohřbům na katolických hřbitovech a křtům. V rámci zemí Koruny české tak nepřekročil celkový počet nekatolíků hranici 80 000 věřících (zhruba 2%) z čehož se dvě třetiny hlásily k helvetskému a zbytek k augšpurskému vyznání víry. Z vizitačních zpráv královéhradeckého biskupa vyplývá, že v Chrudimském kraji, kde po roce 1781 vzniklo nejvíce tolerančních sborů, nedosáhl počet nekatolíků ani 10% všeho obyvatelstva.[158]

Problémy s prosazováním patentu v praxi a konfesijní spory věřících ovšem již nespadají do záběru této práce. V poslední kapitole této práce se nicméně ještě podrobněji vrátíme k problematice posledních let před vyhlášením náboženské tolerance a pokusíme se o komparativní zhodnocení vlivu osvícenství na osudy obou sledovaných protestantských komunit.

[157] E. MELMUKOVÁ, *Patent*, s. 84 Dále Táž, *Přihlášky k evangelickým církvím na základě povolení tolerančního patentu v letech 1781-1782*, I.-VIII., Praha 1995.

[158] Obě relace o církevních vizitací v Chrudimském a Čáslavském kraji přeložil a vydal V. Řezníček v Hradci Králové v letech 1903-1904.

Část II.

Mezi obranou a rezistencí – praxe uchování náboženské jinakosti

4. Tajná shromáždění

Tato a následující dvě kapitoly si nenárokují poskytnout vyčerpávající obraz všech způsobů resistence tajných protestantů ve sledovaných oblastech. Jde o pokus vylíčit tři privilegované domény duchovního a praktického odporu pronásledovaných komunit, jež vyplynuly z rozboru dochovaných pramenů jako nejfrekventovanější a nejzásadnější. Všeobecný kontext a některé zásadní aspekty náboženského vývoje ve sledovaném období byly již popsány v předchozím oddílu této práce. Bude na ně proto pravidelně odkazováno.

4.1. Hospodine, Bože můj k tobě se utíkám (Ž 7)

První měsíce po revokaci ediktu nantského panoval v celé Francii a též v Horním Languedoku dozvuk dragonád a hromadných vynucených konverzí. Většina konvertitů se ze strachu z pronásledování uchýlila k vnější náboženské konformitě. Své obrácení veřejně prokazovali tím, že docházeli na katolickou mši a posílali své dětí na hodiny katechismu k místním farářům. Věrnost víře předků byla udržována jen v tichosti a soukromí domovů, skrze domácí kult. Z roku 1687 máme dochovány již prameny dokumentující obnovu kolektivního náboženského kultu v Horním Languedoku, který přesahoval rámec domácích pobožností. Pastor Sers z obce Labessonier musel emigrovat již počátkem listopadu 1685 do Švýcarska, tak jak to určoval edikt z Fontainebleau. Jeho manželka opětovně odmítla konvertovat a nakonec se uchýlila i se svými sedmi dětmi do odlehlého dvorce v osadě de la Trivalle. Dva z pastorových synů, Samuel a Jacques Sers začali během roku 1686 až do počátku roku 1687 na usedlosti organizovat tajné pobožnosti.[1] V tichosti praktikovali svou víru a shromažďovali se k modlitbám společně s věřícími z okolí. Jejich počínání bylo nakonec vyzrazeno. Oba bratři se nejprve po nějakou dobu schovávali v okolních lesích, ale když byla uvězněna jejich matka, dobrovolně se vzdali a 9. března 1687 byli také zatčeni. Během výslechu se oba bratři ke svému

[1] Archives Déartementale du Tarn (Dále ADT), Fond B - Soudní záležitosti (Cours et Juridiction), Sénéchaussé de Castres, procédures criminelle contre des protestants, B 241- Protocol de Samuel Sers du 19 mars 1687. Mezi příslušníky rodina Sersů z Labesonnié bylo také mnoho notářů. Viz. ADH, C 420 - l'année1737 Plainters contre les notaires des environs de Castres.

provinění doznali, navíc prohlásili, že se své víry za nic na světě nezřeknou.[2] Bohužel se v archivu nepodařilo najít vynesený rozsudek. Je však možné předpokládat, že trest byl přiměřený opovážlivým výrokům obžalovaných.

Po tři dny, od 7. do 10. srpna 1688 se konalo několik shromáždění na dvou místech v okolí městečka Calmont. Dvě stovky věřících se první den sešly v pravé poledne na místě zvaném Bois de Triscat. Účastníci schůzky se společně modlili, zpívali žalmy a vzájemně se posilovali ve svém těžkém údělu.[3] Konání tak početného srocení věřících během dne, dokonce v pravé poledne bylo pro počáteční období obnovy zcela výjimečný a překvapivě odvážný jev. Druhý den se shromáždění opakovalo navečer. Bylo svoláno předem domluveným signálem, zapálenou pochodní na kopci nad městem. Druhého dne však byli věřící v Triscatském lesíku vyrušeni příchodem katolického kněze a misionáře Jeana Vidala, který se o shromáždění dozvěděl od místních katolíků. Pohoršený Vidal se obratem vrátil do města a udal provinilce městské radě. Ve svém svědectví uvedl, že se novokonvertitům snažil domluvit a pohrozil jim královskými výnosy, načež se mu dostalo velmi bojovné odpovědi: „*Ils lui respondirent qu'ils voulaient chanter des psaumes quand [même si]ils sauraient d'estre pendus et n'ayant pas la force en main, il [Vidal] fut obligé de se retirer et entendit comme ils continuèrent chanter.*“[4] Potřeba věřících duchovně čelit náboženskému útlaku zkrátka záhy převýšila strach z možné perzekuce. Organizátorům tajných shromáždění přitom hrozil trest oběšení a jejich rodině konfiskace majetku. Již během roku 1688 byli však v Horním Languedoku zadrženi a souzeni první laičtí kazatelé. Jednalo se například o Daniela Pradalier z Castres. Ve svém doznání tvrdil, že měl: „*don de consolation par le Saint Esprit d'exhorter et de prêcher aux fidèles l'esprit de la révolte à quoi, il s'est appliqué autant qu' il lui a été possible depuis le mois d'octobre dernier jusqu'à présent qu'il a été arrêté en faisant les mêmes fonctions de prédicant.*“ [5] Další pastor byl zadržen ve vsi Cabrol v diecézi Albi, dále pastor z Amiatte, dva další z Cabrarède, Roquecourbe, Pont de Larn, Vabre, Éspérausse a nakonec dva z Lacaune.[6]

Prakticky všechna shromáždění v Horním i Dolním Languedoku se až do potlačení camisardského povstání a konání první obnovené synody v roce 1715 konaly výhradně v noci. Zmenšovalo se tak nebezpečí náhlého objevení a přepadení tajných schůzek. V noci se snadněji zakrývaly stopy vedoucí ke skrýším, které

[2] „*Il déclara qu'il est prèt à verser son sang pour le service du roi, mais ne saurait quitter une religion qui lui a été apprise par son père, dans laquelle, il veut vivre et mourir*“. ADT, B 241- Výpovědní protokol Samuela Serse z 19.3.1687.

[3] ADH, Fond C - Provinční správa languedocké intendatury, C 168- procès verbal contre les assemblées illicites des Nouveaux convertis du consulat de Calmont, diverses procédure aout 1688.

[4] ADH, C 168 - výpověď kněze Gabriela Vidala (farnost la Platé de Castres), z 20. 8.1688.

[5] ADH, C 167 - Pieces sur l'arrestation dudit Pradalier, prédicant.

[6] ADH, C 167- Procès relatifs à l'arrêstation des ministres clandestins dans le diocèse de Castres, Lavaure, Albi et Lacaune avec les amendes affligées aux dites communautés.

většinou sloužily kultu nejen jednou, ale opakovaně. Také shromáždění z 9. srpna 1686 se konalo mezi 11. a 12. hodinou noční v místě zvaném Coste Pelegrine, což bylo návrší nad městečkem Calmont. Dle pozdějších výpovědí svědků tam tehdy dorazilo kolem 300 lidí, „*dont la plupart étaient armés d'épés, pistolets ou fuzils.*“[7] Účastníci zřejmě dobře tušili, že se jim zbraně budou hodit, noční setkání bylo totiž přepadeno několika vojáky na koních, kteří protestanty rozehnali za výstřelů z pušek. Většina účastníků se schovala v přilehlých vinicích, ovšem sám organizátor shromáždění, jistý Cazalbon byl vážně zraněn a později, spolu s několika dalšími vyslýchán hrdelním soudem. Většina zajatých a vyslýchaných účastníků shromáždění byli místní tkalci. Intendant Basville udělil městské radě města Calmont exemplární pokutu, neboť shromáždění se zúčastnili také někteří protestantští konzulové městečka, kteří dosud nebyli zbaveni svého úřadu. Nově jmenovaným vyšetřovatelům budoucích nepokojů byly naopak schváleny zvláštní prémie.[8]

V chladné noci na 14. února 1689 se v místě zvaném Berlats v městském konzulátu Castelnau de Brassac shromáždili „*plusieurs noveaux convertis mal intentionnés et rebelants aux ordres du roi et faisoient des assemblées de nuit.*“ [9] Záznam o rebelujících protestantech je ovšem nutné brát s rezervou. Jednalo se o zcela formální a rutinní formulku v soudním zápisu, která měla zdůraznit troufalost novokatolíků, kteří se odvážili vystoupit proti výnosům svého krále. I přes opakované výhružky místních městských soudů se hromadila svědectví o dalších hromadných pobožnostech. Rok 1689 se ve světle pramenů jeví skutečně jako velmi bohatý na opakovaná, převážně noční, stále početnější shromáždění v oblasti širokého okolí měst Castres, La Caune a Lacrouzette.[10] Tato shromáždění se nejčastěji konala mimo vesnice, pod širým nebem, v lesích, roklích a skaliskách, občas na odlehlých pozemcích nájemných zemědělských dvorců, tzv. *métairies.* Méně častěji se novokatolíci odvážili shromáždit se přímo uvnitř vsi či městečka. Pokud k tomu přeci jen došlo, jednalo se o schůzky konané přímo v bývalém protestantském chrámu či v jeho blízkosti. K takovým shromážděním docházelo především v lokalitách, kde protestanti tvořili před revokací převážnou většinu obyvatel vesnice. Pokud byla osada položena na odlehlejším místě, věřící se stali ještě více troufalí a odhodlaní. V noci na 31. března 1689 se údajně sešlo několik set novokatolíků ke kázání na návrší nad kostelem osady Saint-Jean-del-Freche, na území fary Lacase, necelých 20 kilometrů severozápadně od Lacaune. Po kázání následovalo čtení z Bible a zpívání

[7] Tamtéž.

[8] Mezi povolanými osobami k důkladnému vyšetřování byl i sám hrdelní soudce (sénéchal) z Castres, subdelegát intendanta Basvilla, Mathieu Barbara (1644-1719).

[9] ADH, C 169- Procès criminel de l'assemblée illicite tennue à Castelnau de Brassac.

[10] Početné schůzky se konaly zejména na území Dolního Languedoku, méně vzdáleného od švýcarké hranice. K tomu období především Charles BOST *Les prédicants des Cévennes et du Bas Languedoc,1684-1700,* 2. vol., Montpellier (réed.) 2002.

žalmů. Schůzku zřejmě vedl laik, jistý Corbière la Picardié z Lacrouzette. Svědkové každopádně nezmínili pastorovu přítomnost.[11] Shromáždění „rebelů“ trvalo až do rozbřesku, kdy jej vyrušili místní katolíci. Přítomní věřící se ovšem nenechali nijak odradit a v následujících dnech se konaly četné schůzky také v sousedním městečku Lacrouzette, Vianne a též v Berlatsu. 1. dubna však subdelegát intendanta z Castres, Josef Barbara, zaslal do Lacaze městskou stráž, která schůzku přepadla. Na místě bylo usmrceno 12 lidí a mnoho osob bylo vážně zraněno.[12] Z výslechu svědků se dozvídáme, že shromáždění se zúčastnilo 1200 osob včetně mnoha dětí. Takto vysoké číslo počtu přítomných nás přirozeně vede k pochybnostem o věrohodnosti jednotlivých výpovědí. Je pochopitelné, že nekatolíci měli zájem záměrně zveličovat počty svých řad, aby tak ukázali svou sílu a docílili touto cestou králova „obměkčení.“ Z výslechů 15 různých osob nicméně vyplývá, že přítomní novokatolíci pocházeli z velmi širokého perimetru okolí města Lacaune, celkem z 8 různých vesnic[13] a několika samostatných statků. Účastníci přicházeli i z několikakilometrové vzdálenosti, aby se mohli přidat ke shromáždění, kde byla pravděpodobně vysluhována večeře Páně. Uvedený počet nemusel být tudíž až tak přemrštěn.

Nejen schůzka v La Caze, ale mnohá další ranná shromáždění skončila takto tragicky, násilně potlačena v krvi. Není proto divu, že ve snaze nepřivolávat další vlnu perzekucí se reformovaní po jistou dobu uchýlili k déle trvající nečinnosti. Absenci pramenů lze však vysvětlit i mnohem pragmatičtěji, vojáci languedockých pluků byli v té době převeleni na bojiště na severní hranici království v rámci bojů v Nizozemí během devítileté války. Chyběly tudíž nutné posily, které by systematicky prohledávaly languedocký členitý terén a pátraly v něm po tajných kalvinistech. Kdykoli bude Francie ve válečném konfliktu, reformovaní se budou cítit bezpečněji než v období míru. Budou se mnohdy snažit, i když neúspěšně využít příležitosti dočasného zaneprázdnění dvora a získat spojenectví protestantských sousedů.[14] Jisté je, že touha společných modliteb a nutnost kolektivně čelit

[11] ADH, C 169- Protokol výslechu Isaaca Boulade, tkalce z Caurelié z 1. 4. 1689. Svědek uvedl, že se shůzky zúčastnilo 1500 až 1600 osob. Nebyl prý přítomen ani pastor ani jeho pomocník, jen vesničané a řemeslníci. Dle Boulada nebyl nikdo ozbrojen. Ve svém výslechu dále uvel přítomnost mladé dívky oblečené jako anděl. Blíže v kapitole *9.1 Andělé, proroci a svaté vojsko*, s 367.

[12] ADH, C 169- Protokol záznamu soudce M. Barbary, soudce z Castres : „*L'Assemblée fut composée d' environs de douze cens personnes, douze tués et quantité de blessés, qui de mesmes comme les autres avoient pris la fuite n'aynat pu estre arreté - Abel Cuvalle du lieu de Cujac, terre de Vabre, Anne Crous du masage du Pouloye, qui s'est blessé au genou et a la teste, Margueritte Durand, femme d'Isaac Vieu, laboureur terre de Casstelnau, aussi blessé au bras gauche, Jeanne Carajon, veuve de Daniel Benasech de Rotagal, terre d'Esperraussens, Anne Calaries, veuve d'Henri Fevraud, tisserand du Rimal, terre de Ferreiers, etc.*“

[13] Jmenovitě se jednalo o obce Ferrieres, Vabre, Montredon-Labesonnié, Bez, Castelnau-de-Braasac, Berlats (Burlats), Éspérrausse, Lacrouzette.

[14] Joseph DEDIEU, *Le rôle politique des protestants français*, Paris 1920, s. 23n.

nepřízni osudu je vždy přivedla zpět dohromady. Z podzimu roku 1695 se nám opět dochovala svědectví o kultu v *désert*. Tři dny po sobě, od 25. do 28. října 1695 se konala shromáždění přibližně dvou stovek osob na okraji lesa v blízkosti osady Rec de Brezet. Tentokrát se jí zúčastnil pastor a jeho pomocník (*proposant*).[15] Svědkové však tvrdili, že neznali knězovo jméno. Přítomné osoby byly z okolí městečka Lacaune. Jako již dříve došlo na shromáždění ke kázání, zpívání žalmů a čtení z Bible. Věřící byli dále napomenuti přítomným kazatelem, aby se již více neúčastnili katolických mší, jakkoli jsou k tomu od kněží nuceni a nezpronevěřovali se tak své víře.[16] Napomenutí proběhlo na kolenou „*après une prière, le proposant les fit mettre à genoux et leur fit une remontrance et leur déclara qu'ils les remettait dans leur ancienne profession de la R[éligion] P[rétendue]R[éformée].*“ [17] Tímto symbolickým gestem byly jakoby smyty hříchy věřících, které jejich strach přiměl k sebezapření a „obcování s katolíky.“ Kazatel poté vyzval přítomné k poslušnosti vůči jejich králi, tak jak to stanovoval tradiční postoj reformované církve, pevně ukotvený již národními synodami v průběhu 17. století. Poté se jeden z přítomných ujal výběru almužny pro chudé.

Tento scénář shromáždění naznačuje obnovu praxe, která byla běžná v původních konzistořích. Zároveň také proběhla sbírka na zaopatření pastora. Podle svědků byl starý přibližně 45 let, měl malou paruku, nevypadal celkově příliš zdravě a pocházel stejně jako jeho žák „*du côté de Nismes.*“ Svědkové nicméně zapírali a tvrdili do jednoho, že neznali kazatelovo jméno. Díky pramenům z oblasti Dolního Languedoku a dostupné literatuře se můžeme domnívat, že šlo s největší pravděpodobností o predikanta Corbièra přezdívaného la Picardié. O tomto muži nemáme bohužel dost podrobný materiál. Víme pouze, že se jeho jméno objevilo již v souvislosti se shromážděními v letech 1688-89. Tehdejší účastníci jej však označili pouze za „*habile homme qui précha et fit qelques exhortations*“ a uvedli, že pocházel z Lacrouzette.[18] Z jednoho svědectví se však dozvídáme velmi cenou informaci, dle které se dotyčný muž stal kazatelem, protože získal kněžské vysvěcení z rukou jistého Broussona.[19] Claudovi Broussonovi v té době zbývaly pouhé tři roky života. Připomeňme stručně, že Brousson byl významným právníkem, působícím v Toulouse a v Nîmes, který svůj život zasvětil obhajobě pronásledované reformované církve. V roce 1683 se ještě marně pokoušel zvrátit stupňující se restriktivní zákony proti kalvín-

[15] ADH, C 174a- Složka „Verbal et procédure par le juge criminel de Castres contre les religionnaires coupables des assemblées de religion tenues sur le territoire de Lacaune“.

[16] „*Une exhortation a été faite par celuy qui disait estre le ministre dans laquelle exhortation, il leur rapprocha d'avoir été à l'eglise et les exhorta a n'y plus retourner*“. Tamtéž.

[17] Tamtéž.

[18] ADH, C 169 - Protokol výslechu Etienna Mialle, tkalce z Caurelié, z 1.4. 1689.

[19] ADH, C 174a - Z protokolu Antoina Cabanela, obchodníka z Lacaune z 1. listopadu 1695 : „*Il n'était ministre que parce que le nommé Brousson lui avoit donné la main d'assossiation au ministere*“.

skému kultu a postavil se proti rušení a ničení reformovaných modliteben a kostelů v Languedoku. Po tomto svém konečném neúspěchu odešel do Ženevy a později do Lausanne. Odtud nepřetržitě pobízel uprchlé pastory, aby se i přes přísný zákaz vrátili do vlasti a pokusili o obnovu reformovaného kultu. Nakonec se do Francie v roce 1689 sám osobně vrátil a stal se tajným predikantem v obcích Dolního Languedoku. Jakkoli nemáme další důkazy, lze se domnívat, že Brousson skutečně sám ordinoval několik prvních potulných kazatelů, mezi nimiž byl nejspíš i Corbière. Pravděpodobně se jednalo o velmi improvizované, pololegální vysvěcení z pohledu ženevské akademie, které bylo ovšem vzhledem k zubožénému stavu zrušených sborů nezbytné a urgentní.

Zbývá dodat, že ani výše citované shromáždění z Rec de Brezet z října 1695 se nevymykalo obvyklé praxi. Konalo se večer, mezi osmou a devátou hodinou. Podle svědků byl během bohoslužby zpíván žalm *O pasteur d'Israel*. Bohužel opět neznáme vynesený rozsudek nad zajatými účastníky. Lze nicméně předpokládat, že udělený trest odpovídal obžalobě: „*au mépris des ordres du roi et des déffenses faites par les dites déclarations de sa Majesté et au mépris de son abjuration.*“ [20] Byť byla tato formule standardizovaná, jasně stanovovala závažný přestupek proti královským nařízením. Ani hrozba vězení, ztráty majetku či hrdla nicméně nezastavila stále častější schůzky věřících. V létě 1697, v samém srdci Montagne Noire se konalo několik početných shromáždění v nájemních statcích (*métairies*) ve Fargues, v Compelagardes, v blízkosti Calmontu a nakonec v lese Montagnol. Bylo vyneseno šest rozsudků k doživotním galejím a konfiskaci veškerého majetku, šestnáct dalších osob, jež se nepodařilo zadržet, bylo v nepřítomnosti (*en effigie*) odsouzeno k trestu veřejného exemplárního oběšení na náměstí ve Vabre.[21] Novokatolíci provinilých osad museli dále do pokladny intendantury zaplatit hromadné, velmi vysoké pokuty v rozmezí 400 až 1200 liber, proporcionálně podle počtu obyvatel.

Zvyšující se troufalost novokatolíků nečekala dlouho na odplatu. Shromáždění se stala hlavní příčinou zvýšené perzekuce pod vedením vrchního velitele Languedoku, generála de Broglie. Na jaře 1698 obsadilo jeho vojsko především Castres, jeho okolí a podhorské vesnice pohoří Montagne de la Caune. Od května se v domech místních reformovaných rodin usídlilo na několik týdnů pět vojenských posádek dragounů.[22] Zdejší protestanté jim museli zadarmo poskytovat nocleh a stravu a tiše snášet jejich hrubé jednání. Z rozkazu intendanta Basvilla museli dále každý den zaplatit veliteli posádky tři libry a 40 sol každému poručíkovi, atd. Přestože byl v říjnu 1697 podepsán mír v Rijswijku, Ludvík XIV. nepochyboval o tom, že jeho mocenští nepřátelé nebudou slepě tolerovat jeho nové ambice sloučit na své

[20] Tamtéž.

[21] ADH, C 176 - Condamnation à la pendaison en effigie sur la place publique deVabre de Nouveaux convertis rebelant du consulat de Calmont.

[22] V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, vol 1, s. 141.

hlavě francouzskou i španělskou korunu. Nebylo možno úspěšně se bránit proti vnějšímu nepříteli a zároveň nečinně tolerovat vnitřní nebezpečí. Zvýšené pronásledování protestantů v roce 1698, mělo odradit domácí zrádce, falešné novokatolíky, kteří by se v případě napadení Francie mohli přidat na stranu agresorů. Perzekuce a zastrašující akce se nakonec ukázaly jako účinné, tajná shromáždění na několik let prakticky mizí z fondu provinční správy languedocké intendantury. Od roku 1698 až do počátku války v Cévennách na přelomu let 1700-1701 se reformovaní scházeli jen k méně viditelnému domácímu kultu. Pokud jim to dovolovala nedostačující farní péče, protestanté se vyhýbali katolickým mším a jiným ceremoniím. K obnově hromadným pobožností s kázáními došlo opět až před vypuknutím camisardského povstání. Jak bylo již výše uvedeno, podnětem k novému elánu se staly prorocké vize prostých věřících, pod vlivem ústně šířených eschatologických vizí. K největší obnově schůzek tehdy došlo v Dolního Languedoku a ve Vivarais. V Horním Languedoku se pohybovaly jen drobné skupiny camisardských sympatizantů. Nebyly však s epicentrem povstání úzce propojeni.[23]

Ohlas revolty byl i v hornolanguedocké oblasti značný, převážně pozitivní, ovšem také negativní, a to nejen u katolických obyvatel. Jak bylo postupně zřejmé, že král povstalcům neustoupí a jednotliví vůdci se buď vzdávali nebo byli popraveni, mnoho věřících se opodstatněně začalo obávat možných dlouhodobých důsledků. Ve svých odhadech se nemýlili, po roce 1704 nastala další vlna represálií. Na hlavy protestantů navíc zároveň dopadla kritika kalvínských autorit a teologů žijících v emigraci. S nelibostí nesli, že se tito prorokové prohlásili božími posly a Bohem vyvolenými, kteří budou ušetřeni v soudný den. Tato kritika vyplývala z tradičního, oficiálního stanoviska kalvínské církve 17. století. Nejvyšší autority věřily, že nejlepší způsob, jak získat královu přízeň byla snaha trvale odvrátit jakékoli jeho pochybnosti o loajalitě reformovaných poddaných.[24] I v těžkých letech před revokací proto většina sborů a teologů prosazovala nenásilnou formu odporu proti králově netoleranci. Negativní soudy o povstalcích z řad exulantských autorů se dále týkaly dogmatického uvolnění ve víře camisardských proroků, kteří byli vnímáni jako fanatikové. Našlo se však i několik výjimek, například ženevský teolog Bénédict Pictet či kontroversní Pierre Jurieu.

Po porážce vzpoury camisardů byl stav *církve pouště* skutečně velmi ohromen. Svědčí o tom opět „hluchá místa“ v dochovaném pramenném souboru. Většina nejodhodlanějších vůdců protestantů se ocitla buď v definitivním exilu v zahraničí nebo na galérách, odkud prakticky nebylo cesty zpět.[25] Mnoho vesnic zažilo

[23]Několik povstalců se v průběhu léta 1703 objevilo v lesích v okolí obce Lacaze. Tamtéž.
[24]Solange DEYON, *Du loyalisme au refus,* s. 53.
[25]Několik velitelů camisardů uteklo v roce 1705 do Londýna. Přezdívalo se jim „French Prophets“. Více P. JOUTARD, *Camisards*, s. 78 či Hillel SCHWARTZ, *The French Prophets: The History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England*, Los Angeles 1980.

hromadné perzekuce. Největší ztrátou byli ovšem perzekuovaní predikanti, neboť již nebyli duchovní, kteří by vedli tajná shromáždění. Obyčejní věřící se příliš obávali nových represí a ztratili důvěru v proroky, jejichž předpovědi o brzkém vykoupení se neuskutečnily.

Právě potřeba uklidnění dočasné situace a návrat k původní ortodoxní praxi přivedla obnovitele *církve pouště*, Antoina Courta na myšlenku konání schůzky svých nejbližších spolupracovníků, která byla později označena jako první obnovená provinční synoda v Montèzes.[26] Od srpna 1715 tak postupně a úspěšně začalo znovuzrození *Eglise du désert*. Naprosto urgentní se ukázala potřeba zajistit věřícím nové duchovní, nezasažené „nákazou proroctví" a schopné vykonávat křty a vysluhovat večeři Páně. Predikanti Pierre Corteiz a Jacques Bonbonnoux byli proto vysláni do Ženevy, aby se dotázali váženého teologa a profesora Bénédicta Picteta, zda je možné, aby ve Francii kázali i neordinovaní kněží, jelikož všichni ordinovaní duchovní emigrovali či skončili na galérách.[27] Dostalo se jim formálního souhlasu, že v momentální situaci je dočasně přípustné, aby noví predikanti nejen kázali, ale také vysluhovali jednotlivé svátosti aniž by prošli vysvěcením skrze vkládání rukou. Povolení laického kázání a vysluhování večeře Páně znamenalo zásadní podporu pro přežití opuštěných sborů. Mohlo tak začít rekrutování prvních kazatelů. Pokud byli věřící dostatečně horliví a zároveň ochotni složit se na pevný plat pro svého duchovního, Court byl spolu se svými spolupracovníky odhodlán jim jej zajistit.

Během čtvrté synody v srpnu 1716 došlo k upřesnění formy nového kultu, tedy k ustanovení, kdy a jakým způsobem budou potulní kazatelé vést bohoslužby. Byť ve velké opatrnosti, mělo pravidelně docházet ke schůzkám věřících. Bohoslužba měla trvat hodinu, nanejvýš hodinu a půl z důvodu bezpečí. Kněz začne nejprve četbou desatera, po němž bude následovat vlastní kázání, čtení z bible s následnou katechezí. Jinými slovy, došlo k praktickému obnovení dřívější praxe sborů. Na konci setkání, měl být kult završen přijetím těla a krve Páně. Jediným pravým zdrojem víry mělo být pouze Písmo svaté, žádné ostatní vize neměly být připouštěny. Jelikož se hromadná shromáždění nemohla konat více než několikrát do roka, synoda určila věřícím povinnost tří každodenních modliteb v soukromí svých příbytků. Dále se měly dvě hodiny věnovat nedělnímu rozjímání. Zásadní důraz byl dále kladen na obnovu starších sborů. Tito se měli stát skutečnými dohlížiteli nad morálkou svých spolubratří a vést krátká shromáždění v nepřítomnosti pastorů. Měli být jakýmsi prostředním článkem mezi věřícími a kazateli a dbát o bezpečí svých sborů.[28]

Každá další synoda zdokonalovala a upřesňovala výše uvedená stanovení, za účasti stále většího počtu nových kazatelů. Nejprve pocházeli ze Cévennes či

[26]Další dva provinční synody se konaly v lednu a hned v březnu roku 1716.
[27]E. HUGUES, *Les synodes*, 1. vol, s. XXV.
[28]Tamtéž, s. XXVI.

z Vivarais, míst nejblíže jevišti camisardského povstání, postupně přicházeli za Courtem a Corteizem i kandidáti ze vzdálenějších míst, včetně Horního Languedoku.

V roce 1723 zemřel regent Filip Orleánský a mladý Ludvík XV. obnovil deklarací z 14. května 1724 ostrou protiprotestantskou legislativu svého děda. Nástup biskupa de Fleuryho na pozici králova prvního ministra v roce 1726 spustil skutečnou vlnu nových zatýkání a rozsudků. Nové události způsobily mezi languedockými novokatolíky velké ohromení, v první chvíli se dokonce objevily hlasy volající po nové vzpouře. V reakci na tento stav, svolal Antoine Court první národní synodu *církve pouště* ve Vivarais, kde se mu podařilo utišit tyto povstalecké hlasy. Především pak padlo rozhodnutí o jeho návratu do Lausanne, kde byl dán základ seminář pro nové kněze. Od roku 1726 se také opět objevovaly pravidelné případy tajných shromáždění ve fondu provinční správy intendantury, která se opět jako již dříve konala na místech málo dostupných pro vojsko, ale dobře známých mezi protestanty. Byl to především lesnatý terén, který protestantům poskytoval bezpečný úkryt. V roce 1726 se právě v lesích pohoří Lacaune konala četná shromáždění – ve Vianne, v lese v Montagnol a v lese Bois de la Salle.[29] Někteří účastníci shromáždění v lese Montagnol byli při zadržení ozbrojeni. Při výslechu uvedli, že zbraně hodlali použít pouze pokud by byli nuceni bránit život přítomného pastora. Podobná množící se svědectví vedla zřejmě již roku 1719 k vynesení rozsudku na doživotní galeje pro pastora Pierra Rouvièra[30] a Etienna Cauleta. Nošení zbraní během schůzek se ukázalo skutečně jako problematické, Court proto prosazoval, aby se od tohoto zvyku raději upustilo a nezavdávala se tak úřadům žádná záminka k tvrdým postihům proti jinak zcela pokojným schůzkám. Na první národní synodě obnovené církve konané v polovině května 1726 ubylo stanoveno, že všichni pastoři a akolyti *církve pouště* budou napříště v závěru svých kázáních nabádat věřící k přísaze věčné poslušnosti a oddanost francouzskému králi. Rozhodnutí nicméně vylučovalo přísahu na zákony, které byly v jasném rozporu s křesťanskou vírou a církví.[31]

Průběh nových schůzek byl velmi podobný předchozím letům, objevil se nicméně nový fenomén, postupně docházelo k obnově tajných sňatků a křtů. Tajní hugenoti totiž stále hůře nesli povinnost nechat své děti pokřtít katolickým farářem. Druhou v kalvinismu uznávanou svátostí byl právě křest. Bylo jen otázkou času,

[29] ADH, C 197 - Procédures contre les religionnaires réunis aux assemblées à réunis aux assemblées à Vianne, au Bois de Montagnol, Bois de la Salle.

[30] Pierre Rouvière, přezdívaný Sautel byl švagrem známého predikanta, camisarda a mučedníka z Nîmes, Pierra Duranda. Rouvière byl odsouzen v Montpellier za vedení četných tajných schůzek. Po necelých dvaceti letech na galérách byl v červenci 1736 propuštěn na svobodu. Zbytek života strávil v Amsterodamu. Viz Gaston TOURNIER, *Les Galères de France et les galériens protestants des XVIIe et XVIIIe siècles*, (réed.) Mialet 1984, s. 56.

[31] V. ROBERT–LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, vol 2, s. 40. Závěry národních a provinčních synod z dvacátých let 18. století se staraly o zajištění bezpečnosti účastníků shromáždění. Udávaly přesné instrukce, jak se vyhnat perzekucím a chovat se opatrně, aby nebyli věřící zbytečně vystavováni nebezpečí.

kdy se odhodlají tento významný a kolektivní akt v *désert* opět obnovit. Totéž platilo i o sňatcích. Z nedostatku ordinovaných pastorů se protestanti často také uchylovali ke kompromisním řešením. Většinou se oddávali v katolickém kostele, ale podpláceli kněze, aby zkrátil dobu nucené duchovní přípravy a aby novomanžele ušetřil od povinnosti podepsat podruhé jejich vyznání katolické víry. Toto neúplné řešení však nemohlo dále fungovat.[32] Na setkání pastorů během již zmíněné první národní synody protestantské církve v 1726 bylo rozhodnuto, že ordinovaní kněží budou posluhovat věřícím i touto svátostí.[33] Se vzrůstajícím počtem vysvěcených pastorů z Lausanne se tajné svatby v Languedoku konaly skutečně stále častěji. Došlo přitom k obnově dřívější tradice. Podmínkou uzavření sňatku v reformované církvi byly stejně jako u katolíků nutné tzv. svatební ohlášky („*publication des bans*"). Bylo nutné oznámit dopředu chystaný sňatek snoubenců, což ponechávalo prostor pro případné námitky i nezbytné přípravy. Ohlášky se před rokem 1685 konaly obvykle během tří nedělních mších či bohoslužeb před svatbou. Lze předpokládat, že v případě pozdějších svateb v désert bylo možné ohlášky provést jen jedenkrát.

Rok 1733 byl pro Horní Languedoc přelomovým, neboť byl do kraje vyslán první pastor určený pro pastorační činnost výlučně jen u místních sborů. Michel Viala v této oblasti systematicky a účinně působil víc jak patnáct let.[34] Léta 1733-1745 tak představují období skutečného vzedmutí a reorganizace místních komunit. Z tohoto období se nám také zachovaly velmi komplexní úřední popisy místa konání tajných shromáždění, tzv. *vérification du local*. Dne 29. října 1744 se v rokli zvané Latularié, na pozemku usedlosti váženého pána Bourdila, chirurga ve městě Puylaurens, konalo tajné shromáždění novokatolíků, na kterém proběhlo kázání ministra včetně udělení svátosti večeře Páně.[35] U příležitosti setkání bylo oddáno několik osob a byly zároveň zveřejněny svatební ohlášky několika snoubenců. Z ohledání místa schůzky, úředníci dospěli k názoru, že se věřící srotili přímo na planině za městem Puylaurens. Neměli k dispozici přirozený úkryt, a tak si na louce, jež náležela jmenovanému Bourdilovi udělali vlastní velmi sofistikovaný prostor. Postavili si jakýsi půlkruhový parter z kůlů stromů a zastřešili jej černým suknem. Také pastorova kazatelna byla potažena černým suknem, nad ní pak bylo zavěšeno povoskované plátno, které predikantovi sloužilo jako slunečník. Jeden ze svědků, potvrdil, že napomáhal stavbě provizorní kazatelny, dole u říčky, která louku

[32] V. ROBERT–LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, vol 2, s. 50.

[33] E. HUGUES, *Les synodes du désert*, t. 1., s. LXII.

[34] V roce 1735 svolal pastor Michel Viala dvě schůzky starších místních konzistoří (*colloques*), kde se sešli také představitelé církví Montalbanais, Bédarieux, Faugeres et Graissaissac. 26. října 1735 byla dovršena první etapa obnovy hornolangueodockých sborů, když byla následně svolána první provinční synoda církví Haut Languedoc a Haute-Guyenne.

[35] ADH, C 211- Jugement condamnant à l'amende les non catholiques de Puylaurens assemblés dans le Vallon Latularié, Vérification du local du 30 octobre 1744.

ohraničovala a kde bylo třeba postavit zeď z kůlů, neboť tam nebyly žádné stromy, které by shromáždění přirozeně chránily.

Prakticky stejně bylo připraveno místo konání schůzky, která proběhla v lese Montredon, ve vyvýšené části diecéze Castres, 25. října 1744, z rána, kolem 8. hodiny. Při ohledání místa, nalezl soudce Mathieu Barbara Boisséson na velké pastvině, v majetku novokatoličky, statkářky, Pierette Guiraud několik starých dubů a spoustu houští, které i v ranních hodinách poskytly nezbytný úkryt před nežádoucími zraky. Přítomný písař zanechal opět podrobný popis místa konání: „*L'endroit nous a paru d'une grande étendu, étant rempli excepté dans le milieu des houx et des gros chênes[...]ce patûrage est fait en surplus en forme d'un amphithéâtre et les vestiges de ladite assemblée y paroissenet encore très fort.*“ [36] Opakované uspořádání místa konání schůzek do půlkruhu odpovídalo pravděpodobně nejen praktické, zejména akustické potřebě, ale zřejmě mělo co nejvíce připomínat interiérové uspořádání kalvínských reformovaných sakrálních prostorů před rokem 1685. V původních modlitebnách a kostelech byly velmi často lavice sestaveny v půlkruhu kolem stolu Páně a kazatelny, které tvořily srdce chrámu Páně.[37] Tento soustředný půdorysný plán též vybízel věřící k větší aktivní účasti na náboženském aktu. Vyšetřovatelé schůzky v Montredon přitom na louce našli mnoho stop po koních a udusanou trávu. Uprostřed pastviny byl doposud patrný půlkruh vymezený 12 dírami po nosných kůlech, které sloužily jako parter pro podium před kazatelnou. Opodál nalezli soudní úředníci z Castres podobné otisky po místě, kde stál stůl Páně. Našli tam také spoustu pomaštěných papírů, o nichž se domnívali, že v nich bylo uchované maso. O posledním údaji prameny dále podrobněji nehovoří, pro záhadnou přítomnost „pomaštěných papírů“ se však nabízí celkem jednoduché vysvětlení. Doprovodné výslechové protokoly uvádí jistě přehnané číslo 4000 zúčastněných protestantů. Shromáždění údajně trvalo celý den od osmé hodiny ranní až do čtvrté hodiny odpolední. Svědkové dále uvedli, že napočítali na tři sta koní uvázaných ke stromům na okraji pastviny.[38] Není pochyb, že aby se účastníci přicházející i ze vzdálenějších vsí a osad dostali na shromáždění, které začalo v ranních hodinách, museli buďto putovat přes noc a nebo dorazit již předchozí den a na místě přenocovat. I když snížíme počet věřících na věrohodnějších 400 zúčastněných, stále platí, že tyto osoby s sebou musely mít zásobu jídla, které by si na místě těžko

[36] ADH, C 211- Vérification du local de l'assemblée du vallon vulgairement appelé « La dame du Ber », bois de Montredon.

[37] Takové uspořádání měly především menší reformované kostely, ale například také Temple de Paradis, postavený v roce 1564 v Lyonu. (Dodnes je dochováno pouze dobové zobrazení od malíře Perissin - *Fonds B.P.U. Genève*). Reformované kostely ve velkých centrech jako například chrám v Charenton, znovu postavený v roce 1623, byly naopak obdelníkového půdorysu. I zde byly lavice nicméně orientovány směrem k centrální postavě kněze na kazatelně.

[38] ADH, C 211- zejména výslech Jacquea Bartha z 28. října 1744.

opatřily.[39]

Důmyslná příprava schůzek vyžadovala skutečně velmi dobrou organizaci mezi věřícími. Bohužel nám nezbývá než odhadovat jakým způsobem docházelo k předávání informací. Pokyny o datu a místu konání byly z pochopitelných důvodů předávány jen ústně a když byli zadržení dotazování, jak a od koho se o shromáždění dověděli, systematicky zapírali nebo uváděli velmi nekonkrétní odpovědi. Většinou tvrdí, že se na schůzku vydali spontánně po té, co viděli odcházet na ono místo mnoho lidí. Je pravděpodobné, že konkrétní datum a hodina zůstávaly především pro bezpečnost pastora co nejdéle neupřesněny, na druhou stranu, věřící potřebovali někdy i několik dní na to, aby cestu absolvovali. V několika případech byl začátek utajovaného shromáždění označen světelným signálem, viditelným z širokého okolí. Dělo se tak především v počátečním období, kdy se ještě shromáždění konala převážně v noci. Tak například shromáždění , které se konalo v noci z 25. března 1748 blízko vesnice Mazarès v konzulátu Calmont, jehož se též účastnili protestanti z Gibel a Saverdun, začalo v devět hodin večer „*avec l'éclat et la lueur des flambeaux et plusieurs feux...*“.[40] Také schůzka v Burlats, v noci na 23. července 1752, kde došlo k hlasitému zpěvu žalmů, byla zahájena znamením pochodně zapálené na vrchu nad městečkem.[41] I když se v druhé polovině 18. století postupně množily schůzky během dne, stále ještě přetrvávala noční shromáždění, která umožňovala lepší utajení. Nejinak tomu bylo v noci z 1. na 2. srpna 1748, kdy se sešli tajní protestanti z Lavaur Revel, Sorèze, atd. v lesíku Garrigotte. Záře hvězdné oblohy věřícím nestačila a tak si při setkání svítili stovkou zapálených svíček.[42]

I když se v průběhu století stávala shromáždění čím dál početnější, stále se konala pod širým nebem a bylo dbáno, aby místo konání nebylo nijak nápadné a leželo, pokud možno, v těžce dostupném terénu. Tím, jak se upevňovala vnitřní struktura a církevní disciplína obnovené církve, zvyšovaly se též požadavky na vnější identifikační prvky. Místo a aranžmá schůzek měly co možná nejvíce připomínat vžité zvyky před revokací ediktu nantského. Postava pastora, který reprezentoval nejvyšší církevní autoritu, zaujala opět centrální místo. To se projevilo právě stavbou vyvýšené kazatelny, podobně jako v chrámě. Stavba vyvýšených konstrukcí

[39] Podobně čteme ve zprávě vyšetřovatelů při ohledání místa shromáždění, které se konalo v noci z 1. na 2. listopadu 1744 ve skaliskách mezi Burlatsem a Lacrouzette: „*Nous avons trouvé quelques débris de chaises brisées et beaucoup de papiers graisseux qui ont sans doute servis à envelopper la viande...*“, C 211 - l'Assemblée illicite dans les environs de Lacrouzette.

[40] ADH, C 225- Procès contre les nouveaux catholiques des communautés de Calmon, Saverdun et Gibel. Sromáždění se údajně shromáždilo osm stovek věřících. Byl přítomný predikant Cortes a Jeho pomocník, Vives de Peyroutel. Účastníci nebyli dopadeni, došlo proto pouze k rozsudku k hromadné pokutě 500 liber pro reformované obyvatele provinilých vsí a 298 liber pokuty za soudní výlohy intendatury.

[41] ADH, C 439 - Procédure criminelle avec des nouveaux catholiques des environs de Castres – Výslech urozeného pána Beaudecourta z 25. července 1752.

[42] ADH, C 225 - Assemblée de la Garigotte, Procès du 3 août 1748. Na shromáždění došlo také ke dvěma sňatkům a dalším svatebním ohláškám.

měla též zcela pragmatický důvod, kněze muselo být i při velkém počtu věřících dobře slyšet. Mnohdy museli věřící během kázání dlouhé hodiny stát, pokud to bylo jen trochu možné, na místě shromáždění byly proto improvizovaně postaveny lavice. Nejinak tomu bylo na schůzce, která proběhla 11. října 1744 v Saint-Amans de Valtoret, blízko Mazamet. Ve stínu skupiny kaštanů našli vyšetřovatelé dodatečně jeden dřevěný stůl a vedle něj dvě dlouhé lavice. Kolem stolu Páně se opět nacházely stopy po kruhovitém parteru. Z jedné strany prostor chránily velké balvany a z druhé strany byl ohraničen vysokými kůly, na nichž byla příčně položena prkna, která sloužila jako jakési divadelní lavice. Během šetření místa střetl subdelegát majitele pozemku, jistého Jeana Bougadour. Dotyčný se k soudcově velkému překvapení přiznal, že se shromáždění sám zúčastnil. Dodal přitom, že bylo tak početné, že „*lui, pareillement que tous les autres Nouveaux Convertis étaient si près les uns des autres qu'ils étaient tous côte à côte, ayant même ajouté qu'il y avoit beaucoup sur les arbres*.“ [43] Skutečně, pozemek byl opět z jedné strany chráněn mnoha vysokými stromy, jejichž větve údajně také prakticky posloužily i jako sedátka.[44]



Tajné shromáždění hugenotů při kultu v désert
Rytina L. Belottiho, 1775.
(Monsireigne, Musée de la France protestante de l'Ouest)

[43] ADH, C 211 - Procédures aux nouveaux convertis des environs de Mazamet, dle výpovědi Jeana Bougadoura z 12. 10. 1744.

[44] Tamtéž : „ *Mais qu'il[Bougadour] n'avait pas pu rester longtemps car il avait sa maison qui était a soixante pas dudit local remplie des gens de Lacaune et de tout part*“. Skutečně, v jeho domě se tlačilo další velké množství lidí, kteří se nevešli na pastvinu a kteří přišli z širokého okolí.

Téměř všechna další shromáždění během 40. a 50. let 18. století, s různými méně či déle trvajícími pauzami, měla velmi podobné aranžmá. Jednalo se vždy o místa dočasně upravená k několikahodinovým kázáním pod širým nebem, kde provizorní liturgický mobiliář a nádoby umožňovaly též vysluhování večeře Páně, udělování svátosti křtu a konání svateb. Archivní sondy také ukázaly, že většina dat tajných schůzek se vztahovala k období podzimu a zimy. Žně a jiné polní práce náročné na čas znemožňovaly nejspíš klidný průběh kázání, která se stávala stále delšími. Naopak po skončení podzimní orby si venkované mohli dovolit i několikadenní absenci mimo hospodářství. Na již zmíněné nedělní schůzce z 11. října 1744 v Saint-Amans de Valtoret, se však již nad ránem spustil silný déšť. Dle svědků vadil především přítomným ženám a pozdržel začátek kázání, které se konalo opět pod širým nebem, na poli ve tvaru podkovy či gondoly na závětrné straně svahu vysokého kopce.[45] Déšť nakonec kolem poledne ustal, a tak se všichni kolem jedné odpoledne shromáždili na improvizovaných lavicích. Setkání pak trvalo celých pět hodin.[46]

Schůzka v Saint-Amans de Valtoret byla rekordní také údajným počtem zúčastněných. Dle vyslýchaných svědků se na ní shromáždilo 8000 až 9000 novokatolíků! Podobná, ba dokonce větší čísla se v pramenech intendantury v druhé polovině 18. století stávají stále častější a přivádějí nás tak k nelehké otázce reálného počtu účastníků schůzek obnovené hornolanguedocké církve. Obecné tendence jsou zřejmé. Počet zúčastněných věřících kolísal v závislosti na intenzitě represe, válečné a hospodářské konjunktuře v kraji, obecně vykazoval nicméně v průběhu století stále narůstající trend. Starší zejména protestanští autoři nepociťovali přílišnou potřebu o těchto odvážných číslech dobových svědectví pochybovat.[47] Současná historiografie nabízí na jedné straně velmi kritické rozbory či naopak nekriticky přejímá vysoká čísla jako například jinak velmi vědecká a zajímavá studie Clauda Lasserre o lausannském semináři.[48] Prameny nicméně vyjevují zajímavá fakta. Na říjnové schůzce roku 1744 se v Saint-Amans de Valtoret shromáždili věřící skutečně z širokého okolí. Nejen z Mazametu ale také z Revel, Sorèze, Saint-Pons, stejně

[45] ADH, C 211 - Jugement condamnant l'assemblée des nouveaux convertis dans Saint-Amans de Valtoret 1745: „*lequel local qui peut avoir de contenance quatre cents par quatre cents [lieux] en quarré est composé d'un près fait en forme de gondolle placé sur le revers d'une montagne dans le milieu dudit local dont le reste consiste en terres labourables*".

[46] Tamtéž. Délku schůzky vysvětluje především skutečnost, že během ní přítomný kněz Viala vysvětil 16 svateb a několik křtů, nakonec také ohlásil 60 svazků.

[47] Například S. MOURS, *Histoire de la restauration*, 2 vol. S. 123. dále V. ROBERT-LABARTHE, *L'Histoire du protestantisme*, 2. vol, s. 147, 152, 163 a další či Napoleon PAYRAT, *Histoire des pasteurs du désert: depuis la révocation de l'Édit de Nantes jusqu'a La Révolution Francaise*, Valence 1842.

[48] Cl. LASSERE, *Le séminaire de Lausanne*, s. 27. Autor zde nekriticky přebírá údaje o 10 000 až 20 000 shromážděných. Uvědomíme-li si například, že kapacita pražské O2 arény je 18 000 míst pro sledování ledního hokeje, neubráníme se jisté pochybnosti ohledně čísel, jež bere Lasserre za bernou minci. Hovoří nicméně o pozdějším období 60. let 18. století.

tak jako z Castres, z Réalmont, dokonce z Albi a z Toulouse „*et surtot du lieu de Caramain et même du comté de Foix*“,[49] tedy míst vzdálených od Saint-Amans víc než 120 kilometrů. Podle těchto svědectví se tajné schůzky jeví spíše jako skupinová, několikadenní procesí, završená pravděpodobně skutečně „davovým“ náboženským aktem. Ve prospěch této interpretace by svědčila i skutečnost, že na místech mnoha schůzek byly nalezeny stopy po koních. Osobně se nicméně domnívám, že pravda se nachází někde uprostřed. Dochované výslechy udávající několika tisícové číslice byly výpověďmi z úst katolických udavačů, převážně ovšem z úst samotných zatčených účastníků. Ti měli jasný důvod zveličovat počet svých spoluvěrců. Také vyšetřovatelé a úředníci pověření pronásledováním a sankcemi proti členům Kalvínovy hereze měli své důvody, jak díky těmto číslům snáze argumentovat a vysvětlit trvající neúspěch jejich opatření.

Počty věřících nebyly v žádném případě zanedbatelné, což velmi znepokojovalo úřady, které se v prvním období domnívaly, že schůzky jsou jen velmi neorganizovaná seskupení několika zapálených jedinců. Velkým překvapením pro intendanta Saint-Maurice bylo odhalení skutečných počtů shromážděných reformovaných podle zápisků z deníku zadrženého dolnolanguedockého predikanta Alexandra Roussela (1701-1728)[50]: „*Le nombre du lieux où ce prédicant prêchait est très considérable, comprend au moins cens cinquante paroisses du diocèse de Nîmes et Alais qu'il a parcouru en divers temps et on remarque que c'est principalement dans la nuit qu'il prêchait dans les assemblées qu'il convoquait comme il pouvait [...] Le nombre des religionnaires qui étaient aux assemblées et aux sermons de ce prédicant a été aussi très considérable. Les moindres assemblées sont composés de 3 à 400 personnes. Il y en a beaucoup de 7. 8. 9. [cens]. 1200. Il y en a même qui ont été de 2500 à 3000 personnes.*[51] Účastníků shromáždění v Horním Languedoku bylo pravděpodobně méně než v prostředí Cévennes, jejich počet byly nicméně také značný.

Další velký krok k pevnější obnově institucionalizované *církve pouště* nastal od šedesátých let 18. století. Věřící se nadále scházeli v přírodě k modlitbám a zpěvům, kromě toho však v pramenech nacházíme první stopy existence skutečných staveb, zastřešených modliteben. Tento vývoj přitom úzce souvisel s pozvolným uvolňováním perzekucí díky vlivu osvícenského diskursu apelujícího po náboženské toleranci. Bylo to v oblasti Saintonge,[52] kde se již od roku 1755 začaly stavět

[49] ADH, C 211, výše cit., 14.10.1744

[50] O tomto predikantovi existuje starší monografie Paul FAIVRE, *Les grandes figures du XVIIIe siècle huguenot. Alexandre Roussel, 1701-1728*, 1929.

[51] ADH, C 198- Mémoire tiré des papiers que furent trouvés en 1728 sur Roussel Prédicant, nedatováno, pravděpodobně počátek roku 1728. Celá zpráva subdelegáta viz příloha č. 7, s. 439.

[52] Kraj Saintonge se rozprostírá v jihozápadní Francii, na jih od řeky Charente, podél atlantického pobřeží od města Soubisse až po Mortagne-sur-Gironde. Kalvínovy myšlenky pronikly do kraje již v roce 1546 a první reformované kostely zde vznikaly od roku 1556. Blízkost oceánu poskytovala jistotu v případě nutného útěku a zároveň favorizovala rozkvět místních protestantských

maisons d'oraison, skromné stavby, v kterých se mohli věřící scházet k pravidelným modlitbám a zpěvům, skryti před nepřízní počasí i nežádoucími pozorovateli. Iniciátorem těchto staveb byl pastor Louis Gilbert, kterému se podařilo přesvědčit několik místních věřících k větší odvaze.[53] Aby stavby nepřitahovaly pozornost, vypadaly z vnějšku jako obyčejné stodoly.[54] Gibertův podnět a odhodlanost přinesly nečekaný výsledek, do pěti let vzniklo v oblasti na třicet staveb. Pastor Gilbert si dokonce troufl vyjednávat s místními úřady, které se postupně skutečně staly poněkud shovívavými a neaplikovaly důsledně královské výnosy o demolici starých i nových chrámů. V jedné ze suplik adresovaných guvernéru Saintonge, maršálovi de Sennecterre, Gilbert sáhl ke skutečně odvážné argumentaci: „*N'est-il pas plus facile de surveiller de petits groupes se réunissant régulièrement que des grandes assemblées clandestines*"?[55] Místní úřady byly skutečně ochotné zamhouřit oko tím spíše, že termín „*maison d'oraison*" důvtipně nahrazoval termín „*temple*" tedy chrám, slovo jež figurovalo v legislativních textech a proti jehož výstavbě by museli úředníci okamžitě zasáhnout.[56] Zároveň byli jednoduše zaskočeni tak velkým množstvím staveb, pravidelně rozsetých v kraji.

Výstavba těchto modliteben však nezůstala omezena jen na oblast Charente Maritime, zmínky o nich nacházíme také v Horním Languedoku. V okolí Vabres, Viane a v Lacaune, tedy v kopcovitém terénu se ve druhé polovině století konala shromáždění nadále venku, v lesích a nedostupných roklích. Naopak v Castres, Revel či v Puylaurens, tedy v městečkách ležících v rovinaté krajině se v poslední třetině století začaly také objevovat různé přístřešky, sloužící za prozatímní modlitebny. Také zde to byly velmi skromné stavby, které se v krajině snadno zaměnily se stodolami a jinými hospodářskými budovami. Přesto byly významným konfortem zejména v zimním období. Pravděpodobně v zimě roku 1763 byla pro účel modlitebny uzpůsobena stodola v malé osadě del Rey, nedaleko Puylaurens, která patřila vdově po Paulu Pradalovi. Ve stodole, kam se vešlo okolo 1500 věřících se konala shromáždění každou neděli již několik měsíců, někdy včetně pastorem vedených

obchodníků, což vtisklo místnímu kalvinismu vlastní specifický charakter.

[53]Na konci roku 1750 byl Louis Gilbert (1722-1773), původem z Cévennes, vysvěcen v Lausanne, kde strávil tři roky přípravy na kněze v místním semináři. Poté byl pověřen národním synodem k pastorační činnosti v oblasti Saintonge, Angoumois a Périgord, kde neúnavně působil celých 13 let. Když se však i po tomto dlouhém období rozplynuly naděje na získání plné náboženské tolerance, rozhodl se Gibert emigrovat i se svými ovečkami do Ameriky. Za tímto účelem získal dokonce příslib pomoci od anglického krále při jejich usídlení v novém světě. V roce 1765 tedy Gibert s malou skupinou emigruje do Jižní Karolíny, kde zakládá kolonii s názvem Nouveaux Bordeaux a věnuje se zde pěstování vinné révy a morušovníku pro výrobu hedvábí. Podrobněji Daniel BENOIT, *Les frères Gilbert*, *Deux pasteurs au désert et du refuge*, réed. Saintes 2005.

[54]Robert MARTEL, Les maisons d'oraison, in: *Cahiers de la Maison du Protestantisme charentais,* n° 4, juin 2002, s. 10.

[55]Tamtéž, s. 5.

[56]V roce 1756 byla ještě vypálena první z těchto staveb, stodola v Breuillet, ale následujícího roku byla již opět obnovena.

bohoslužeb, jindy pouze s modlitbami bez přítomnosti duchovního. Stodola byla řádně uzpůsobena. Byla celá potažena bílým suknem, v přízemí byly umístěny lavice pro věřící a kazatelna pro kněze. V únoru 1764 však místní kněz vyzval soudního subdelegáta z Lavaur, sieura de Lavernièra, aby proti schůzkám hugenotů v osadě del Rey rázně zakročil a nechal stodolu spálit.[57] Vdova Pradel odmítla uposlechnout opakované žádosti, aby proti schůzkách na svém pozemku zakročila, a tak došlo 8. února 1764 k tvrdému vojenskému zásahu proti shromážděným. Zákrok provedla posádka z Castres a bylo při něm zraněno a zajato několik osob.[58] Stodola byla poté vyklizena, aby se tam do budoucna nemohli věřící scházet. Neuplynulo však ani čtrnáct dní a schůzky ve stodole byly obnoveny. V polovině března 1764 byl proto v Puylaurens ubytován celý eskadron vojáků. V neděli 14. 3. přepadl dopolední pobožnost, nedošlo ovšem prakticky k žádnému násilí. Věřící dali veliteli ústní slib, že se do budoucna již nebudou scházet, a tak se vojáci opět pokojně stáhli. V noci věřící skutečně vystěhovali všechen nábytek ze stodoly a několik dní vše naznačovalo, že shromážděním bude konec. Zachovaný dopis soudního subdelegáta Lavernièra svému nadřízenému, intendantovi, vikomtu Saint Priestovi z 26. března však svědčí o opaku.

> „*La tolérance du passé les assurait de l'impunité ou d'une liberté entière de l'exercice [de leur culte] pour l'avenir. Comme ils s'en vantent publiquement, ils s'assemblèrent hier, le 25 du mois courant dans la même grange de la veuve Pradal, dite del Rey entre dix et onze heures du matin à la sortie de la messe paroissiale des catholiques et jusqu'à cinq heures du soir. Et [l'assemblée] fut beaucoup plus nombreuse qu'en n'avait encore été aucune de celles qui se sont tenues dans le même lieu depuis environs quatre mois. Toutes leurs maisons [des religionnaires] de la ville de Puylaurens furent fermées pendant que l'assemblée se tint, on me marque qu'il y a nombre de témoins en état de constater les faits.*“ [59]

Během pobytu eskandry ve městě schůzky skutečně na čas ustaly, ale vzhledem k dřívějšímu tolerantnímu chování úřadů se místní kalvinisti neobávali příliš tvrdých trestů a své schůzky se zpěvy opět obnovili. Další improvizovaná modlitebna byla údajně ve stejný rok postavena přímo ve městě Castres, ale musela být záhy na rozkaz biskupa zbořena.[60] Roky 1763-1764 se každopádně jeví v odrazu pramenů jako velmi bohaté na doklady o vystavěných *maisons d'oraison*. V polovině října 1763 vyslal intendant do diecéze v Mirepoix vojenskou jednotku z Castres, aby zasáhla proti novokatolíkům z Labastide de Payerat, kteří se v osadě scházeli v nově postaveném chrámě. Dle stížnosti adresované 1. 10. 1764 místním knězem ministru

[57] ADH, C 451, Affaire de l'assemblée à la grange del Rey, Lettre du 2.2. 1764.
[58] ADH, C 451, Affaire de l'assemblée à la grange del Rey, Liste des detenus, 11 février 1764.
[59] ADH, C 451, Lettre du 26 février 1764.
[60] V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantism*, 2. díl. s. 472.

St-Florentinovi, „*les Nouveaux convertis des environs de Calmont et de Gibel s'y rendent chaque dimanche pour y faire les exercises de la RPR dans la maison dudit sieur Bourrel*.“ [61] Dle intendantova subdelegáta, Dangeryho, pronajal Bourrel svůj dům k pravidelným bohoslužbám, které se konaly nejen v neděli, ale také každou středu. Místní protestanti si jeho dům upravili podle své představy a potřeb. Strhli část podlahy prvního patra, aby tak v přízemí mohli vystavit jakousi tribunu, na níž postavili kazatelnu. Celek byl vyplněn lavicemi a židlemi v prostoru před kazatelnou. Odtud promlouval k věřícím pastor Vernet, řečený Escrevasse, který tam pravidelně docházel na bohoslužby, oddával a křtil.[62] Závěrečné řádky subdelegátovy stížnosti zaslané intendantovi Saint-Priestovi jasně dokládají, že místní, církevní i světské autority byly vůči tomuto problému jaksi bezradné. Epidemie těchto improvizovaných staveb se totiž zjevně rozšířila i ve zbytku diecéze. „*Je ne crois pas que mon département soit le seul où pareils cas arrivent, au contraire. Je ne vous parle de ceci que pour ne pas vous laisser ignorer ce qui se passe dans le mien au sujet de Nouveaux Convertis*.“ [63] Podobně se scházelo kolem 1300 hugenotů ze Saverdun v podhradí Château Ville-Haute, nejprve v domech a později též v nové modlitebně, jednoduchého obdélníkového půdorysu. Když se subdelegát z Pamier vydal na místo, aby vše prověřil, protestanti, kteří se o jeho záměru včas dozvěděli, během noci celou modlitebnu vyklidili a naopak ji naplnili slámou až po střechu. Přivedli tam dokonce několik kusů dobytka. V srpnu 1765 tak subdelegát Dangery musel opustit městečko s konstatováním, že nemá dostatek důkazů.[64]

Tyto skromné reformované stavby přitom nesloužily pouze kultu, ale též jako prostory pro výuku katecheze během týdne. Tato iniciativa neunikla ovšem pozornosti v městečku Mazarès, kde zároveň působil vlivný katolický seminář s horlivým duchovenstvem. Stále ostřejší střety obou táborů přesvědčily konzuly města k nutnosti informovat vyšší instance. Dva protestantští učitelé byli proto v lednu 1763 předvoláni do Pamiers, kde se měli zodpovídat ze své nelegální činnosti před velitelem provincie, Monsieur de Gudanes. Ten jim školu zakázal, nakonec ovšem oba kantory propustil domů. Mírný postup úřadů nasvědčuje o pozvolné změně úřadů v přístupu k tajným nekatolíkům. Tato změna byla urychlena po vypuknutí soudních kauz týkajících se obžalob Pierra-Paula Sirvena a zejména Jeana Calase. Zdá se že povyk kolem těchto případů obhajovaých Voltairem, společně s celkovou proměnou společnosti vedl k „obměkčení“ autorit, které neměly zájem příliš na svůj konzulát poukazovat a případně nést důsledky vleklých soudních procesů.

[61] ADH, C 407, Procès de demande de démolition du temple de Payrat, diocèse Mirepoix, lettre du 1er octobre 1764.
[62] V období mezi prosincem 1761 až říjnem 1763 vykonal 6 svateb a 12 křtů.
[63] ADH, C 407, tamtéž, Dopis subdelegáta Dangery vikomptu de Saint-Priest 24. 10. 1764.
[64] V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantism*, 2. díl, s. 484.

Obdobné sakrální stavby sloužící ke kolektivním modlitbám nacházíme v českém království a na Moravě pochopitelně až v tolerančním období, kdy byla jejich výstavba povolena v rámci tolerančního patentu Josefa II.[65] Tajní nekatolíci si po většinu času museli vystačit se soukromou modlitbou. Přesto se téměř u každé obce, kde je dnes evangelický sbor, traduje místo, kde se tajní nekatolíci setkávali. I v Čechách a na Moravě to byly především, rokle, pastviny a skaliska, které posloužily jako bezpečný úkryt pro kázání slova Páně. Také v zemích koruny české však prošla místa tajných bohoslužeb vlastním vývojem, který byl, zejména na Moravě, jakousi předzvěstí budoucích tolerančních modliteben. V zajímavém článku Marty Procházkové čteme o několika valašských lokalitách, kde byla místa tajných shromáždění uzpůsobena podobně, jak tomu bylo v Horním Languedoku. Například u Vsetína se nazývala jedna lesní cesta k vesnici Pulčině, cestou „helvétskou.“ [66] Dříve bylo možno spatřit na místě obklopeném hustými lesy, které lid v okolí nazýval „stolem helvétským“, zbytky kamenné plochy a sedadel. Příklady nacházíme i jinde. Jeden z opočenských lesníků údajně nechal po neúspěchu nekatolického povstání v roce 1732 postavit pro podobná shromáždění v lesích u Třebechovic velký dřevěný přístřešek, předchůdce modlitebny, kde se lidé scházeli někdy až po dobu tří dnů.[67] Věřící se setkávali ale i blíže obcím. Na Vsetíně se mluví o „*shromážděních v bedlivě uzavřených a střežených domech*“ či zavřených dvorcích.[68] Během svého výzkumu v archivu hradeckého biskupství jsem na obdobné konkrétní příklady bohužel nenarazila, přesto se domnívám, že podobné dočasné přístřešky zde, zejména v zimním období, také existovaly.

Z výslechu Voršily Hauserové z Vrutice na Roudnicku z 27. května 1717 vyplývá, že na vinicích na Mělnicku se v této době konala shromáždění tajných nekatolíků. Voršila dále uvedla, že se zúčastnila schůzky ve „Vlkovém lisu“, kde prý nějaký člověk v bílých šatech a s čepicí na hlavě něco mluvil. Zmíněný viniční lis patřil jednomu zámožnému pražskému měšťanovi. Úřady označily účastníky schůzky za podezřelé z luteránství.[69] Každý z věřících měl údajně při modlení před sebou knihu, onen člověk kázal a po modlení dával posluchačům pít z bílého pohárku. Poté pokračoval ve výkladech a kázání. Hauserová též doznala, že zúčastnění obdařili kazatele peněžním darem. Bylo tam podle ní kolem deseti lidí, žen i mužů

[65] Sbor přitom musel dosahovat alespoň počtu 100 rodin či 500 věřících. Blíže Zdeněk R. NEŠPOR, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, Praha 2009.

[66] Marta PROCHÁZKOVÁ, Místa tajných modloslužeb, prvních shromáždění, stavba tolerenčních modliteben in: O. MACEK, *Po vzoru Berojských*, s. 473.

[67] Tamtéž, s. 474.

[68] Tamtéž.

[69] Jan KILIÁN, Mělník, pobělohorskou baštou katolicismu? Odchylky, přestupky, výstřelky, in: Z.R. NEŠPOR, *Čeští nekatolíci*, s. 117.

z blízkého okolí.[70] Vyšetřovatelé zjistili, že kázající kněz pocházel ze Žitavy. Révou porostlé vinice byly příhodným místem ke schůzkám i v méně členitém a nezalesněném porostu. Vstup do nich byl navíc střežen hlídačem a tudíž omezen pouze na zasvěcené osoby.

Mlýny a ovčíny jsou po lesích nejčastěji uváděným místem tajných bohoslužeb. Například Václav Řeháček z Městce Králové ve svém výslechu roku 1747 doznal, „*o [katolických] kněžích a jejich špatném učení jsem slyšel v Žehuni ve mlejně, ale nevím od koho, neboť nás tam bylo mnoho.*“ [71] Mnoho shromáždění se taktéž konalo v prostředí hostinců. Zuzana Bližňáková měla v pronájmu hostinec v Hošťálkové, nedaleko Vsetína. Během vsetínského povstání v roce 1777 bylo odhaleno, že se v hospodě předčítalo z Písma a postil, zpívalo se a modlilo se tam.[72] Dne 10. prosinec 1715 napsal páter Matěj Třebický biskupovi dopis o špatném stavu duší v královéhradecké diecézi, k němuž přiložil také directivum, s návodem, jak potírat kacířství. V jeho pátém bodě direktiva se přísně zakazovalo, *aby v hospodách se mluvilo o článcích víry, jakož i o obsahově sporných místech Písma svatého. Nejednou totiž se stalo, že lidé v podnapilosti se při takových polemikách k rouhačství uchýlili a vyvolali tak veliké pohoršení.*[73] Náboženská horlivost prostých věřících se skutečně velmi často projevovala v hospodách a krčmách, a to zejména v neděli či ve svátek, kdy se zde zdržovalo více lidí než obvykle. Iniciátorem rouhačských řečí mohl být dokonce sám hostinský. Roku 1760 se například ve svém reversu přiznal Václav Medek, poddaný hlineckého panství a hostinský ve Svratce: „*Jakož i taky [se doznávám] ve veřejný hospodě s velkým pohoršením přítomných věřících a pravých katolíků písničky kacířské jsem zpíval, jednu, která proti největší rodičce boží, velmi křivá byla, druhou, která se ctění svatých v nebi s Kristem bydlících tejkala a hanebná byla, jakož i veřejně jsem mluvil, že darmo katolíkové rodičku nejsvětější Marii Pannu za pomoc žádají, že ona žádnému zpomoci nemůže.*“ [74] Hostinec představoval tradičního konkurenta kostela. To platilo i pro katolíky, tím více pak pro ty „přestrojené“, pro něž návštěva katolických bohoslužeb znamenala pouze nucený akt, důkaz jejich vnější náboženské konformity. O přítomnosti neupřímných oveček

[70] Opis výslechu Voršily Hauserové konaný v mělnické kanceláři černínského panství se dochoval v SOkA Mělník v pozůstalosti Josefa Stáhlíka, k. 3.

[71] SOkA HK, f. Biskupství Hradec Králové, k. 44, inv. č. 1481- Examen s Václavem Řeháčkem z Králova Městce z 4.2. 1747.

[72] „Byly prý lidé u Bližňačky na kořalce a z knihy zpívali o Pánu Bohu. Bylo to hned na jaře před náboženskou komisí a takových schůzek se konalo ve vesnici dosti“. M. PROCHÁZKOVÁ, Místa tajných modloslužeb, s. 475.

[73] *Severissime prohiebatur rusticano populo, ne in publicis propinis de fide et controversis Scriptuarae textibus disputare praesumant. Tali saepe circumstantia, homines Baccho calentes in blasphemias contra sanctos erumpant et magna scandala inter praesentes pariunt.* Dle konsistorních protokolů královehradecké biskupské konzistoře cituje A. A. NEUMANN, *Prostonárodní náboženské hnutí,* s. 108.

[74] Karel Václav ADÁMEK, *Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku*, Praha 1924, s. 24.

na mši přitom farář velmi často věděl. Evangelíci s ním však nemohli polemizovat na církevní půdě. Naproti tomu, hospoda naskýtala prostor k veřejným polemikám všeho druhu, nezřídka i těm náboženským. Kolektivní shromáždění na Vysočině a ve východních Čechách probíhala nicméně především v domácím prostředí, kde se nahromadilo maximálně několik desítek lidí.

Lze předpokládat, že častým místem tajných bohoslužeb bývaly čas od času v Čechách a na Moravě také stodoly. Ty se každopádně staly nejčastějším místem prvních shromáždění po vydání tolerančního patentu. Ve svých pamětech uvedl helvétský farář Jan Szalatnay, který byl jmenován pastorem sboru v Moravči na Pelhřimovsku: „*Vyčistivše lidé tu stodolu k službám Božím, držel jsem své první kázání v Moravči v té stodole dne 29. 2. 1784 [...] Tam chodili jsme jako do Betléma, neb do domu chleba na služby Boží.*“ [75] V Hošťálkové na Valašsku se konaly první bohoslužby již 1. ledna 1782 v Březinově stodole „ *kdež oltář a kancl připravena byla.*“ [76] Ještě před tolerancí se setkalo se stejným dočasným řešením zřejmě nemálo českých a moravských exulantů, v prvních letech jejich existence v koloniích, když ještě neměli své vlastní protestantské kostely. V roce 1742 se Rozina Kučerová, rozená Coufalová z Čermné šťastně dostala do Rixdorfu. Nová kolonie se teprve rodila a tak nebylo, kde se modlit a vykonávat večeři Páně. „*Tu já jsem do hodinek [katechismu a čtení z Bible] chodila, ač jsme sálu neměli, ale u Jiřího Kupky ve světnici jsme shromáždění měli. A potom v létě ve stodole jsme shromáždění mívali a blažený Schulz nám ho držíval.*“ [77] Na svobodě, v prostředí rixdorfského venkova se náboženská shromáždění mohla konat i za dne. Podobné schůzky byly ovšem v Čechách příliš nebezpečné, neboť ve stodolách bylo potřeba v noci svítit. Snadno tedy mohlo dojít k požáru. Noční svícení v chalupách či hospodách pochopitelně také poutalo nechtěnou pozornost. O tom svědčí mnohá udání katolických sousedů při výsleších. Není proto divu, že nebylo mnoho sedláků, kteří by našli odvahu k početnějším schůzkám poskytnout opuštěnou stáj či stodolu.

I když máme několik vzácných svědectví informujících nás o místech konání tajných schůzek nekatolíků, systematický rozbor se jeví jako víc než problematický. Čím hlouběji zacházíme do 18. století, tím více se kolektivní shromažďovaní českých nekatolíků jeví v odrazu pramenů jako složitější a zejména velmi řídký jev. Udržování víry svých předků, bylo stále více možné prakticky jen pomocí tajně přechovávané náboženské literatury v rámci domácího kultu. Jen občas, ovšem spíše v mimořádných případech docházelo ke čtením v rámci větší skupiny sousedů. Na rozdíl od Horního Languedoku se nedochovaly žádné úřední detailní popisy míst oněch schůzek, můžeme se tak jen domnívat, jak dlouho tato shromáždění trvala

[75] Ferdinand HREJSA, *Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční (1783-1827),* Praha 1931, s. 56.

[76] M. PROCHÁZKOVÁ, Místa tajných modloslužeb, s. 476.

[77] E. ŠTĚŘíKOVÁ, *Běh života*, s. 395.

a jaký měla scénář. Anna Kristová, za svobodna Pitmanová, narozená v roce 1709 v Čermné ve svém životopise uvedla, že její rodiče pocházeli ještě ze starých českých bratří a v domě jejího otce „se *scházívali probuzení lidé a vzdělávali se z Písma svatého[. . .] Pak* [kolem 1722-25] *k nám přišli ze Saska dva Češi. Říkali, že když chce člověk dosáhnout spasení, musí konat dobré skutky a bojovat proti hříchu [. . .]Takové návštěvy přicházely vždy v noci. Jakmile bratří přišli do světnice, bylo rozsvíceno světlo a oni hned padli na kolena a pronikavě se za nás modlili. Ačkoli jsem německy nerozuměla, dotýkaly se jejich modlitby mého srdce [. . .] Vyprávěli nám o Herrnhutu. Oni pak hovořili o tom s mým otcem. . . .*“ [78]

Na rozdíl od věřících z obcí v pohořích Montagne Lacaune a Montagne Noire si nekatolíci ve východních Čechách jen zřídka troufali k denním shromážděním. Shromažďovali se až po setmění a rozcházeli se před rozbřeskem. „*Když se k nám lidé scházeli v noci a čítávali v knihách evanjelických a mezi sebou rozmlouvali a povídali si, jak jsou bývali [kdysi] dobří lidé a tu říkali, mi takoví nejsme a přitom plakali. Já ležel v posteli neboť mě máma položila, abych usnul a nic o tom nevěděl, když oni sobě četli, abych je neprozradil“,* uvedl ve svém životopise Jan Janásek, z Heřmanic.[79] V jeho svědectví, které se vztahuje k roku 1723, kdy bylo Janáskovi 11 let, nacházíme přitom tradiční topos bratrských životopisů, přesvědčení, že současná generace není hodna svých předků, neboť žije ve lži a přetvářce, zbabělosti a nepokoře.

Někdy však ani roucho tmavé noci nestačilo a mnohá shromáždění byla překvapena. Dozvídáme se tak například z výslechu Pavla Flejšara o jeho provinění vůči černilovkému faráři: „ *12: Jak jste se polepšil, protože [sic!] jste byl dopadenej již od nynějšího faráře černilovskýho před několika lety, že tu noc před sv. Štěpánem, kdy pan farář v noci okolo jedné hodiny od nemocného šel vidouce světlo v chalupě Mikuláše Pultara do příbytku jeho vešel a tam mnoho lidu spatřil, když skrze vokýnko koukal a vejdouce do sednice, proč jste světlo zhasl a jeden z vás za krk pana faráře popadl a jej na zem porazil? Já přiznávám se tomu, že jsem tam byl s Václavem Hejtmanem, Jiříkem Kačerem a Mikulášem Broučkem.*“ [80] Flejšar sice obvinění nepopřel, ale podal černilovskému faráři skutečně zvláštní vysvětlení: „13: *Co jste tam pohledával při tý schůzce a kdo tam více ještě byl? My jsme tam seděli spolu a hrály se karty*“ Obviněný Flejšar přitom na tomto svém vysvětlení trval i přes následné obvinění jezuity Henricuse: „*To k víře podobný není, že by jste vy pro tuto příčinu světlo zhasli, musila tehdy být jiná kacířská schůzka neb přijímání pod obojí, povězte pravdu, nic se vám nestane!.*“ [81]

Zvyk nočních schůzek, někdy i s vysluhováním večeře Páně z dob pronásledování byl u nekatolíků tak silný, že si jej v prvních letech udržovali dokonce i

[78]E. ŠTĚŘíKOVÁ, *Běh života*, s. 592.
[79]E. ŠTĚŘíKOVÁ, *Běh života*, s. 333.
[80]SOkA HK, f. BK, k. 42, složka 1445, český protokol Pavla Flejšara z 15. 7. 1734, folio 16 verso.
[81]Tamtéž.

v emigraci. V roce 1741 si o tom udělal poznámku kazatel českého berlínského reformovaného sboru, Jan Theofil Elsner, do svých církevních dějin. Uvedl, že čeští emigranti měli vroucné přání, aby jim vysluhoval večeři Páně večer. Skutečně tak nějaký čas činil ve svém bytě na faře. Původně se jednalo o dvanáct osob. Když však Elsner viděl, že se tento způsob začínal líbit stále většímu počtu exulantů, vzepřel se a večerní shromáždění s večeří Páně zrušil. Exulanti, uvyklí nočnímu způsobu modliteb a kázání, argumentovali přitom jako obvykle biblicky, že totiž Ježíš sám podával chleba a víno na znamení své smrti svým učedníkům večer.[82]

Počet osob, které se mohly zúčastnit podomních schůzek, byl pochopitelně oproti shromážděním v přírodě značně omezený. Jednalo se nejčastěji o příbuzné příchozích emisarů nebo o blízké sousedy. Na řádcích životopisu kováře Václava Němce z Heřmanic se například dočítáme: „*I já jsem skrze to [návštěvy ze Saska] dostal novou důvěrnost k Spasiteli, že mně ochraňovat bude, a ještě jsem více bratří vyhledal, s kterýmiž jsem se každou neděli sešel, takže nás častokráte dvacet pospolu bylo. Svět nás nechal na pokoji, ačkoli to dosti viděli a věděli, že se shromažďujeme. Pak jsme byli při počátku roku 1733 prozrazený a dne 9. januáry přišel jezovit do vesnice, kterýž jednoho po druhém před sebe předvolal. A tu mě hned pověděl, že mám Zákon a Písničku a musel jsem je jemu dáti.*“ [83] Skutečně nejčastěji se setkáváme s údaji zaznamenávající kolem dvaceti zúčastněných. I takto relativně malý počet věřících však pochopitelně přitahoval pozornost a tak to *mnozí viděli a věděli.* Ne jinak tomu bylo oné již zmíněné noci, kdy černilovský farář přepadl v chalupě Mikuláše Pultara tajné noční shromáždění. Když byl o několik let později Pavel Flejšar předvolán kvůli emigraci svých dětí do Žitavy k výslechu na faru, páter Mateřovský mu onu příhodu připomněl a rázně na něj uhodil: „*Hleďte na tom vašem vyznání spasení mnohých duší [bylo], který s vámi v té schůzce snad kacířský nakazeni byli a snad v obojím přijímali, povězte dobrým způsobem, nic se vám nestane, zejskáte mnohé duše.*“ [84] I v tomto případě však za žalujícím tónem jezuity, tušíme nanejvýš dvě až tři desítky osob. Přesto lze najít několik vzácných výjimek početnějších shromáždění především během opočenské rebelie. Počet pak také souvisel s frekvencí schůzek. Jednou ze zúčastněných byla tehdy i padesátiletá selka Dorota Zounarová ze Slavětína. Pro účast na rebelii se i se svým synkem Jiřím dostala do vězení a dne 15. září 1732 byla vyslýchána: „- *Jaký jsi víry? - Bratrský, já jiný nerozumím, než když šli jinší a zpívali, já taky s nimi šla a chci při tom zůstat. - Jak často se týhodně scházíte? - Za týden byla jsem tam čtyřikrát v noci, kdo ale nemá práce ve dne, může i ve dne. - Mnoho-li se jich při tom scházívalo?*

[82] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 173
[83] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 617.
[84] SOkA HK, f. BK, k. 42, inv. č. 1445, protokol Pavla Flejšara z 15. 7. 1734, folio 17 recto

- *Plná světnice, kde se mohl, kdo stěsnat.*“ [85] Mikuláš Jakl, chalupník ve Slavětíně, jeden z hlavních předáků opočenské rebelie uvedl ve svém výslechu 15. září 1732 mimo jiné toto : „- *Dávno-li u tebe ty schůzky trvají? - Letos celé léto, však někdy jsme šli do Šestajovic k vdově Javůrkové. - Kde jste se víc scházívali? - U sedláka Mikuláše Jakla [bratrance] ve Slavětíně. - A kolikrát se u tebe scházívali? - Třebas třikrát za týden, ve dne i v noci.*“ [86]

Situace v době vyvrcholení opočenského povstání se však jistě vymykala běžným praktikám shromáždění, což ostatně potvrzuje zmínka o tom, že si nekatolíci troufli konat schůzky i ve dne. Skutečně vzácné jsou prameny, které dokládají účast na tajných schůzkách početnější skupiny osob. Na rozdíl od francouzského případu k nim docházelo v Čechách až v době toleranční. V Holčovicích na Bruntálsku v roce 1782 tak bylo vysluhováno pod širým nebem svaté přijímání pod obojí více jak devítistům věřícím, kteří tímto stvrdili svůj návrat k původní víře. Při této příležitosti byla použita kazatelna, zachráněná z původního evangelického kostela a přes sto let skrývaná.[87]

Zatímco je velmi problematické určit přesněji počet zúčastněných na tajných schůzkách evangelíků, jsme schopni si díky zachovaným pramenům utvořit celkem celistvý obraz o tom, jak tajná shromáždění v Čechách a na Moravě probíhala. Mnohé schůzky nabývaly podoby obyčejného přátelského posezení se sousedy. Takové schůzky se i ve dne konaly u sedláka Josefa Hery z Městce Králové a jeho ženy, u nichž byly na půdě nalezeny zakázané knihy. Jejich pacholek Václav Lomenda o nich při výslechu dosvědčil: „ *9. -Kdopak k vám tam [na hospodářství] se scházíval a nebo přicházel? - To nemohu říct, chodívali tam lidi ve svátek a v neděli, ale nevím proč a nepamatuji se kdo. Byl tam taky ten Houžvička,*[88] *právě přišel, když jsme měli obědvat. To jsem viděl, že ho tuze rádi viděli, musil s námi obědvat a měli ho jako za Boha.*“[89] Na adresu dalšího souseda, dosvědčil pacholek Lomenda dokonce hanlivé řeči u hospodářova stolu: „*Potom, když jsme byli při večeři, tu sobě [sedlák Hera a Václav Čížek] rozprávěli o panu páteru missionáriusovi, že jeden každý aby jen za svý ňadra koukal a mněl starost o svou duši, že skrz kázání jeho, mnohej přijde k zatracení, že mnohej ani neví, co káže.*“[90]

Jeden z předních předáků opočenské rebelie, Jan Hovorka, chalupník z Jeníkovic, uvedl ve svém výslechovém protokolu, že při shromážděních byly čteny

[85] Josef VOLF, Soupis nekatolíků uprchlých z Čech r. 1735 in: *VKČSN* 1907, s. 38, 44, E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání*, s. 343.

[86] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání*, s. 304.

[87] Kazatelna se poté stala součástí vybavení filiálního kostela ve Václavku. M. PROCHÁZKOVÁ, Místa modloslužeb, s. 476.

[88] Jan Houžvička byl nekatolík z Opočna, U jeho jména latinský vpis „*apostatavit, ex pago Opoziensis, vagatur per Bohemiam, insert libros multos su dexit*“.

[89] SOkA HK, f. BK, k. 44, inv. č. 1481, protokol Václava Lomendy ze 7. září 1746., fol.78

[90] Tamtéž, fol. 77.

biblické texty a on zapisoval jména těch, kteří se chtěli veřejně přihlásit k evangelickému vyznání.[91] Dle udání šestajovického rychtáře, Jana Duška, předčítával na shromážděních v září 1732 Jan Javůrek ze Šestajovic z Bible a uměl také zvláště dobře zpívat.[92] Lze předpokládat, že účastníci shromáždění si mezi sebou dělili jednotlivé úkony. Ve svých studiích o českých evangelících v exilu k tomuto zjištění dospěla Edita Štěříková. Uvádí, že ti méně zkušení a sečtělí věřící, předčítali ukázky z Bible, případně dalších knih, starší, zkušenější a váženější bratří, sami kázali, mnohdy udělovali požehnání a vyzývali své posluchače k setrvání v jejich víře a těžkém osudu. Zbytku účastníků připadla úloha podílet se na společné modlitbě a zpěvu. Ve většině případů si věřící ve svém kruhu zvolili vůdčí osobnost, která organizovala jejich duchovní život a hrála centrální roli při shromážděních. Například v Moravském Suchdolu hrála po několik generací tuto roli rodina Schneiderů. Martin Schneider konal v druhé polovině 17. století podomní shromáždění, při nichž se pilně zpívalo ze starých i nových bratrských zpěvníků a byla čtena kázání z reformovaných postil. Ujal se také vyučování dětí.[93] Také jeden z jeho synů, David, který byl nějaký čas ve škole ve slezském Břehu, „*aby se pak mohl stát učitelem a jiné vyučovati v evangelické pravdě*“, zajišťoval v obci hodiny katechismu. Další ze synů Ezechiel byl tkalcem a též učitelem. Funkci vedoucího sboru však převzal až Schneiderův vnuk, Samuel (1669-1710): „*On byl zvolen ještě těmi, co tu zůstali a byli v tajném spojení, za jejich učitele a jako takový konal shromáždění i svatou večeři Páně tak často, jek jen to v době pronásledování bylo možné. Jednou měl být pověšen, ale byl pozoruhodným způsobem zachráněn.*“[94] Bratrské sbory byly, zdá se, svým církevním zřízením na doby pronásledování mnohem lépe připraveny než sbory luterské respektive novoutrakvistické.[95] Laikové evangelíci tradičně zastupovali kněze při kázání a výjimečně mohli dokonce i vysluhovat večeři Páně. Zbylí členové původních sborů tak mohli nějaký čas doufat, že se brzy vrátí lepší časy a přežívali jistou dobu i bez ordinovaného duchovního správce.

Samuel Schneider tedy ještě nejpozději v prvním desetiletí 18. století vyslu-

[91] I. KOŘÁN, Opočenská rebelie, s. 105. Jako většina vůdců opočenského povstání byl i Jan Javůrek odsouzen k pěti letům nucených prací. V roce 1742 emigroval nakonec do Slezska, kde se stal jedním z přívrženců sektáře Hejcmana.

[92] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 305.

[93] Legendární Martin Schneider (asi 1612-1673) byl posluchačem kázání J. A. Komenského, stal se vůdčí postavou suchdolských bratří. Za přechovávání kněží z Uherské Skalice měl být upálen, ale vrchnost se jej zastala. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak Potůček*, s. 15.

[94] Tamtéž, s. 16.

[95] Případ Suchdolu na severní Moravě byl přesto výjimečný. Důvodů bylo několik. Katolická farnost byla v Suchdole za třicetileté války zrušena a farář dojížděl jednou za měsíc až ze vzdáleného Šenova. Suchdol patřil ke kunwaldskému (kunínskému) panství, jehož majitel, Gabriel Szerényi, pocházel z Uher, jež zůstával nábožensky tolerantní i k poddaným na svém moravském panství. Občas také do Suchdolu tajně přicházeli bratrští kněží z Uherské Skalice, kteří se tam usadili jako exulanti. Jednalo se tak skutečně o prakticky evangelickou vesnici. Srov. Daniel ŘÍČAN, Čím Poodří vstupuje do světových dějin? in: *Časopis Poodří*, č. 3/2003, s. 42-46.

hoval na Kravařsku večeři Páně. Také evangelíci na jižní Moravě na přelomu 17. a 18. století měli možnost ještě tu a tam využívat návštěvy evangelických kněží z Horních Uher, kteří jim potají vysluhovali sváté přijímání.[96] Později však i tyto návštěvy ustaly. Schůzky si v některých případech přesto zachovávaly velmi slavnostní a ceremoniální ráz, jež se měl co nejvíce podobat starým časům. V tom případě bylo o to více třeba utajit shromáždění před nepřátelskými zraky: „*Po odchodu mého otce z této časnosti jsem sobě umíni pilně v Bibli a obzvláště v Novém zákoně čísti. Potom jsme se někteří pospolu scházívali, modlili jsem se a zpívali[...] Abychom se k našemu vespolek vzdělávání shromáždit mohli, tedy jsem udělal v domu svém jednu malou světničku, ale ačkoli jsem ji dobře opatřil, slyšeliť nás však předce zpívati a mnoho řečí se o nás nadělalo, až jsme konečně byli obžalováni u kněze... potom poslali pro nás pár grenadýrů a my jsme se museli postaviti. Když svědkové nic pravého dosvědčiti nemohli, tedy s námi kněží ve vší dobrotě jednali a zase ve vší lásce propustili.*“ [97] Případy úprav selského stavení pro tajné schůzky protestantů v Čechách a na Moravě jsou na rozdíl od Francie zcela výjimečné. Velmi podobné úpravy kultovních prostor jsou například doloženy v Horních Rakousích, v evangelických dvorcích v Marchtrenku či v Bad Hallu.[98] Tyto upravené světnice určené k pobožnostem ležely uprostřed čtyřhranného dvorce selského stavení, tak, abych jejich okna vedla do dvora a ne ven. Tak se kázání mohla konat v izolaci od vnějšího světa a nebudila podezření.

Zde stojí za zmínku stručně uvést nové poznatky rakouských badatelů týkající se tajného protestantismu v rakouských dědičných zemích v 18. století, které se badatelům též nabízí jako území pro možnou komparaci s českým případem. V Horních Rakousích, Štýrsku a Korutanech existovala tehdy vedle pravidelných domácích pobožností kryptoluteránů i vlastní místa pro bohoslužebná shromáždění. Mnohdy se tajné schůzky konaly v lesích nebo na horských pastvinách.[99] V rakouských zemích mnozí laikové také vykonávali úřad kazatele. Někteří přitom znali pasáže svých postil zpaměti. Studie posledních let také ukázaly, že v obdobích sílícího tlaku úřadů byly mezi tajnými rakouskými protestanty zjišťovány komunikační sítě. Přičemž, při vrcholných konfliktech mezi protes-

[96] Jan Kovář z Heršpic v brněnském kraji, narozený roku 1707, vyprávěl ve svém životopisu o svém dětství: „*Má máma vyprávěla mě jedenkrát, že když ona ještě svobodná byla (1690?), k nim chodíval jeden evanjelický kněz z uherské Skalice a že jim držíval kázání ve sklepě i také jim velebnou svátost přisluhoval. Skrze toto vypravování jsem dostal žádost s takovým knězem také jednou mluvit*“. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 369.

[97] Tamtéž.

[98] Dietmar WEIKL, Náboženský život tajných protestantů v habsburských dědičných zemích a v Salcbursku, in: O. MACEK, *Po vzoru*, s. 331. Jiná známá místnost ve Fischlhamu také v Horních Rakousích je hodna zvláštní pozornosti. Dochovala se v ní totiž stropní freska zobrazující typický luterský motiv, obětování Izáka Abrahamem.

[99] Jedním ze známých míst v přírodě byl tzv. *Hundeskirche* v Kreuzenu v Korutanech. Věřící se také scházeli v jeskyních a v Solných komorách. Tamtéž.

tanty a římskokatolickou vrchností zorganizovali evangeličtí poddaní tzv. zápisová hnutí, jimiž se prakticky veřejně přihlašovali ke své tajné víře. K nejdůležitějším hnutím *Einschreibbenwegungen* se řadí výstup sedmihradských luteránů z let 1752-1753.[100] Podle závěrů rakouského historika Rudolfa Leeba, tímto veřejným přiznáním k luterství v podstatě tajní evangelíci opustili půdu „tajného protestantismu." V jistém smyslu lze chápat tyto seznamy jmen jako matriky sboru. V rakouských lokalitách tajného protestantismu sice neexistovali žádní ordinovaní a na fary dosazovaní duchovní, jejich role však byla suplována laickými kazateli. Bohoslužby nebo pohřby se konaly na polích či v zahradách, pokud se je zdráhal provést římskokatolický farář. V případech nouze se křtilo a zřejmě byla výjimečně na smrtelné posteli i laiky vysluhovaná Večeře Páně pod obojí způsobou.[101] I z toho velmi stručného popisu náboženského života rakouských luteránů lze dospět k závěru, že se jednalo o případ jakési střední cesty mezi životem tajných nekatolíků východních Čech a obnovenou *církví pouště* na území Horního Languedoku. Nedocházelo zde k tak pravidelným vysluhováním dvou evangelických svátostí jako tomu bylo v Horním Languedoku, přesto nelze rakouskému *geheimprotestantismu* ubírat na charakteru vlastní skryté církevní organizace.

4.2. Pijte z něho všichni (Mt 26,27) – vysluhování večeře Páně

Tajní protestanti byli postaveni před problém striktního zákazu *communio sub utraque*. Otázka spásy křesťana byla přitom klíčovým tématem, jak pro katolíky, tak protestanty. Touha po ní byla stěžejním hybatelem náboženského chování jednotlivce. Cesty ke spasení se však mohly významným způsobem měnit. Účast na svatém přijímání představovala přitom jakýsi pozemský příslib Boží lásky a dobroty, který předznamenával konečné spojení s Bohem. U evangelíků byla jediným prostředníkem jejich spasení Boží milost, Lutherova *Sola gratia*. Vedle odmítání jiných prostředníků spočíval zásadní rozdíl mezi katolíky a protestanty ve způsobu přijímání večeře Páně, oné připomínky vykoupení a příslibu věčné spásy. Reformovaní měli odpor ke katolické mši, na níž byl v rámci eucharistické oběti, Kristus znovu a znovu obětován. Podle protestantského pojetí, nedochází totiž při mši k zpřítomnění Boha, ale jen k připomenutí určité dějinné události. Nekatolíci tudíž odmítali opakovanou oběť a před slovem „svátost eucharistie", upřednostňovali označení večeře Páně. O tom také svědčí výpověď tkalce Václava Jezmického, jilemnického poddaného hraběte

[100] K tomu podrobněji Irmtraud KOLLER-NEUMANN, Zur protestantischen Einschreibbewegungen und den Transmigrationen aus der Herrschaft Millstatt nach Siebenbürgen 1752/53, in: *Carinthia* I 172, s. 69-97.

[101] D. WEIKL, Tamtéž.

Haracha, vyslýchaného roku 1736 neboť se zúčastnil večeře Páně v Herrnhutu a v Horním Gebhardsdorfu, odkud přivezl několik bludných knih. Jezmický před soudem uvedl: „*Já o víře katolický soudím, že jest dobrá a luterská je bludná*“ a na dotaz, zda má a modlí se v růženec, odvětil: „*Růženec jsem měl, ale oni mi ho vytáhli.*“[102] Jezmický si nemohl vymyslet pohotovější a adkvátnější odpověď, než že prý mu byl růženec takto odebrán bratřími v Ochranově. Na to kněz: „ - *Zdali víš, kolik svátostí my křesťani věříme a držíme a co lutriáni o tom smýšlí? - Myslím, že u nás křesťanů je sedm svátostí, lutriáni ale věří, že jsou nevstoupil.*“ Jezmický měl tedy jasnou představu o základních věroučných rozdílech mezi katolíky a protestanty. V očích reformovaných byla však pravá účast na večeři Páně pouze ta, konaná připomínkou oběti těla i krve Páně. Přijímání pod obojí bylo skutečně významným projevem konfesijní identity jedince. Čeští evangelíci žili přitom často ve velkém rozporu svědomí. Při katolických mších byli nuceni přijímat pouze Tělo Páně, jejich duše však prahla po tradici, běžné v prvotní církvi. Mnozí tak alespoň čas od času docházeli do některé z exulantských kolonií, aby zde mohli přijímat ve společenství svých bratří s „*kalicha pitím*“.

Není naším úmyslem, ani v rámci našich omezených teologických vědomostí možné nabídnout na následujících řádcích rozpravu o liturgickém vývoji způsobu přijímání pod obojí v námi sledovaných komunitách v průběhu 18. století. Jistě by bylo zajímavé detailně prostudovat například dochovaná dobová kázání reformovaných kněží a srovnat je s jejich staršími vzory. V kázáních se totiž objevovaly četné narážky týkající se přípravy svatého přijímání. V hornolanguedockém a zejména dolnolanguedockém prostředí se přitom dochovaly desítky kázání nejen od předních osobností jakými byli Antoine Court, Paul Rabaut a jiní, ale také desítky rukopisných kázání potulných pastorů *církve pouště*. Tato kázání a pastorační příručky byly často uchovány jako důkazné materiály při zadržení těchto tajných predikantů.[103] Oproti tomu, v Čechách se nám dochovala kázání především od moravských reformovaných kantorů v posledních letech před tolerancí (Tomáš Juren, Řehoř Jakubec a jiní), ale prakticky žádná rukopisná kázání ze staršího období. Bylo by pochopitelně možné vztáhnout ke kázáním duchovních luterských či bratrských exulantských sborů (kázání Jana Liberdy, Václava Blanického, Josefa Theofila Elsnera, a dalších). Vznikala však v jiném kontextu a pro jiné posluchače, lze tedy předpokládat, že se v nich tyto okolnosti výrazněji promítly. Na následujících řádcích se tedy spokojíme s analýzou dochovaných poměrně vzácných, o to cennějších záznamů o účasti věřících na večeři Páně.

V Podmoklech u rolníka Matěje Kyprého se v roce 1705 scházeli nekatoličtí

[102] SOkA HK, f. BK, k. 44, inv. č. 1462, Examen Václava Jezmického z 24.7. 1736.

[103] Například rukopisné kázání pastora Alexandraa Roussela. ADH, C 198 – Mémoire tiré des papierss que furent trouvés en 1728 sur Roussel Prédicant. Příloha č. 5 , s. 433.

sousedé a predikant z Uher jim vysluhoval Večeři Páně.[104] V roce 1721 se několik lidí z Osíku na litomyšlském panství dostalo do podezření z účasti na kacířské večeři Páně. Tehdy se údajně jednalo o luterského kazatele.[105] K vysluhování večeře Páně došlo také opakovaně v roce 1736 mezi věřícími na Přibyslavsku a Kutnohorsku. Potulný svůdce a predikant Martin Rohlíček podle výpovědí svědků konal po tři léta večeři Páně pod obojí, vždy o svatodušních svátcích, nosil koženou tašku nebo ranec a v něm hostie, žlutý kalich a víno.[106] Jeden z významných předáků z Černilova, Matěj Veselovský, byl pro svou kazatelskou a emisařskou činnost ve třicátých letech několikrát vyslýchán. Byl také podezřelý z vysluhování večeře Páně. Ve výslechu před páterem Jacobem Firmiem z července 1734 čteme následující. *„4. Jestli vás vaši rodiče v katolický víře vychovávali, kdo jest vás svedl k luterské víře? Mne, jak je živ žádný nesvedl, já se držím katolický víry. 5. Jestli vás žádný nesvedl a vy se držíte katolické víry, proč jste takový kacířský lidi a posla, když od těch odběhlých z panství Smiřickýho odpadli, čtení nosil do svýho domu přijímal a jemu nocleh dával? Nevědomost hříchu nečiní, já sem nevěděl, že to on je takový posel od těch poběhlých a že takový psaní od nich nosí.*“ [107] Tehdy nebylo Veselovskému prokázáno nic jiného než styky s emigranty a pašování zakázané literatury. Byl jasně nařčen z luterství, ale po několikadenním výslechu propuštěn.[108] Když během podzimních měsíců roku 1741 obsadilo pruské vojsko většinu východočeských městeček a vsí, tajným nekatolíkům opět vyvstala naděje. Všude se vedly vzrušené diskuze. U sedláka Matěje Veselovského se tehdy také ve štědrovečerní noci sešli černilovští nekatolíci, aby se poradili, co dělat. Došlo přitom k vysluhování večeře Páně a zpěvu žalmů.[109]

V druhé kapitole jsme se již zmínili o velmi zásadní změně ve způsobu přijímání těla Páně evangelíky v době jejich pronásledování. Nastínili jsme zásadní liturgickou změnu ke které došlo na počátku 18. století. Během třicetileté války

[104] F. HREJSA, *Čeští exulanti*, s. 138.

[105] Z vyprávění Jana Soukupa, kováře z Morašic u Litomyšle: „*V roce 1721 nechal děkan ve vsi Osíku zatknout mnoho mužů a žen. Byla mezi nimi i má sestra. Děkan od nich chtěl neprve evangelické knihy, zvláště Husovu postilu. Nechal prohledat jejich domy. Když nic nenašel, byli obžalovaní biti, až se přiznali a prozradili i jiné. Bylo od nich také žádáno, aby se přiznali, že u nich byl luterský kazatel a vysluhoval jim večeři Páně*“. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 484.

[106] Eva NOVOTNÁ, Tajní nekatolíci v 18. století na Krucembursku, in: Z. NEŠPOR–J. HORSKÝ, *Nekatolíci*, s. 135. Na žádost pražského arcibiskupství upozorňovalo místodržitelství krajské hejtmany na nutnost jeho zatčení. Rohlíček byl však velmi opatrný, často měnával své šaty a pokaždé se vydával za jinou profesi.

[107] SOkA HK, f. BK, k. 42, inv. č. 1445, český protokol Matěje Veselovského z Černilova z 6. 7. 1734.

[108] Podruhé byl Matěj vězněn v roce 1736. Ve vězení se choval sebevědomě a směla odmítal učinit vyznání víry.

[109] SOkA HK, f. BK, k. 31, 1156 - Protokoly o zasedání konzistoře, Záznam z 11. 01. 1742. Ve zprávě černilovského faráře byl označen jako *Mathias Veslovský, faber viscentor, relaps* tedy jako zručný odpadlík.

docházeli za věřícími do Čech především luterští ordinovaní kazatelé ze Saska a Lužice. Přijímání večeře Páně probíhalo pod obojí způsob a podávání Kristova těla bylo symbolizováno oplatkou. Když v posledních letech 17. století pravidelné návštěvy luterských kazatelů definitivně ustaly, vystřídaly je kalvínští predikanti z Uher. Po jejich odchodu pak docházelo ke schůzkám u sousedů, na nichž večeři Páně vysluhovali laici, kteří podávali věřícím chléb. Byli to místní nekatolíci, častěji však především příchozí emisaři. Tato skutečnost se prakticky nezměnila až do vyhlášení tolerančního patentu, pomineme-li nové misijní aktivity saských pietistů, ve 20. letech 18. století, které ovšem české země zasáhly spíše skrze náboženskou literaturu než díky přímému působení kazatelů. Ti, jež se neodvážili k exilu, zůstávali dále odkázáni jen sami na sebe, případně na jednorázové návštěvy bohoslužeb ve Slezsku či Horní Lužici, které však zůstávaly velmi nebezpečnými.

Jak zdůraznili již starší autoři, například Antonín Rezek, a v poslední době především Zdeněk R. Nešpor, výsledkem kalvínského intermezza v dějinách české emigrace byl nástup rozšířené tradice podávání lámaného chleba při laiky vedené bohoslužbě, později s odkazem na vnitřní osvícení působením Ducha svatého, pod vlivem pietismu. S tímto závěrem lze do značné míry souhlasit. Situace v průběhu 18. století se však dále diverzifikovala a částečně komplikovala. Čeští nekatolíci skutečně již prakticky vůbec nebyli navštěvováni ordinovanými kazateli, ale spíše svodníky, tedy horlivými exulanty, kteří se vraceli zpět do Čech i na Moravu, aby zde šířili pravé slovo Boží. Na území východních Čech se tak mísily vlivy bratrské, pietistické či „ortodoxně“ luterské. Výklad pramenů je však velmi problematický. Tak například purkrabí Jiří Tadeáš Král z Rychmburka u Skutče uvedl ve své zprávě zaslané 24. února 1752 krajskému úřadu do Chrudimi: „*Strany krounských bylo by mnoho k připamatování, za mejch 25 let [úřadu] k nim taky lutrianští predikanti přicházívali a vypůčíc sobě kalich z kostela, pod obojím přijímali. . . .*“ [110] Můžeme pouze spekulovat o tom, jak dobré byly znalosti rychmburského purkrabího ohledně rozdílů mezi jednotlivými protestantskými konfesemi. Slovo „lutriánský“ mohlo být klidně pouze synonymem pro „kacířský“ či narážkou na svodníky z protestantských krajin, bez ohledu na způsob vysluhování svátosti přijímání a dalších bodů věrouky. Svědectví Tadeáše Krále se jeví tím více problematické, srovnáme-li je s prameny církevní provenience ze stejného místa a období. Skutečský děkan oznámil v listě arcibiskupské konsistoři, že byl dopaden a zatčen rychmburský poddaný, Josef Čejka, mlynář, emigrant a uherský evangelický svůdce.[111] Ovšem skutečský vikář ve své latinsky psané zprávě, taktéž určené pražskému arcibiskupství ještě v březnu téhož roku Čejku označil za „*ministellus haereticus sectae lutheranae*.“ K úplnosti zbývá dodat, že Čejkovi bylo zabaveno pět knih, z nichž minimálně dvě byly

[110] K. V. ADÁMEK, *Listiny*, s. 18.
[111] Z listu z 28. 10. 1752, Tamtéž.

jasnými bestsellery slezské pietistické duchovní literatury. Jednalo se o *Harfu novou na hoře Sion znějící* od Jana Liberdy a *Citharu Sanctorum* od Jiřího Sarganeka.[112]

Evangelíci toužili zejména v těžkých chvílích užívat večeře Páně po svém způsobu. Shromáždění s laicky podávanou svátostí zůstala nicméně velmi výjimečná. Nekatolíci se při svých setkáních modlili, zpívali, četli z knih nebo kázali, ale nepřijímali tělo a krev Páně, přestože luterské i reformované laické zdůvodnění večeře Páně s chlebem a vínem bylo mezi protestanty známé. Dle protestantské disciplíny, byl pro čistotu svátosti rozhodující její charakter společenství a veřejnosti. Zatímco první z podmínek splnit šlo, druhou již nikoli. Podobně jako potridenští katolíci, kladli také nekatolíci velký důraz na dobrou přípravu a pokání před přistoupením k samotnému aktu přijímání. Věřící se doma horlivě modlili na kolenou a ochotně naslouchali kázáním svých učenějších sousedů. Jen ordinovaný kněz však představoval skutečnou autoritu, která směla rozhodnout o připravenosti toho či onoho kandidáta k přijímání. Většina věřících, kromě hrstky těch, kteří se nárazově účastnili například luterských bohoslužeb v některém ze slezských chrámů milosti, nikdy za svůj život nezažila přijímání pod obojí. Nebylo tudíž, kde by našli jasný vzor. V poslední řadě, podle Lutherova učení nebyla praxe večeře Páně tolik naléhavá a na rozdíl od křtu nebyla nutná ke spáse.[113] Zatímco laičtí kazatelé v Horním a Dolním Languedoku na počátku 18. století, tedy v druhé generaci po revokaci ediktu nantského v paměti stále nesli poměrně živou paměť dřívějších bohoslužeb, čeští a moravští nekatolíci byli zcela odkázáni jen na duchovní literaturu, či případnou riskantní cestu za hranice.

Podíváme-li se nyní zpět na situaci v Horním Languedoku, konstatujeme zcela opačný jev. S přibývajícími roky se vysluhování večeře Páně na tajných shromážděních stává jejich neodmyslitelnou součástí. Počáteční vývoj byl přitom shodný s vývojem v Čechách. Po zrušení ediktu nantského došlo s odchodem kalvínských pastorů do ciziny také k dočasnému přerušení vysluhování večeře Páně. Od počátku třicátých let dochází již do většiny vsí Horního Languedoku alespoň jednou dvakrát do roka ordinovaný kněz, nejčastěji Michel Viala, aby zde vysluhoval večeři Páně pod obojí, s lámaným chlebem a vínem. Specifické podmínky tajných shromáždění pod širým nebem s sebou ovšem přinesla nezbytná opatření. Předně bylo nutné eucharistické náčiní a samotné tělo Páně v podobě chleba pečlivě dopravit na místo tajné schůzky, aniž by na sebe pastor či jeho pomocník přilákali pozornost. To nebylo snadné, zvláště uvážíme-li, jak početné publikum se některých shromáždění v druhé

[112] Třemi zbylými tituly byla *Bible svatá* (Brix, 1745), *Sumární postilka na všecky v roce nedělní i sváteční evangelia* (1746) a *Samoučicí abeceda a tak spořádaný slabikář kacířský* (s.d.).

[113] D. WEIKL, Náboženský život in: O. MACEK, *Po vzoru Berojských,* s. 345. Jak autor zdůraznil, Luther byl neustále dotazován na možnost soukromé oslavy večeře Páně, vždy ji ale odmítal.

polovině 18. století účastnilo. V *Musée Jeanne d'Albret* v bearnském městečku Orthez či v *Musée du désert* v cévennolském Mialetu se dochovalo několik exemplářů rozkládacích kalichů,[114] které bylo možno rozložit na několik dílů a snáze schovat v speciálně upravených cestovních truhlách. Tajné skrýše byly dokonce vytesány do spodní části rozličného sedacího nábytku. Doloženy jsou například skrýše na Bibli ve spodní části taburetky z druhé poloviny 18. století. Existovaly dokonce rozkládací kazatelny z dřevěných panelů, které po zpětné modifikaci vypadaly jako skříně na šatstvo.[115] Také pastorovo oblečení, nošené přes den mohlo vzbudit nežádanou pozornost. Takto se v září 1761 v Caussade například nešťastně prozradil pastor François Rochette.[116] Z oblasti Poitou je například doložena skutečnost, že některé obzvláště nápadné části oděvu pastora nepřinášel na shromáždění on, ale věřící. Někdy se dotyční ucyhýlili ke skutečně sofistikovaným způsobům maskování potřebých atributů. Součástí oděvu kazatele bývala také černá pokrývka hlavy jehlanovitého tvaru, zdobená černým střapcem. Tato poměrně rozměrná a velmi nápadná pokrývka hlavy mohla být schována do duté železné nádoby, která zvnějšku vypadala jako velká konev na mléko.[117]

Stručný leč autentický popis o výkonu eucharistie během tajného shromáždění se nám dochoval z výpovědi jednoho účastníka schůzky, která se konala 29. října 1744 ve rokli blízko vsi Latularié, na pozemku nájemního statku sieura Bourdila, chirurga ve městě Puylaurens.[118] Přítomný kněz po kázání sloužil mši a vysluhoval večeři Páně: „*Il donait la cène presentant des petits morceaux de pain gros comme des chataignes qui étaient cachés dans un grand plat bassin et un autre homme présentant une coupe dans laquelle il y avit le vin l' assistait*".[119] Kousky chleba musely být pochopitelně pečlivě uschovány, posvátný i symbolický charakter celé scéně dodalo pastorovo improvizované náčiní. Po tomto podání těla i krve Páně se kněz ujal oddání čtyř přítomných párů z Puylaurens a provedl svatební ohlášky. Poté nějaký vysoký muž z Mazametu, nejspíš pastorův pomocník přečetl šestou kapitolu z evangelia Svatého Jana (o Nasycené pěti tisíců) a došlo ke zpěvu žalmů. Shromáždění trvalo celkem čtyři hodiny.

Účast na večeři Páně byla v centru liturgické praxe věřících. Vedle bohoslužby však existovaly další důležité liturgické akty, které směřovaly ke spasení. Reformovaní kazatelé přesvědčovali své věřící, že jejich pronásledování a všechny pohromy,

[114] Mešní rozkládací kalich ze Salles-Mongiscard, viz příloha č. 6, s. 437.
[115] Rozkládací čtyřdílná malovaná kazatelna z chrámu v Saint-Véran z 18. století, viz příloha č. 6, s. 437.
[116] Onésime de GRENIER-FAJAL, *François Rochette et les trois frères de Grenier d'après documents originaux et inédits,* Paris 1885, s. 44.
[117] Maketa klobuku z kolekce tajných kultovních předmětů z *désert*, příloha č. 6, s. 437.
[118] ADH, C 211- Jugement condamnant à l'amende les non catholiques des communautés où se sont tenues des assemblées illicites: Mazamet, protokol z 11. listopadu 1744.
[119] Tamtéž. Výslech Guillauma Galinier .

které se na ně snesly, byly trestem za jejich pozemské hříchy. Kázali, že ono babylonské zajetí bylo výsledkem pochybení věřících a jejich vlažnosti ve víře. Podmínkou odčinění jejich hříchu mělo být kajícné pokání. Teologická praxe, vycházející z biblické předlohy nabízela jako jedno z řešení mimořádné půsty. Edita Štěříková našla poměrně časté doklady o těchto půstech mezi českými exulanty v koloniích.[120] V Čechách k této praxi docházelo pravděpodobně také v průběhu 17. století, z důvodu silného vlivu chiliasmu během třicetileté války. Věřící tehdy tvořili ještě početné a semknuté komunity, příchozí kazatelé zase potřebnou autoritu k jejich vyhlášení. Typ dochovaných pramenů pro 18. století nám neumožňuje utvořit si jednoznačné závěry v otázce kontinuity této praxe. Občasné jednodenní středeční či pátečnmí půsty, mimo Velikonoce zřejmě vykonávali spíše potomci českých bratří a převážně jednotlivci v rámci vnitřního pokání, nikoli však organizovaně a hromadně, neboť chyběl duchovní vůdce, jenž by k nim věřící vyzval.

Jan Kalvín byl zastáncem asketického způsobu života a kladl důraz na starozákonní předpisy. Půst viděl jako důležitý náboženský počin, jehož smyslem je zamezit chtivosti, a připravit se na modlitbu. Měl být zároveň vnějším projevem uznání viny. Reformovaní kněží podle něj měli vyhlašovat výjimečné posty v době katastrof, aby odvrátili Boží hněv. Inspirací pro tradici mimořádných půstů se hugenotům tedy stala sama Kalvínova Ženeva, kde se první protestantský půst konal v roce 1567 u příležitosti krvavého zásahu proti lyonským protestantům. Od roku 1640 byl tento mimořádný „ženevský půst“ vyhlašován pravidelně, téměř každý rok. Francouzští reformovaní tento zvyk převzali již v 16. století. Stal se jejich projevem pokory vůči Spasiteli a zároveň jejich kajícnou žádostí o Boží shovívavost. Jeho praxe se zintensivnila právě v druhé polovině 17. století během zvýšeného tlaku dvora proti reformovaným.[121] S obnovou pravidelných tajných shromáždění, došlo i k obnově hromadných mimořádných půstů. Doklad o vyhlášení jednoho takového půstu se dochoval ve složce zkonfiskovaných listin a rukopisných deníků, které byly nalezeny při dopadení tajného predikanta Alexandra Roussela, který působil převážně v podhorských lokalitách v diecézi Alès, v Dolním Languedoku. I přes svou velkou opatrnost byl Roussel při svém putování za věřícími 11. října 1727 zadržen na hřebenu Montagne d'Aulas blízko Valleraugue na svém koni, společně se svým průvodcem a pomocníkem, Pierrem Coste, obchodníkem z Vigan.[122] V ranci, který měl Roussel s sebou bylo nalezeno mnoho usvědčujícího písemného materiálu, mimo jiné také výzva k věřícím z 30. července 1724 ve formě rukopisného kázání, v níž byli bratři povoláni k mimořádnému půstu. Ten svolal na následující druhou

[120] Půsty konali velmi často bratří v Herrnhutu pro své duchovní očištění.

[121] Paul de FÉLICE, *Les protestants d'autrefois: vie intérieure des Eglises, mœurs et usages, 1. volume Les temples, les services religieux, les actes pastoraux*, Paris, 1897, s. 85n.

[122] Roussel byl 21. listopadu 1728 odsouzen k smrti oběšením a o šest dní později veřejně popraven na náměstí l'Esplanade v Montpellier.

srpnovou neděli.[123] Roussel během svého kázání nejprve přednesl biblické příklady, z nichž si měli věřící brát ponaučení: „*Le p^r[ophète Daniel] prévoyant que le temps marqué pour la fin de la captivité de Babylone approchait et sachant d'ailleurs que D[ieu] n'avait promis de délivrer son peuple qu'à condition qu'il l'invoquat[sic!] et le cherchat [sic!] de tout son coeur, jeûna et pria. Ester pour détourner l'ordre cruel et barbare qu'Assyrius avait donné de massacrer tous les juifs dans un même jour, n'eut recours qu'à la prière et au jeûne*“.[124] Záhy predikant sebe sama přirovnal k proroku Danielovi a ubezpečil přítomné věřící, že se obrátil k Jeruzalému a prosil Boha jejich jménem o pomoc. Přítomní však musí svou víru skutečně obrátit ke svému Spasiteli, přestat žít v přetvářce, očistit své hříchy ryzí vírou. V pokračujícím výkladu Roussel přiložil závažnou kritiku, obviňující přítomné bratry a sestry, že si neprokazují dostatek křesťanské lásky, dobroty a charity ke svým bližním. V závěru kázání vyzval Roussel přítomné ještě jednou k hlubokému pokání skrze chystaný půst a připomněl postavu biblického Nehemiáše, který se vrátil do Jeruzaléma po desetiletém babylonském zajetí, ovšem nenalezl ve svém rodném městě než modloslužbu a falešnou idolatrii. Z Rousselova kázání čiší nejen dobrá znalost Starého zákona, ale především ohromná lehkost a zároveň přesvědčivost v předkládaném výkladu. Podtrhané pasáže, především jména biblických postav byly pravděpodobně předneseny s větším rétorickým důrazem, který ještě dále umocňoval silný dojem z kázání. Nezbývalo než trpělivě očekávat začátek ohlášeného půstu.

I z výše uvedeného příkladu vyplývá, že i ta největší horlivost věřících by se neobešla ve Francii ani v Čechách bez podpory vůdčích osobností, jež si určily za svůj celoživotní úděl a poslání péči o víru svých předků a její obnovu. Věnujme proto nyní bližší pozornost těmto osobám, jimž nechyběla oddanost Bohu stejně jako velká odvaha.

4.3. Pastoři, predikanti či lidový vykladači Písma?

Spíše než jednotlivým osobnostem pastorů, predikantů, emisarů či sektářských vůdců, o kterých existuje rozsáhlá literatura, bychom se na tomto místě rádi věnovali otázce jejich centrální role v rámci fungování jednotlivých komunit. Stejně jako v Horním Languedoku, přispělo i v Čechách k náboženské horlivosti věřících jakési kolektivní podvědomí soudržnosti. Obce, které trpěly pronásledováním ze strany katolického kléru, posilovali znovu a znovu ve víře tajně příchozí kněží i laikové, ať už predikanti či zanícení věřící z emigrace. Časté návštěvy byly o to snazší, čím

[123] ADH, C 198 - Dossier relatif à l'arrestation d'Alexandre Roussel, kázání „Mes frères“, rôle du jeûne.

[124] Celé znění kázání viz příloha č. 5, s. 433.

blíže se obec nacházela zemské hranici. „*Toho času* [nejspíš kolem r. 1730] *pak se to velké probuzení rozmohlo, neboť mnozí bratří ze saské země, z Gerlachsheimu přicházívali a drželi nočního shromáždění, ku kterým se množství lidu shromažďovalo, zvláště u mého otce, což jsem já také poslouchával[. . .] Nato pak velké pronásledování přišlo neb to všechno k prozrazení přišlo*“,[125] dočítáme se v životopisu Pavla Mačáka, narozeného roku 1728 v Čermné. Na počátku 30. let docházelo do Čermné i okolních vesnic mnoho predikantů a rozšiřovali zde pietistické myšlenky až došlo k onomu *velkému probuzení*. Již v průběhu dvacátých let 18. století byly na českomoravském pomezí konány misie prvních bratří z Ochranova.[126] V roce 1727 zde konali kázání sám Christian David a Christoph Demuth.[127] Tajní čtenáři bible v Čechách byli za návštěvu herrnhutských bratří velmi vděčni. Jelikož však byla Dolní Čermná u Lanškrouna jazykově českou vsí, musela být pro účastníky tajných shromáždění Davidova německá kázání překládána do češtiny.[128] Podobný problém pochopitelně v languedockých obcích nikdy nenastal.

V Čechách byly návštěvy emisarů netrpělivě očekávány a zanechaly za sebou vždy mnoho povzbuzených: „*V mým třináctým roce jsem byl probuzený při příležitosti, že dva Češi z Hennersdorfu ze Saska do Heřmanic přišli a tam shromáždění drželi, v kterémžto živě mluvili, že se člověk obrátit musí, jestli spasen býti chce. V mým 16tým roku byl jsem při čtení 16té kapitoly svatého Jana znovu pohnutý. Na to jsem přišel do seznámení s některými probuzenými v našem sousedství, my jsme se pospolu scházeli, zpívali a četli jsme, vzdělávajíce sebe vespolek, a pak jsme se smluvili, že chceme z Čech vyjíti. . . “,* zavzpomínal ve svém životopise Václav Němec.[129] Tento kovář z Heřmanic se stal sám později významným predikantem ve východních Čechách poté co v lednu 1733 definitivně emigroval do Gerlachsheimu a později do Berlína.[130] Znovu a znovu se do vlasti vraceli věřící ze Saska či později ze Slezska. „ *Můj otec měl písma evanjelická, ale tajně svou nábožnost musil vést. Když byli u nás lidé ze Saska, tak tajně četli a zpívali a já jsem byla v mém srdci zaujatá [. . .], v tom roce 1732 stalo se mezi námi velké povzbuzení, čehož můj otec také účastníkem byl*“, zavzpomínala ve svém životopise Kateřina Anderleová, rozená Kavková.[131]

[125] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 405.

[126] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček*, s. 62.

[127] Šlo o jednoho bratra, který pocházel z Moravského Karlova, odkud emigroval do Herrnhutu v roce 1726. Uvedl Davida do dalších písmáckých rodin, například v Krumpéřkách (Podlesí u Šumperka). Žil v letech 1689-1754. Tamtéž.

[128] Bratři se pak několik dní sdržovali v německé vsi Čenkovicích a navštívili odtud i další české obce. David tam předčítal ze Zinzendorfova překladu bratrské historie, byť jeho četba musela být zase na místě překládána pro některévěřící do češtiny.

[129] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 617.

[130] Václav Němec se z Gerlachsheimu opakovaně vracel do Čech pro své krajany. V roce 1736 vyvedl například 13 osob z Čermné, mezi nimi budoucího predikanta Jana Pitmana s rodinou.

[131] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 295.

Role českých predikantů se podstatně lišila od poslání languedockých pastorů. Náboženská agitace laických emisarů v Čechách i na Moravě ve většině případů vyústila v úkol převaděčů. Věřící byli stále více přesvědčeni, že spásu lze najít jen mimo babylónské zajetí, tedy mimo hranice českého království. Aby mohli žít v pravé víře, museli se vzdát pozemských statků a začít nový život v jedné z českých či německých exulantských kolonií. Jak už bylo výše vysvětleno, laičtí a později ordinovaní pastoři v Horním Languedoku usilovali naopak o obnovu institucionalizované církve a jejich poslání směřovalo k získání, co největšího počtu věřících v rámci *církve pouště*. Jejich úsilí bylo zároveň směřováno k systematické agitaci pro znovuzískání náboženské svobody ve francouzském království. V obou národních případech každopádně hrálo velmi důležitou roli duchovní propojení mezi jednotlivými obcemi v rámci regionu, ale také na úrovni širších oblastí, od sebe méně či více vzdálených. Toto propojení mělo zajisté velmi proměnlivou intenzitu a charakter. Otázka existující či neexistující organizované sítě protestantských komunit v Čechách a na Moravě zůstává předmětem živé badatelské debaty. Velkou překážkou pro jednoznačný závěr je velmi malé množství pramenů pocházejících od samotných aktérů.

Značně kritizovaná teorie Evy Melmukové o existenci předtoleranční tajné organizované sítě mezi jednotlivými centry tajného nekatolictví v Čechách a na Moravě vyvolala kontroverzní, ne však nepodnětnou polemiku. Skutečně se lze jen obtížně ztotožnit s tvrzením, že tajní nekatolíci druhé poloviny 18. století přímo navazovali na tradici předbělohorských protestantů a přechovávali si své duchovní kořeny prakticky beze změny během půl druhého století. Na druhou stranu, po přečtení knihy *Patent zvaný toleranční* jsem nedospěla ke shodné interpretaci této autorčiny práce jako historik Zdeněk Nešpor, tedy, že autorka obhajuje existenci institucionální skryté církve české reformace. Historička skutečně ve své knize mluví o vědomém navázání tajné evangelické církve na původní tradici: „Potomci české reformace se začali v tomto období [počátek 18. století] postupně sjednocovat. Vytvářela se skrytá církev české reformace, navazující vědomě na husitství i jednotu bratrskou, na českou konfesi i skutečnost danou Rudolfovým majestátem. Tato církev měla také svou organizaci.“ [132] Autorka však dále upřesňuje, že se jednalo o „[organizaci] přizpůsobenou podmínkám ilegálního společenství [...], nemalou úlohu přitom sehrál zmíněný, vnějšími okolnostmi vynucený přesun odpovědnosti z ordinovaných kazatelů na neordinované pracovníky z vlastních řad.“ [133] Faktem zůstává, že Eva Melmuková použila pro své závěry hodnověrné podklady, dostupné dobové prameny, především jednotlivé procesy heretiků před apelačním soudem a

[132] E. MELMUKOVÁ, *Patent*, s. 74
[133] Tamtéž, s. 75.

pak především toleranční přihlášky.[134] Melmuková hovoří o skryté církvi, domnívám se však, že tím nestvrzuje existenci sítě na institucionální rovině, ale má na mysli spíše síť duchovní. V tom je myslím nezbytné vidět zásadní rozdíl. O neexistenci obnovené konzistoriální tajné církve českých a moravských evangelíků není pochyb. Tuto interpretaci nabízejí i zahraniční badatelé, předně M.E. Ducreux.[135]

Na druhé straně nacházíme v dochovaných pramenech pro českou oblast indicie poukazující na existenci alespoň minimální propojenosti jednotlivých, více či méně izolovaných center tajného nekatolictví. Tato duchovně-náboženská propojenost, netroufneme-li si přímo hovořit o síti přitom existovala na dvojí úrovni. Byly to pochopitelně úzké vazby českých a severomoravských center s komunitami v emigraci, dále pak vnitřní vazby mezi jednotlivci či obcemi Čech a Moravy. O rozbor těchto regionálních vazeb se v poslední době pokusili někteří badatelé, na základě lokálních dílčích studií. Jedním z nich je například Ladislav Nekvapil z Muzea v Pardubicích, který věnoval zajímavou příkladovou studii problematice distribuční sítě pašovaných nekatolických knih v rámci jižní části Chrudimského kraje.[136] Nekvapil prostudoval soubor dokumentů z roku 1750 týkajících se kauzy Jana Koudelky, svodníka a emisara z Pusté Kamenice.[137] Autorův detailní rozbor výslechových protokolů sedláka Koudelky a jeho spoluviníků odkryl mnohé o existenci lokální distribuční sítě nekatolické literatury, a to nejen ze zahraničí do Čech, ale též v rámci jednoho lokálního území, konkrétně pomezí Železných hor, Žďárských vrchů a Českomoravské vrchoviny. Byli to nicméně hlavně rodinní členové, kdo Koudelkovi zajišťovali dodávku nekatolických knih z ciziny, které byly silně ovlivněny pietismem. Na lokální úrovni pak existovali nákupčí, sousedé z širokého okolí, tedy jednotliví nekatolíci, kteří působili jako poslední a nejnižší články distribuce těchto knih.

Stavebními kameny pomyslné sítě evangelické tajné církve byli samotní věřící, tedy jednotlivci, kteří se následně spojovali do větších celků, vytvářeli uzly, opět společně propojené. Na tomto místě se opět nabízí srovnání se záměrně odlišným případem Horního Languedoku. Z komparace obou regionů vyplývá, že v situaci dlouhodobé absence ordinovaných kněží, nehrála zásadní problém jen otázka

[134] Velká polemika panuje v české historiografii také ohledně problematického zdržování veřejného vyhlášení Tolerančního patentu v Čechách a s ním souvisejícího tajného předávání zprávy o jeho publikování. K tomuto více E. MELMUKOVÁ, *Evangelíci*, 1. díl, s. 28-55, kde je uvedena řada odkazů na archivní prameny.

[135] Marie-Elisabeth DUCREUX, Exil et conversion. Les trajectoires de vie d'émigrants tchèques à Berlin au 18e siècle, in : *Annales HSS*, juillet-aout 1999, n° 4 , s. 915-944.

[136] Na panství se již v předchozích letech dostávala zakázaná literatura především ze Slezska a z okolí Berlína. Tato, zejména luteránská literatura byla pašována emisaty Josefem Čejkou, Janem Pražanem či Matějem Čoudilem. Viz. Vítěslav ŠIMÁK, *Zpovědní seznamy arcidiecéze pražské z let 1671-1725*, sv. 2 Chrudimsko, časlavsko, Praha 1918.

[137] Ladislav NEKVAPIL, „Causa haeretica Joannis Koudelka ex Pustá Kamenice". Příspěvek k dějinám tajného nekatolictví ve východních Čechách v polovině 18. století; in: *Východočeský Sborník Historický* 17, 2010, s. 75-119.

propojení těchto uzlů. Jako daleko naléhavější problém se jasně jeví tehdejší konfesijní nejednota českých nekatolíků a dále neexistence instituce starších sborů. Starší luterských i kalvínských sborů zastupovali v 16. a 17. století pastora v jeho nepřítomnosti. Tento napůl laický a napůl církevní sbor fungující v rámci konzistoře se měl věnovat především matrimoniálním neshodám mezi manželi či sousedským civilním sporům v rámci každé obce. Starší zkrátka dbali na morálku a pořádek ve sboru. Připomeňme, že již během čtvrté provinční synody ve Vivarais v srpnu 1716 byla z rozhodnutí Antoina Courta a jeho spolupracovníků obnovena instituce starších jako zásadních prostředníků mezi věřícími a predikanty. Toto rozhodnutí se prokázalo jako nanejvýš účelné a šťastné. Z lůna těchto sborů vycházely prosby žádající synody o jmenování ordinovaných pastorů pro strádající společenství, prosby týkající se instrukcí, jak se mají sbory zachovat v období zvýšené perzekuce, například v období násilného překřtívání dětí v letech 1750-1752. Také z liturgického pohledu a to dokonce v pokročilém stádiu obnovy *církve pouště* představovali starší centrální „stmelovací článek" jednotlivých sborů.[138]

Důvodem, proč v Čechách v 18. století nedošlo k obnovení starších byla neschopnost utvářet si početnější a homogenní byť laická společenství, ale také jejich sociálně-majetkové zázemí. Obnovené konzistoře v Languedoku čerpaly svou dynamiku především ze společensky výše postavených osob, které požívaly ve společnosti jistého morálního, případně ekonomického vlivu a byly proto jmenovány staršími sborů. Takové osobnosti mezi českými evangelíky v zásadě chyběly. Zásadní podmínkou byla také jejich gramotnost a velmi dobrá znalost Písma. Tato dynamičnost bohužel mezi českými nekatolíka scházela.

Nicméně i v Čechách a na Moravě byly zejména při stoupajícím a sílícím tlaku úřadů mezi tajnými protestanty zjišťovány komunikační sítě. Nejvíce se tyto sítě skutečně zviditelnily v momentu vyhlášení Tolerančního patentu, zákonitě však existovaly již dříve. Tajní protestanti zkrátka věděli, kde žijí stejně smýšlející lidé a kdo k nim patří. V momentech vrcholných konfliktů mezi kacíři a římskokatolickou vrchností dokázali evangeličtí poddaní v pozoruhodně krátkém čase zorganizovat například hromadné podpisové akce (případ opočenského povstání)[139] či skupinové odchody do emigrace. K hromadným výstupům docházelo skutečně až do samého konce předtolerančního období.

[138]Tak například v květnu 1744 stanovila provinční synoda v Dauphiné, jakým způsobem řešit dlouhodobou absenci pastorů ve sboru: „*On s'asseblera tous les dimanches en plein jour, dans chaque église, en l'absence même des pasteurs et prédicants [...], on commencera par la lecture de l'Ecriture sainte; on lira les commandements de Dieu avant la confession des péchés. Après la prière, les anciens liront un sermon ou d'autre bon livre de piété. On fera répondre au catéchisme, après quoi, on finira par la prière ecclésiastique*". C. LASSERRE, *Le séminaire*, s. 22.

[139]Obdobně jsou v případě rakouských tajného protestantismu známa tzv. „zápisová hnutí" (*Einschreibbewegungen*) z let 1752-1753; viz pozn. č. 100, s. 207.

Na konci ledna 1780 došlo k větší akci nekatolíků ze skutečského panství, kteří se veřejně přiznali na místním děkanství, že jsou evangelického vyznání. Ze série dochovaných výslechů vyplývá, že agitace pocházela z Lanškrouna.[140] Odtud měl údajně na Skutečsko přijít posel, švec, který tvrdil, že se chystá velké povstání místních lidí. Až v Lanškrouně povstanou, měli by se také poddaní z Pokřikova a Vojtěchova a lidé z okolních vesnic k hnutí přidat. Dne 29. ledna v sobotu ráno se skutečně několik mužů vydalo na skutečské děkanství, kde přednesli páteru Štěpánkovi svou žádost, aby jim bylo vráceno Písmo a odejmuté luterské knihy.[141] Dále žádali, aby nebyly vyslýchány osoby, které byly před časem povolány na děkanství k examenu. Hlavními předáky akce byl sedlák (půlník) Václav Řebíček a podruh, Matěj Panek, oba z Pokřikova. Když se vrchnostenský úředník na Rychnburku dotazoval pokříkovského rychtáře, zda místní lidé mívali již dříve shromáždění, dostalo se mu této odpovědi: „ *Byly třebas šestkrát i sedumkráte, z kterých se také konaly u Václava Řebíčka a pak u Matěje Panka, podruha nádeníka, stranu Písma četli a zpívali v noci.*“[142] Hlavních předáků nebylo mnoho, kolem dvaceti osob, pocházeli nicméně poměrně z širokého okruhu vsí od Hlinska až po Luže (Otradov, Vojtěchov, Pokřikov, Krouna, Rváčov, Proseč, atd.). Matěj Panka ve svém výslechu dosvědčil, „*sem skutečně evangelický víry, poněvadž sem poznal pravdu Kristovu [. . .] od evangelický víry neustoupím do smrti.*“ Tomáš Brdičko z Otradova se u výslechu také doznal: „*Povídal jsem p. Páteru missionáriusovi [před třema měsíci při examinu], že se stane mezi lidma nevole, že jeden druhýmu nechce nic věřit, že [jeden] na něj povídal, že má totiž [jejich] knihy a že se budou mezi sebou mordovat.*“[143] Navrch dodal, že se připravuje pozdvižení z Litomyšlska, z Poličšska a Novohradska. Přesto, že hnutí nedosahovalo kvantitavních rozměrů prosetínských událostí a bylo prakticky záhy ukončeno zásahem rychnburské vrchnosti, svědčí o aktivizaci poddaných na Chrudimsku, která se projevila nejen tajnými schůzkami, ale též odvážným pochodem na katolickou vrchnost. Není vyloučeno, že celé hnutí mohlo souviset s neznámým mužem, který se 28. prosince 1779 objevil v hospodě v Rváčově a vydával za císaře Josefa. Není také zcela zřejmé, zda údajný posel z Lanškrouna byl obyčejný poddaný či tajný emisař.

Pravdou zůstává, že v rámci hromadných organizovaných akcí silně působili neordinovaní kazatelé, predikanti které uznávalo celé společenství. Identita, plán cesty a přesné záměry svodníků byly pochopitelně co možná nejvíce zatajovány, aby

[140] Soubor osmi dochovaných výslechů podal ve svém listáři K.V. Adámek. Srov. K.V. ADÁMEK, *Listiny k dějinám*, s. 41-64.

[141] Pokřikovský rychtář Adam Marka byl pověřen misionářem ze Skutče , aby místním nekatolíků odebral jejich kacířské knihy. Doznal, že to bylo *osm kusů lutriánských*. Pravděpodobně proto jej Václav Řebíček nutil jít s nimi také houfně na děkanství a vyhrožoval rychtáři, že pokud nepůjde a nepodpoří je, „ *že mu kopku, tedy kamna shodí*“.

[142] K.V. ADÁMEK, *Listiny k dějinám*, s. 42.

[143] Tamtéž, s. 52.

tito zůstali chráněni před možným pronásledováním. Existenci duchovní sítě mezi českými protestantskými komunitami nelze přeceňovat, neměli bychom ji ovšem také podceňovat. Vždyť samotný Liberda při plánování organizace hromadné emigrace českých věřících do slezského Minsterberku a odtud dále do Pruska, na sklonku prosince 1741 na fungování této sítě velmi spoléhal. Důvěru přitom vložil na bedra šesti emigrantů, kteří lépe znalí poměrů východních Čech, měli plně a spěšně rozvinout nezbytnou agitaci. Šestici mužů, kteří Liberdu doprovázeli na jeho cestě do Čech tvořili Václav Bukovský z Hradecka, Václav Mervart z Opočenska, Jiří Mojžíš z Kolínska, Lukáš Piksa z Opočenska, Matěj Vadimský z Poděbradska a František Karel Zlatník z Hradecka.[144] Již jejich zeměpisný původ naznačuje záměr širšího pokrytí agitace a vzájemného propojení.

Iniciativa k organizování hromadných akcí byla ovšem v Čechách výjimečná. Byla navíc exkluzivně orientovaná na emigraci věřících. Kromě toho, například zpočátku pozitivně vnímané a hrabětem Zinzendorfem tolerované misijní a převaděčské cesty, nakonec zakladatel Ochranova pod tlakem okolností v roce 1732 zakázal. Misie se naopak staly předmětem ostré kritiky i trestů. Organizování záchranných akcí bylo nejen riskantní, ale mnohdy velmi nevděčnou záležitostí. Nejenže převaděčům hrozilo prozrazení a následné vězení, ale za své činy byli kromě od příbuzných rodin málo kdy pochváleni a oceněni. Spíše výjimku tvoří příklad Karla Smetany z Německé Černé, který 7. srpna 1764 přivedl Mikuláše Veselovského a Václava Adamíru i s rodinami do Husince. V následujícím roce pak ještě převedl dalších pět rodin. Dostal za vyvádění odměnu od Vratislavské komory i rodinných příslušníků.[145]

Z předešlého výkladu vyplývají následné souhrnné závěry. Čeští nekatolíci se ať již vědomou věroučnou argumentací či spíše stále častěji v důsledku přechovávané tradice, spokojili s neexistencí církve.[146] V jejich srdcích totiž zřejmě převládal odpor ke katolické církvi a jejím představitelům, což vedlo k jejich postoji obecně negativistickému vnímání a vymezení církve, o kterém hovoří také Zdeněk Nešpor. Vedle toho, dle *Confessio Augustana* (CA VIII, 1) byla církev nekatolíky chápána jako skryté společenství vyvolených a nebyla ztotožňěna s pozemskou organizací věřících. Naopak hornolanguedočtí predikanti a později pastoři získali v průběhu 18. století silné institucionální zázemí, které jim poskytovalo možnost teologického vzdělání, finančně je podporovalo a zároveň jim delegovalo široké pravomoce. Na rozdíl od českých svodníků a emisarů, u kterých postupně stále více převažovalo poslání

[144] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska*, s. 16. Úkol, který na sebe tito muži vzali byl nebezpečný i nevděčný. Po vleklých debatách s pruským generálem Kalkasteinem bylo nakonec rozhodnuto o stěhování pouze v malých skupinách po třiceti lidech, kteří měli díky vojenským pasům a červeným šátkům budit dojem vojenských rekrutů a vzbuzovat tak, co nejmenší podezření.

[145] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání*, s. 406

[146] Nekatolíci chovali velkou nedůvěru vůči kněžím, neboť ti se věřícím nemusili zodpovídat ze svých hříchů a dle závěrů tridentského koncilu byli pouze oni pověřeni výkladem Písma.

převaděčů, cílem predikantů přicházejících do Languedoku byla pastorační činnosti ve sborech a jejich obnova v rámci *církve pouště*. Zatímco pastoři *církve pouště* se těšili teologické autoritě díky svému kněžskému vysvěcení, v českém případě požívali emisaři důvěry věřících především díky knihám, které s sebou do Čech přinášeli a ze kterých předčítali. To nijak nevylučovalo, že i v Čechách docházelo prakticky až do konce století, byť výjimečně k laickému vysluhování večeře Páně, nikoli však k reformovaným křtům či svatbám. V obou případech fungovaly také více či méně silné vazby a kontakty mezi jednotlivými „vůdčími" postavami, respektive predikanty. Jinými slovy, obě strany se přizpůsobily, jak dovedly jejich ilegální situaci a nutnosti se skrývat. Languedočtí duchovní však s mnohem větším úspěchem a to nejen díky založení lausannského semináře, ale též díky znovuobnovení starších sborů.

V obou lokalitách hrozily predikantům též velmi podobné tresty, které se nicméně v průběhu staletí zmírňovaly. Jistě lze hovořit o velmi podobném nebezpečí při pohybu těchto osob na území zvoleném pro agitaci. Nekatoličtí predikanti zdolávali několikatýdenní putování do hlubokého vnitrozemí Čech i Moravy, aby se záhy vydali na stejně nebezpečnou cestu zpět. Úděl neustálého putování zažívali taktéž kalvínští pastoři. Zajímavá je ostatně otázka osobní ochrany těchto exponovaných jedinců. Z oblasti Languedoku máme několik dochovaných zmínek o ozbrojených predikantech. Již výše bylo zmíněno dopadení predikanta Alexandra Roussela 11. října 1727. Z jeho obžaloby je zřejmé, že měl u sebe při zadržení kromě jiného kapesní pistoli, nádobu se střelným prachem, čtyři olověné kule a píšťalku.[147] I v několika protokolech o tajných shromážděných konaných v Horním Languedoku se lze dočíst o ozbrojených hlídkách „*armés d'épées et du fusils*." Není nutné zdůrazňovat, jaké důsledky mohlo nesení zbraně znamenat v případě dopadení viníka. Ani v pramenech, ani v literatuře jsme se však nesetkali s případem ozbrojení predikantů ve východních Čechách. Důvodů může být několik. Zbraně byly nekřesťanské, nebezpečné nástroje pekla. Jednalo se však také o poměrně vzácné a drahé náčiní. Emisaři tušili, že by se jim v případě takového odhalení jen přitížilo, spoléhali více na skrýše a laskavost věřících. Domnívám se, že lze přesto předpokládat, že svodníci byli na svých cestách tu a tam ozbrojeni různými bodnými či sečnými zbraněmi na obranu před divokou zvěří.

[147] „*Il avait été trouvé dans une basace dudit Roussel un pistolet de poche chargé, une poire a poudre, quatre balles de plomb, un petit sifflet, une écritoire, trois livres, une bible, plusieurs sermons, lettres, papiers et mémoires concernant la religion prétendue réformée*". ADH, C 198- Extrait de Registres du Conseil d'Etat de 26 octobre 1728.

4.4. Role žen

Kromě osobnosti laického kazatele či duchovního učitele hrály také velmi důležitou roli v životě protestantských komunit ženy, které jim svou zbožností a odhodlaností dodávaly velmi specifický rozměr. Z bratrského životopisu Jana Soukupa, kováře z Morašic u Litomyšle se dozvídáme, že: „*v roce 1721 nechal děkan ve vsi Osíku zatknout mnoho mužů a žen. Byla mezi nimi i má sestra.*“ [148] Jednalo se o Salomenu Soukupovou, která tolik byla při výslechu krutě zbičována. I další svědectví ze severní Moravy dokládá velkou horlivost ženských posluchaček nekatolických kázání. Anna Schidler z Kunína, provdaná Schenková si byla i s manželem poslechnout dvakrát kázání bratra Christiana Davida, který roku 1726 přišel z Herrnhutu mezi věřící do Suchdolu a začal zde horlivě kázat: „*Můj muž se proto dostal do vězení a když byl propuštěn, byla jsem zase já společně s jinými ženami, které také navštěvovaly taková shromáždění, odsouzena k práci s károu. Nic jsme si z toho nedělaly, pracovaly jsme rády, ale přitom jsme navštěvovaly [zakázaná] shromáždění. Za východu slunce jsme musely začít pracovat, ale po západu slunce jsme zase šly do Shneiderova domu. Dělaly jsme to tak nenápadně, že ani čeleď v domě se o tom nedozvěděla.*[149] Ženám skutečně i v nejtěžších momentech pronásledování nechyběla odvaha. Pomáhaly svým blízkým a vytrpěly přitom mnohá strádání i fyzické utrpení. Ženy nekatoličky byly velmi horlivé ve své víře, zvláštní úctu chovaly především ke Kristově památce a jeho daru vykupitelství. Při nebezpečných cestách byly přitom většinou méně nápadné. Tyto okolnosti v emigraci přiměly nemálo žen k údělu převaděček na nebezpečných misionářských cestách. Například emigrantka a predikantka, svobodná sestra Magdalena Štěpánová, dle pramenů z Čech vyvedla více jak sto duší. Ve svém bratrském životopisu zavzpomínala na jednu ze svých cest, kdy „*noclehávala u jedné ženy na [opočenském] panství, na kterém pro zpívání lidi sebráni do Prahy byl*“.[150] Také například Ludmila Němcová, rozená Hledíková byla predikantkou a převaděčkou. Docházela do Čech z Gerlachsheimu a pomáhala lidem k emigraci.[151]

Zajímavé prameny dosvědčující specifickou roli žen na obnově tajných shromáždění nacházíme také v Horním a Dolním Languedoku. Od samého počátku konání schůzek se jich ženy zúčastnily v hojném počtu: „*Il y avait plus de 100 personnes à ladite assemblée parmi lesquelles un grand nombre de femmes et de filles et un petit nombre d'hommes*“,[152] uvedli svědkové obžalovaní z účasti na shromáždění

[148] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 484.
[149] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak* potůček, s. 25.
[150] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 656.
[151] Tamtéž, s. 615.
[152] ADH, C 167- Assemblées des Nouveaux Convertis, proces 8. srpen 1688.

v lese Airéseque nedaleko Saint-Hippolyte,[153] která se konala v neděl i 25. července 1688, mezi šestou a devátou hodinou ráno. Schůzka byla tehdy přepadena vojáky a velký počet žen bylo uvězněno. Podle výpovědi François Martina, řečeného Parelles schůzku zorganizovala mladá dívka z nedaleké obce Jatte.[154] Při výslechu v pevnosti v Saint-Hippolyte všechny obžalované ženy popřely, že by se shromáždění zúčastnily a odmítly sdělit soudci jméno ostatních účastníků a predikanta. Proto byly tři ženy vyzvány, aby opravily své křivé svědectví. Všechny však opět odpřísáhly na svaté evangelium, že o ničem neví.[155]

Z rozboru dalších pramenů vyplývá, že velký počet vyslýchaných žen představovaly vdovy. Jejich věk jim dodával odvahu a nezdolnost ve víře, zejména pak se nemusely tolik strachovat o osudy svých již dospělých dětí. Nebylo vůbec výjimečné, že ženy iniciovaly tajná shromáždění. Často na sebe braly toto riziko zodpovědnosti v přesvědčení, že v případě jejich zatčení s nimi bude jednáno jako s něžným pohlavím mírněji. Ženám sice nehrozily galeje, ale často bývaly odsouzeny k několikaletému žaláři. Od dvacátých let 18. století byly odsouzené hugenotky systematicky vezněny v citadele *Tour de Constance* v Aigues Mortes. Vězeňkyní se v červenci 1730 například stala sestra pastora Pierra Duranda, Marie Durand, která strávila v žaláři 38 let od svých patnácti do třiapadesáti let. Přes svůj velmi nízký věk se brzy ve vězení stala nejsilnější osobností mezi vězeňkyněmi. Pomáhala jim v sepisování dopisů pro příbuzné, povzbuzovala je ve víře a zejména je střežila proti pokušení konvertovat, což by ovšem vedlo k jejich okamžitému propuštění.[156]

Již v prvním desetiletích po zrušení ediktu nantského se začaly na tajných shromážděních objevovat mladé dívky s prorockými vizemi, které upadaly do profetické extáze. V druhé kapitole jsme již popsali základní rysy těchto prorokyň-andělů, jejichž kázání ze spánku byla vedena slovem Božím.[157] Postoj vůči těmto prorokujícím pasačkám a děvečkám se však radikálně změnil po neúspěšném skončení camisardského povstání. Synody obnovené *církve pouště* konané v Cévennách v letech 1715-1717 a ve Vivarais v letech 1721-1724 ustanovily přísný zákaz kázání

[153] Saint-Hippolyte-du Fort bylo významné centrum odporu v Dolním Languedoku, vzdálené přibližně 50 km severně od Montpellier, bylo jakousi vstupní branou do Cévennes. Leželo asi 120 kilometrů od podhorského městečka Lacaune, důležitého centra hornolanguedockých protestantů. Styky mezi oběma místy byly velmi čilé. Lesními soutěskami putovali nejen uprchlíci směřující do Ženevy, ale též tajní kazatelé z Dolního Languedoku.

[154] Obec se nám nepodařilo identifikovat.

[155] „*Elles ont persevéré et ont repondu avoir dit la vérité*“ , C 167- tamtéž.

[156] Nejnověji Yves KRUMANECKER, Marie Durand, une héroine protestante in: Sophie CASSAGNES-BROUQUE – Mathilde DUBESSET, *Héroïnes*, Clio, n° 30, 2009/2, s. 79-98.

[157] Nejznámější z nich byla patnáctiletá Isabeu Vincent ze Saou v kraji Dauphiné. Více viz v kapitole *9.1 Andělé, proroci a svaté vojsko*, s. 365. Dobové svědectví o cévénnolských prorokyních popsal jeden z camisardských vůdců – Elie Marion, *Théatre sacré des Cévennes*, 1702. Mezi staršími prácemi lze citovat Clarke GARRETT, *Spirit Possession and Popular Religion From Camisards to the Shakers*, Baltimore 1987, zejména první kapitola „Your Sons and Daughters Shall Prophesy“, s. 13-35.

vedených ženami.[158] Národní synoda konaná v květnu 1726 definitivně potvrdila výhrady vůči všem zjevením a vizím, které pocházely zejména od ženských účastnic kázání. Sám Antoine Court ve svých pamětech udává, jak velké úsilí musel roku 1715 vynaložit na svých prvních shromážděních, kterých se účastnilo mnoho těchto *prophétesses*, aby věřícím ukázal správnou cestu a nepodloženost těchto vizí.[159] Díky zásahu Courta i dalších spolupracovníků došlo tedy k návratu k původnímu Kalvínově obrazu ideálu ženy křesťanky. Měla být předně spořádanou manželkou a dobrou matkou, vynikat skromností, počestností, jednoduchostí a zbožností, kterou měla předávat především svým dětem.

I po tomto zásahu nadále platilo, že ženy byly pravidelnými účastnicemi bohoslužeb v *désert*. Jejich horlivost se zároveň doplňovala s velmi dobrou znalostí biblických textů, modliteb a žalmů, což představovalo solidní pilíř při výchově potomků v rodinném kruhu. Ženy hugenotky pak skutečně dbaly na to, aby žily příkladným křesťanským životem, hodným následování. Podobně jako ve společenství mužů existovala též jistá společenská prestiž a hierarchie v okruhu žen. Přítomnost ve společnosti výše postavených žen na shromážděních pak pochopitelně nemohla uniknout pozornosti úřadů. Na schůzce, která proběhla v neděli 11. října 1744 v Saint-Amans de Valtoret v blízkosti Mazamet, kde se údajně sešlo přes 4000 věřících, kteří naslouchali několikahodinovému kázání pastora Michela Vialy bylo také „*beaucoup de dames et de gentilhommes qu'ils étaient venus de différents endroits. Monsieur le juge de Montespieu a reconnu le fils de M. de Fonfrède de Briatexte et seigneresse du Pont de l'Arn, Madame Bulac qui est calviniste et qui avait amené à ladite assemblée tous ses domestiques et même un ancien catholique*".[160] Kromě údivu vyvolaného přítomností početného služebnictva, měla návštěva shromáždění šlechtičnou i symbolickou roli. Lze předpokládat, že vážená paní z Pont de l'Arn dodala shromáždění, společně s ostatními přítomnými venkovskými šlechtici, slavnostní ráz. Další příslušnicí nižší šlechty, jejíž rodina sice konvertovala, jenž se ovšem v šedesátých letech 18. století zúčastňovala pravidelně tajných schůzek byla velmi bohatá Madame d'Aiguefonde „*une religionnaire fort zelée issue de famille que l'on peut regarder comme l'une de plus riche du pays.*" [161] Přítomnost těchto dam jistě povzbuzovala ženy prostého původu k přesvědčení a odvaze veřejně praktikovat svou víru.

[158] E. HUGUES, *Synodes du désert*, 1. díl., s. LXI n.

[159] „*Nîmes avait ses prétendus prophètes, comme bien d'autres endroits. Tibaude, femme d'un fabricant d'éguille de métiers de bas, se distinguait entre les autres. Elle avais ses partisans. Je crûs devoir entreprendre sinon la guérison de la prophétesse, du moins de convaincre ses crédules zélaterus qu'elle leur en imposait. Pour parvenir à mes fins, je tus mes véritables sentiments et feignis d'avoir une grande envie d'entendre dans ses révélations cette prophétesse célébre.*" E. HUGUES, *Les Mémoires*, s. 79- 83, zde s. 79.

[160] ADH, C 211 - Výslech Jean Bougadora z 15. října 1744.

[161] ADH, C 451 - Dopis subdélégáta z Lavaur zaslaný 4. 10. 1764 intendantu, vikomtu Saint-Priest.

Ze zachované úřední dokumentace o schůzce v Saint-Amans se dozvídáme ještě jeden zajímavý detail. Při ohledání místa schůzky našli úředníci mazametské městské rady na pastvině kusy dámského oděvu, včetně jednoho červeného podvazku a jednoho černého závoje, údajně patřící nějaké jeptišce.[162] Přítomnost jeptišky na shromáždění se zdá více jak pochybná. Nabízí se však jedna možná interpretace. Jednalo se pravděpodobně o oděv některé mladé schovanky jednoho z okolních katolických klášterů. Do nich byly totiž umisťovány dcery z kalvínských převážně měšťanských rodin na převýchovu.

V prvních letech po revokaci ediktu nantského byly děti protestantům odebírány ze stejných důvodů jako u nekatolíků v Čechách. Měly být takto zpřetrhány rodinné vazby a omezen vliv rodičů na své potomky. S tím, jak se v druhé polovině 18. století rozmohly sňatky v désert, obnovily úřady tyto násilné zásahy především proti dospívajícím dívkám ve snaze znemožnit jejich sňatkům se stejně smýšlejícími snoubenci. Poměrně často se stávalo, že tyto mladé protestantky v klášterech konvertovaly ke katolictví nebo se přímo pokusily o útěk, aby se mohly navrátit do svých rodin.

Uvěznění dívek v kláštěře mohlo ovšem zapříčinit i udání respktive přání některých příbuzných. To byl případ konvertované tety slečen Anne-Marie a Grácie Goutard, dcer vdovce Daniela Goutard z Castres. V červenci 1752 teta dosáhla konverze obou neteří a jejich umístění do kláštera Soeurs Régentes v Castres na převýchovu. Z velmi spletité dokumentace k tomuto případu vyplývá, že zájem příbuzné se kromě náboženského přesvědčení točil zejména kolem dědictví obou dívek a zejména příjmu z jednoho nájemného statku. Naši pozornost však upoutala především epizoda, která svědčí jednak o již výše zmíněné hluboké zbožnosti protestantek a zároveň poukazuje na stav vnitřího rozpolcení, které zažívaly v důsledku násilné převýchovy zřejmě desítky ba stovky věřících. Co se tehdy přesně událo a způsobilo v kláštěře nečakaný šok? Dne 10. března 1754 byl k vážně nemocné slečně Grácii Goutard povolán kněz otec Gabauds, aby jí vyzpovídal. Dívka kněze odmítla se slovy: „*Je n'ai que trop confessé, je n'ai jamais été catholique, je suis affligée de l'avoir paru et je veux mourir dans la religion protestante.*“ [163] Zaskočený kněz žádal po dívce vysvětlení, načež se mu dostalo rozhodné odpovědi, ve které Grácie zdůvodnila svou volbu přesvědčením o špatnosti katolické víry: „ *Je ne crois*“ *dit-elle et ne peux croire le purgatoire, la réalité [?], l'invocation des saints. Ce sont des inventions de l'homme.*“ – J*'ai répondu: „Votre mal, ma fille ne vous permet pas d'entrer dans la discution de tous ces points, je vous prie cependant de m'écouter.*“ *Après lui avoir rapporté les passages de l'écriture et des pères qui nous*

[162] „*On y a trouvé aussi une voile d'une religieuse noire, doublé d'une étoffe de soie et une jaretière rouge*“. Tamtéž.

[163] ADH, C 420 - Proces des soeurs Goutard, placées dans le couvent des Soeur Régentes, svědectví kněze ze 13. března 1754, fol. 133.

enseignent ces vérités, je lui demandait : „*Que répondrez-vous à Dieu quand il vous demandera pourquoi n'avez-vous pas cru des vérités si claires? Luy direz-vous que vous ne les avez pas crues nécessaires pour votre salut?*“ – „*N'importe, dit-elle, je vais mourir protestante*“ – „*Il me semble*“, *repliqua-je,* „*qu'il est bien imprudent de ne vouloir pas vivre et mourir comme les saints reconnus pour tels même par vos ministres.*“ *Même après beaucoup d'autres réfléxions, je lui dit :* „*Ma fille, vous devez être fatiguée de ce long entretien, je vous laisse pour vous donner du temps de réfléchir. Elle me répondit:* „*Alors, j'en ai eu assez, c'est inutile, je vais mourir dans la religion protestante.*“[164]

Ještě téhož dne navštívila svou starší sestru Anna Goutard, jenž byla u řeholních sester též penzionovaná a údajně v sestřině přítomnosti prohlásila, že také neuznává papeže, modlitby k svatým a zpověď. Otec obou dívek požádal druhý den o možnost navštívit svou starší nemocnou dceru, ale na doporučení vikáře mu byla žádost zamítnuta. Co se dělo poté zůstane navždy předmětem dohadů. Jisté je, že Gracii Goutardové se přitížilo a za dva dny v klášteře zemřela, aniž by jejímu otci bylo povoleno navštívit jí. V jejím nitru došlo ovšem ještě těsně před smrtí k překvapivému zvratu. Druhý den ji opět navštívil kněz a promlouval k ní. Poté, nedočkaje se otcovy návštěvy, si Grácie zavolala svou mladší sestru opět k loži, objala ji a prohlásila : „*Ó sestro moje, jaké jsme nešťastnice, pro nás nikde není spásy, pokud nepřestoupíme. Políbila ji a prosila jí: prosím, buďme katoličky až do smrti.*“ [165] Můžeme se jen domnívat zda k odvolání víry Grácii přiměla knězova přesvědčivá slova či obava, že Annino doznání z předešlého dne by ji po jejím skonu mohlo způsobit v klášteře velké potíže a zlobu řádových sester.

Na závěr zbývá dodat, že do klášterů byly skutečně pravidelně umisťovány také dívky a ženy, které se zůčasnily tajných shromáždění, pokud jejich provinění nebylo závažnější. Přitom náklady na jejich výuku a ubytování nebyly pro místní církevní instituce vůbec zanedbatelné, jak vyplývá z množství žádostí lokálních kněží či biskupů adresovaných ministru Saint-Florentinovi či přímo králi, žádající o udělení potřebné pense pro své chovanky.

Jak bylo již výše uvedeno, mnohé starší i novější práce se zaměřují na téma cévenolských a jiným prorokyň. Mezi klasické studie se dnes řadí také sborník pod vedením Jeana Delumeau, věnovaný roli žen na předávání víry svým potomkům.[166] Jistě by bylo zajímavé věnovat samostatnou studii podrobnému rozboru podílu prostých žen na kolektivních formách náboženské rezistence a rozboru jejich vlivu na utvrzování protestantské konfesijní identity. Z teoretického hlediska se lze v

[164] Tamtéž.

[165] „*Oh ma soeur, que nous sommes malheureuses, il n'y a point de salut pour nous si nous ne changeons, je t'en prie, en l'ambrassant: Soyons catholiques jusqu'à la mort*“. Tamtéž.

[166] Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère, le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris 1992.

tomto ohledu opírat o klasické práce věnované problematice feudálních povstání a bouří v ranném novověku. Zatímco většina studií sledující roli žen v lidových masových povstáních se ve francouzské historiografii zaměřila spíše na období Velké francouzské revoluce,[167] studie Michela Foucaulta, Mony Ozouf či Rolanda Mousnier pokrývají i starší období. I v případě rezistence tajných hugenotek pravděpodobně platilo, že silné osobnosti měly schopnost strhnout dav. K tomu bylo ovšem zapotřebí velké dávky odvahy. Takovou kuráž projevila před soudem slečna Auroux, obchodnice z Revelu, která byla vyslýchána neboť se v noci z 1. na 2. srpna 1748 zúčastnila tajného shromáždění v lesíku Garrigotte. Jmenovaná Auroux se při výslechu k účasti na shromáždění ochotně přiznala, zároveň uvedla, že dobudoucna hodlá navštěvovat i další schůzky: „*Ce n'est rien, il me coûtera que de l'argent, j'ai payé huit francs à l'occasion de la dernière assemblée qui a été tenue et je donnerais volontiers vingt livres pour qu'on nous permit* [sic!] *d'en tenir une chaque mois.*“ [168] Auroux z praxe věděla, že ona i její spoluviníci budou odsouzeni k hromadné pokutě a s tímto vědomím se nebála prohlásit, že je ochotna zaplatit, co bude třeba.

Na předchozích stranách jsme se snažili ukázat, v čem se shodovali čeští nekatolíci a languedočtí tajní kalvinisté ve snaze vést svůj evangelický život v ilegalitě. V obou případech, byť v rozdílné intenzitě narazila přitom nábožensky orientovaná sociální disciplinace státu na své hranice. Tajná kolektivní shromáždění s bohoslužbami se jeví jako jedna z nejaktivnějších forem odporu nekatolických poddaných v tomto období. Náboženské pronásledování odpadlíků bylo ukončeno až vyhlášením tolerance v době osvícenství, jehož reformy se nicméně ukázaly jako nedostačující a nedokázaly zabránit revoluční vlně, která zachvátila Ameriku i starý kontinent.

Revoluční myšlenky se nikoli náhodou zrodily v protestantské Anglii. Pronikaly společností v různých zemích s rozdílnou intenzitou a časovým nástupem. Ve Francii zapustily hluboké kořeny. Německá reformace přitom dala vzniknout principu svobodné vůle, podle níž je křesťan svobodný nade všemi věcmi a nikomu není poddaný, a zároveň je služebníkem všech věcí a každému poddaný.[169] Tuto ideu svobodné vůle a volby převzali evropští, především francouzští osvícenci a

[167] Například klasické dílo Michel VOVELLE, *La mentalité révolutionnaire*, Paris 1984 či Paule-Marie DUHET, *Les femmes et la Révolution, 1789-1794*, Paris 1971.

[168] ADH, C 255- Protokol slečny Auroux ve věci tajného shromáždění v místě zvaném Garrigotte, 11. srpna 1748.

[169] Ve svém spise *O křesťanské svobodě* z roku 1520, Luther pojednává o svobodě vůle tak, jak o ní mluví apoštol Pavel v prvním listě do Korintu. Křesťanská svoboda je založena na osvobozitelském Božím činu, vykonaném za člověka bez jeho vlastního přičinění. Čerpá výhradně z víry, naproti tomu lidské činy a služba bližnímu se zakládají v lásce, která z víry vychází. Touto vírou je křesťan svobodný ode všeho a ode všech, touto láskou je poddaným všeho a všech.

dovedli ji k ideologii Velké francouzské revoluce. Mnoho reformovaných pastorů sympatizovalo s myšlenkami osvícenců již v letech předcházejících revoluci. Většina z nich se po roce 1789 přiklonila na revoluční stranu, což se nijak nevylučovalo se skutečností, že mnoho pastorů poskytlo přístřeší katolickým kněžím na útěku, kteří odmítli přísahat na Občanská ústavu duchovenstva.[170] Problematice souvislosti protestantského myšlení a Velké francouzské revoluce bylo věnováno poměrně velké množství odborné literatury.[171] Tendence francouzských protestantů k republikánskému zřízení vlády je další často vyzdvihovanou souvislostí. Již Montesquieu v páté kapitole knihy XXIV *Ducha zákonů* rozvinul myšlenku, že katolická víra tradičně více vyhovuje monarchistickému zřízení, kdežto protestantství se lépe snáší s republikou.[172] Jakkoli se představitelé reformované církve neustále snažili mírnit až vyvracet tuto přímou souvislost, pravdou zůstává, že jejich politická orientace v průběhu 19. století jasně směřovala k republikánství.[173]

Z pohledu státu byli francouzští protestanti každopádně nahlíženi jako skupina, která nemohla být bez větší represe zcela ovládána. Obavy o jejím politickém vzedmutí nabývaly zejména v druhé polovině 18. století stále jasnějších obrysů, o nichž se detailněji zmíním ještě dále. Zde je na místě vrátit se k problematice shromáždění z širší historické perspektivy. Širší pohled na francouzský případ poodhaluje částečný přesah primární funkce tajných shromáždění, během nichž šlo předně o kolektivní účast na bohoslužbě. Z rozboru languedockých pramenů i literatury vyplývá, že s tím, jak se zvyšoval počet měšťanů mezi účastníky schůzek, docházelo zároveň i k rozšíření jejich primární funkce. Schůzky se stávaly místem společenské debaty, kde se probíral obchod, podnikatelské záměry, ale také politika a společenské otázky. V rodící se občanské společnosti představovaly tak i schůzky *nouveaux convertis* autonomní diskusní fórum. Od běžných veřejných prostor se lišilo svým omezením na konfesijně uzavřenou společnost.

Naopak nábožensky probuzení čeští a moravští nekatolíci v druhé polovině 18. století pocházeli prakticky pouze ze selského stavu. Jejich víra byla silně ovlivněna především pietismem. Věřící se prakticky nedostali do styku s novými osvícenskými myšlenkami rozšířenými ve vyšší společenské, skoro výlučně městské třídě. To se ostatně potvrdilo s příchodem teologicky vzdělaných, ovšem zároveň racionálně smýšlejících tolerančních pastorů po roce 1781. Jejich „moderní“ myšlenky prosakující vědomě i nevědomě do jejich bohoslužeb se brzy staly jablkem sváru uvnitř nových sborů. Jak ukázalo mnoho starších badatelů a nověji například

[170] S. MOURS, *Le protestantisme*, s. 194.

[171] Za mnohé lze citovat sborník vydaný u příležitosti dvoustého výročí revoluce. Michel PÉRONNET (sous la dir.), *Protestantisme et Révolution*, Montpellier 1989.

[172] Proti tomuto tvrzení pak bude ostře polemizovat Antoine Court ve svém *Patriote français et impartial* z roku 1756.

[173] K politickému rozboru levicově republikánské orientace francouzských protestantů zejména Patric CABANEL, *Les protestants et la République de 1870 à nos jours*, Bruxelles 2000.

Sixtus Bolom-Kotari, střet teologicky pokrokových názorů příchozích pastorů se silnými osobnostmi nekatolických písmáků se často jevil naopak jako problematický.[174]

[174]Sixtus BOLOM-KOTARI, Predcházející – spojeni? Písmák proti pastorovi v počátích tolerančních sborů na Vysočině, in: O. MACEK, *Po vzoru Berojských*, s. 362-381.

5. Knižní kultura a domácí kult

Vzhledem k evangelickému učení o výhradní autoritě Písma měla nábožensky vzdělávající literatura pro život tajných protestantů fundamentální význam. Boj proti ní se táhne dějinami protestantismu v Čechách i v Francii jako červená nit. Rozboru výskytu, obsahu kacířských knih a zejména analýze jejich role na udržení nekatolické tradice věnovali mnozí autoři jak v českém (například Jaroslav Šůla[1] Marie-Elisabeth Ducreux[2] a také Martin Svatoš[3]) tak ve francouzském badatelském prostředí (Patric Veit[4], Mariance Carbonnier-Burkard[5], Dominique Varry[6]) již velkou pozornost. Velmi přehledný seznam novější literatury k problematice lidových modlitebních knížek uvedl Zdeněk R. Nešpor ve svém sborníku z roku 2007.[7] Nepovažujeme za nutné opakovat zde do detailů již dobře známé skutečnosti, pokládáme nicméně za užitečné zrekapitulovat hlavní závěry soudobé literatury k tomuto tématu. Dále se zaměříme na výsledky konfrontace pramenů francouzského a českého prostředí.

[1]Jaroslav ŠŮLA, Četba tajných nekatolíků třebechovické farnosti v XVIII. století, in: *Východočeský sborník historický* 4., 1994, s. 103-138.

[2]M.-E. DUCREUX, „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách v 18. století“, *Literární archiv*, ročník 27, 1994, 61-89. Dále M.E. DUCREUX – M. SVATOŠ, L'encadrement des lectures de la population de Bohême au 18e siècle, in : *Libri prohibiti. La censure dans l'espace habsbourgeois 1650-1850,* Leipzig 2005, s. 151-166. TÁŽ, Livres d'hommes et de femmes, livres pour les hommes et pour les femmes. Réflexions sur la littérature de dévotion en Bohême au XVIIIe siècle, in: Jaroslav PÁNEK – Miloslav POLÍVKA – Noemy REJCHRTOVÁ, *Husitství-Reformace-Renesance, Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela,* Praha 1994, III. díl, s. 915-945.

[3]Martin SVATOŠ, Knihy zabavené přičiněním misionáře Antonína Koniáše S.J. na opočenském panství na jaře roku 1733 a jejich čtenáři, in: Václav PETRBOK (ed.), *Sborník Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století.*, s. 364-371.

[4]Gérald. CHAIX – Hans-Éric BODEKER – Patrice VEIT, *Le livre religieux et ses pratique. Etudes sur l'histoire de livre religieux en Allemagne et en France a l'époque moderne*, Gottingen 1991.

[5]Marianne CARBONNIER-BURKARD, Enquête dans la littérature de piété réformée francophone à l'époque moderne, in : *BSPF* 150, Paris 2004, s. 107-125, TÁŽ, Le temps de la cène chez les réformés français“, in: Maria-Cristina PITASSI: *Edifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie reformée du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris 2000, s. 57-73.

[6]Dominique VARRY, *L'Europe et le livre. Réseaux et pratiques du négoce de librairie XVIe-XIXe siècles*, Paris 1996. TÝŽ, Lyon et les livres, in: *Histoire et civilisation du livre – Revue internationale*, 2, 2006.

[7]Z.R. NEŠPOR: *Čeští nekatolíci*, s. II.

5.1. „Za naše knihy dali nám šerednou knihu papežskou“[8]

Knižní kultuře českých nekatolíků v 18. století z perspektivy vlivů slezského Těšína a pietismu ze sousedního Saska jsme se věnovali již ve druhé kapitole této práce. Nyní proto soustředíme naši pozornost na fenomén konfiskací zakázaných titulů na jedné straně a na obratné strategie tajných protestantů na straně druhé. Oba studované regiony vykazují velmi podobné tajné skrýše a především mechanismy zapírání, které stojí za povšimnutí. Většina knih byla v Čechách tajným nekatolíkům zabavena již v průběhu 17. století během plošného působení jednotlivých reformačních komisí. Jejich roli převzali následně převážně jezuitští misionáři, kteří nutili věřící předkládat své knihy ke kontrole pravověrnosti. Dychtivost nekatolíků po četbě Písma a další náboženské literatury však neutichala navzdory hrozícímu nebezpečí. V 18. století se navíc kontakt s Biblí či jinou, nejčastěji česky psanou knihou tištěnou v exilu, stal podnětem k „probuzení“ věřících. Dokazují to zejména životopisy členů obnovené Jednoty bratrské, jež se dochovaly v jednotlivých exulantských obcích, ale také výpovědní protokoly pronásledovaných. Jiří Konečný, krejčí z Výravy, pracoval v roce 1730 v Černilově, a tam se také ve víře utvrzoval četbou knih – Modliteb Kašpara Motěšického a hallského Nového zákona – které mu dal Jakub Barták z Libřic. Po udání a následném výslechu učinil sice vyznání víry před černilovským farářem, ale znovu se vrátil k luterství. Svedla ho k tomu kniha koupená od Martina Čejky ze Lhotky, který zběhl do Žitavy. Když byli kolem svatodušních svátků poddaní nuceni k biřmování, ukrýval se Jiří Konečný po náchodském panství.[9] Poté odešel Herrnhutu a později do Berlína, stal predikantem a vyhlášeným svůdcem.

Jakkoli nelze popřít jasnou tendenci bratrských *Lebensläufe* k sebeidealizaci a retrospektivní sebeobhajobě, velmi časté zmínky o Písmu, jehož čtení přivedlo věřící k obrácení na správnou víru, svědčí o zásadní roli jeho vlastnictví. Vít Vašíček z Bystřice na lanškrounském panství vylíčil ve svém životopise, jak se seznámil z bratry Pitmany z Čermné a je si *tuze zamiloval.* Dostal od Jana Pitmana Nový zákon. Tím u něj ještě více narostla dychtivost po čtení, ovšem stále ho „*sužovalo, že v tom způsobu spasen nebudu... Já jsem byl žádostiv, kdybych více knih do rukou dostal a stalo se že jsem i Bibli dostal a ta mě byla tak milá, že jsem velmi rád v ní četl, i na poli, když jsem koně pásl.*“[10]

[8] Napsala o sobě ve svém životopise Marie Šotnarová, rozená Nováková ze Zálší na panství litomyšlském, vzpomínaje na léta 1735-36. E. Štěříková, *Běh života*, s. 493.

[9] SOkA HK, fond BK, k. 46, inv.č. 1510 český protokol Jiřího Konečného z 5. března 1734. Na náchodském panství působil ve dvacátých a třicátých letech luterský emisar Staňek z Machovy Lhoty.

[10] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 663. Svědectví, jež není přesněji časově určeno, se datuje

O tom, jak konfiskace probíhaly máme pro Čechy dochovány poměrně četná a výmluvná svědectví. Ve spise *Gründliche Nachricht* zachytil David Sneider podrobně praktiky suchdolského faráře během svého uvěznění na podzim roku 1721: „*Několikrát poslal [nový farář] do našich příbytků a přikázal [poslu] našim ženám říci: Ty a ty knihy tvůj muž přiznal. Takovou lstí se mu podařilo mnohé knihy dostat, protože chudinky ženy měly veliký strach a nevěděly, zda je to pravda nebo ne [. . .]. Než takovou lstí něco dostal, byly mu nejprve dávány knihy staré a roztrhané. Nakonec musel každý něco z knih dát, aby se konečně nasytil. Tím mělo být všecko vyčištěno, ale ve skutečnosti dostal to nejmenší. Když jsme knihy neměli, pořídili jsme si jiné*“.[11] Věřící se pochopitelně snažili vlastnictví knih zapírat. Pokud ani zapírání nepomohlo, byly obětovány jen některé spisy v naději, že tak bude snaha vyšetřovatelů uspokojena. Ve výpovědních protokolech zadržených nekatolíků dále běžně fungovala snaha zapírání i v případě přímého udání:

> *„12. Jak to můžete říkat, že nemáte žádný kacířský knihy, diť ten posel povídal, že u vás takové kacířské písmo viděl? - Musel by snad míti, jako celej svět oči, uchovejš Pán Bůh, já bych je ani ve svém příbytku nestrpěl. 13. kde máte ten lutriánskej drobnej zákon? a potom ostatní knihy? - Jaký [zákon]? Já nerozumím tomu, já žádnej písmák nejsem a žádný knihy kacířský nemám. 14. Víte-li o takovejch lidech, kteří někde kdekoliv takový kacířský knihy mají? - Mým svědomým nevím, ani v Černilově, ani nikde jinde, já přes pole nikam nejdu, abych mohl míti na někoho takový zdání.*“[12]

Církevní i světské úřady si byly plně vědomy, že právě kacířské knihy dělají kacíře. Ostatně věřící své knihy mnohdy skutečně urputně bránili. Když vikář v Přibyslavi, Josef Varhánek pátral při své visitaci po kacířských knihách u Melichara Rosického ze Šenfeldu (dnešní obec Žižkovo Pole), sedlák se na duchovního obořil sekyrou.[13] Badatelka M. E. Ducreux ve svém výzkumu provedeném z ročních zpráv pražského arcibiskupství za třicet let (pro rok 1735, a dále 1749-1780) dospěla k číslu 11 824 osob vyslýchaných pro četbu a přechovávání knih. Podařilo se jí přitom dohledat asi kolem 2000 samotných výpovědních protokolů ve fondu pražského arcibiskupství.[14] Autorka dále podotýká, že abychom si udělali co nejvěrohodnější představu o tom, jaká byla situace v celém království, je nutné výsledné číslo ještě minimálně zdvojnásobit, ne-li ztrojnásobit. Také studie věnované náboženským poměrům v litoměřické a královéhradecké diecézi i náš výzkum potvrdily, že lokální

přibližně kolem roku 1726, když bylo Vašíčkovi 18 let.

[11] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček*, s. 24

[12] SOkA HK, fond BK, kartón 42, inv. č. 1445 - český protokol Matěje Veselovského z Černilova z 5. července 1734, folio 12-13

[13] F. HREJSA, Čeští kacíři, s. 152.

[14] M.-E. DUCREUX, Kniha a kacířství, s. 62.

dohled nad držením a čtením zakázaných knih byl také v těchto krajích systematický a převažoval nad ostatními přestupky nekatolíků. Věřící měli dávat své knihy ke kontrole místním duchovním či příslušným misionářům, kteří poté vpisovali souhlas k jejich užívání přímo do knih. Pokud tak majitelé knih neučinili a vlastnili knihy neschválené, podezřelé z kacířství či zjevně kacířské, vystavovali se riziku výslechu, vězení, nucených prací, případně konfiskace majetku. Pravidelně byly vydávány nařízení a císařské patenty postihující především pašeráky zakázané literatury. Trestní zákoník Josefa I. (*Halsgertichtordnung*), který v Čechách vstoupil v platnost roku 1708 nepředpokládá ve své terminologii kacířské svůdce v jiné podobně než jako *Verführer*, tedy prodavače pašeráka zakázaných knih.[15] Tento přečin měl být přitom stíhán trestem smrti. Od roku 1717 usiloval systematicky o zamezení dovozu zakázané náboženské literatury také nový císař, hluboce zbožný Karel VI.[16]

Nejčastěji docházelo ke konfiskacím jednotlivců, v první polovině 18. století také občas ještě probíhala hromadná zabavování a autodafé. Roku 1717 tak například na nádvoří smiřického zámku spálil mnoho knih farář Jindřich Henselius v přítomnosti misionáře P. Matouše Třebického. Roku 1723 přišli Henselius a Třebický tentokrát do Černilova, s pomocí vojska celou ves prohledali a sebrané knihy spálili na návsi před kostelem na hranici.[17] V Bohuslavicích byla v únoru 1735 objevena skrýše většího počtu zapovězených knih.[18] Za pouhé měsíční působení Antonína Koniáše na opočenském panství na jaře 1733 bylo po neúspěšné opočenské rebelii zkonfiskováno více jak 120 tištěných a 10 rukopisných knih.[19]

Zatímco prameny české a moravské provenience překypují mnohdy dramatickým líčením domácích prohlídek, s více či méně přesnými popisy následně zkonfiskovaných knih, prameny languedocké intendantury, včetně počátečního období po revokaci ediktu nantského, podobné popisy prakticky nenabízejí. Badatel je zde předně omezen převažujícím typem dochovaných pramenů, jenž dokumentovaly nejpalčivější formu podzemního života reformovaných v Languedoku – jejich tajná shromáždění. Rodící se obnovená *církev pouště* se nicméně opírala nejen o stanovy obnovených synod, ale též o duchovně naučnou literaturu, rozšířenou mezi věřícími či ve vlastnictví samotných predikantů, kteří potřebovali nejdůležitější tituly a příručky

[15] Tamtéž.

[16] Za vlády Karla VI, počínaje rokem 1717, měl být postižen každý, kdo by podloudně přinášel do země nekatolické knihy a v Čechách je rozšiřoval. Zákony a nařízení proti emisarům a nekatolickým knihám byly v zostřujícím se znění opakovaně vydávány i v dalších letech (ročně jeden během let 1721-1726, dále 1730, 1734, 1735). Více Tomáš Václav BÍLEK, *Reformace katolická, neboli obnovení náboženství katolického v Království českém po bitvě bělohorské*, Praha 1892, s. 269-72.

[17] Josef VOLF, Soupis nekatolíků uprchlých z Čech 1736, in: *Časopis Českého muzea*, 84, 1910, s. 56.

[18] A. A. NEUMANN, *Prostonárodní hnutí náboženské*, s. 74

[19] M. SVATOŠ, Knihy zabavené“, s. 365.

pro vykonávání svých povinností.[20] Stojíme tak před nesnadnou otázkou kontinuity knižní kultury místních tajných kalvinistů. Nabízí se hypotéza, že nová knižní produkce, pašovaná do francouzského království od konce dvacátých let 18. století mohla navázat na uchované publikace z období před rokem 1680. Tato domněnka je ovšem jen částečně správná. Revokace ediktu nantského s sebou, spolu s nucenými konverzemi, přinesla i masové konfiskace protestantských literatury.[21] Víme o nich zprostředkovaně, z vyprávění jednotlivců, většinou emigrantů, kteří ve svých vzpomínkách uvádějí zármutek nad ztraceným majetkem včetně odebraných knih.[22] O důslednosti konfiskací svědčí konec konců samotné svědectví Antoina Courta, který si ve svých pamětech poznamenal vzpomínku na velmi skrovnou duchovní potravu, uchovanou jeho matkou v rodinném majetku.[23] V dětství tak Courtovi poskytla potřebné vědomosti jen omezená četba literatury získané potají skrze sluhu místního faráře.

Jeden z prvních languedockých kazatelů obnovené církve, Pierre Corteiz, konstatoval roku 1718 před curyšskou synodou, kde byl v témže roce ordinován, že francouzští věřící trpí velkou nouzí knih, včetně biblí. Urgentní nedostatek byl také katechismů a modlitebních knížek, které by starší sborů či laičtí predikanti mohli v nepřítomnosti pastora předčítat či darovat svým ovečkám. V Bibliothèque du Protestantisme français se také dochovaly žádosti obyčejných věřících adresované Antoinu Courtovi do Ženevy s prosbami o spěšnou zásilku protestantských zpěvníků a kázání.[24]

5.2. Důmyslné skrýše

Čím skromnější vlastnictví knih, tím bedlivě jej bylo nutné střežit. Tajní protestanti v Horním Languedoku i východních Čechách vymýšleli proto poměrně důmyslné skrýše, kam knihy ukládaly. Ze zprávy jesenického faráře T. A. Potůčka se dozvídáme, že při svém pokusu o emigraci si Jiří Rejchrt z obce Rychnovek v listopadu 1726 odvezl ze Šestajovic ve slámě dvě bible, postilu a kancionál, jež

[20] U predikanta Alexandra Roussela, zadrženého 11. října 1727 blízsko Aulas byly například nalezeny dva obsáhlé seznam těchto praktických titulů. Jeden obsahoval 44 knih, druhý 13 titulů. Jednalo se především o příručky kázání a pojednání o správném udělování svátostí. Například *l'Histoire de l'eucharistie*, 1669 (anonym), *Dispute de l'Eucharistie par David Derodon*, Orange [s.d.] atd. – ADH, C 198, Seznam z 19. srpna 1728, fol. 268-2. Část těchto knih měl predikant u sebe.

[21] Jen několik týdnů před revokací byl 9. července 1685 vydán královský rozkaz, který nařizoval všem protestantským tiskařům, aby okamžitě zastavili svou činnost. Osud domácí produkce tak byl zpečetěn.

[22] V. Robert-Labarthe: *Histoire du protestantisme,* 1. díl, s. 87nn.

[23] *„Ma mère a pu conserver que quelques feuilles dispersées de la Bible, tristes débris de ce saint livre caché dans quelques trappes.“*, E. HUGEUS, *Mémoire pour servir*, s. 34.

[24] Tuto korespondenci blíže studovala Pauline DULEY – HAOUR, La circulation d'écrits clandestins au désert, in: *La lettre clandestine*, n° 13, 2004, s. 109

schovával v *tuplované podlaze* v komoře, kam se muselo lézt po žebříku. Za tento přestupek byl Rejchrt odsouzen k půlročnímu obecnímu dílu.[25] Prameny uvádí dále skrýše v půdách, ve komorách, chlívcích nebo i v hrachovině či v ouhrabkách.[26] Při domovních prohlídkách byly knihy často urputně bráněny. Ve svědectví meziříčského kaplana P. Josefa Straky z 3. července 1730 čteme: „*Léta 1730, 11. dne června navštívil jsem příbytek Jana Horáka s panem kontribučním opočenským, a když on i jeho žena jeho zapírali, že by žádné knihy neměli, našel jsem v hořejší komoře v soudku v pšenici škatuli, kterou ona mně hned z rukou vytrhla [...] item v posteli podruhyně nalezeny byly staré písničky kacířské.*“[27] Ve škatuli se pak skutečně našly zakázané knihy.[28] Když byl Jan Lelek, podruh z Lužce nad Cidlinou, při výslechu 12. července 1736 také opočenským kaplanem dotazován, kde vzal *Sumarii* [husitskou], kterou onehdy na faru donesl, odpověděl: „*Já jsem ji vzal za krokví u vdovy Lelkový, když jsem střechu pošíval, on nebožtík její muž a můj strejc říkával, že jí dostal na faře v Žiželicích.*“[29] Životopis Ludmily Pakostové, rozené Kárské z Bořice nám prozrazuje, že její otec měl své evangelické knihy schované ve včelnici, a *„ona v nich pilně četla.“*[30]

Výpovědi obžalovaných ukazují, že věřící získávali náboženskou literaturu nejčastěji jako dědictví, po rodičích či „po starších“, nebo od kolportérů ze Žitavy a Slezska. Výzkum Martina Svatoše, který spočíval v rozboru seznamu několika desítek knih zabavených po neúspěšném opočenském povstáním Páterem Antonínem Koniášem na jaře 1733[31] ovšem také ukázal, že knihy mnohdy nebyly ani valně schovány a byly uloženy například jen pod polštářem či v truhle. Opatrnější vlastníci je ukrývali ve skrýších v podlaze, na půdě, pod střechou či za komínem, ale také v maštali, ve sklepě, případně zahrabané v zemi, v seně, ba dokonce v hnoji.[32] M. Svatoš se zároveň věnoval rozboru sociálního původu majitelů knih. Ve své studii ukázal, že mezi čtenáři byly zastoupeny všechny vrstvy venkovské společnosti – sedlák, chalupník, výměnkář, podomek, řemeslník, ale také hospodský a kovář,

[25] I. KOŘÁN, Opočenská rebelie, s. 120

[26] Případ schovaného kancionálu sedláka Josefa Hery z Městce Králové. SOkA HK fond BK, k 44, inv. č. 1481, 7.9. 1746

[27] Vladimír KOBLÍŽEK, Český venkov a kniha, in: Václav PETRBOK (ed.), *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století,* Boskovice 1999, s. 93.

[28] *Padesátero přemyšlování duchovních k pravé pobožnosti povzbuzující* Jana Gerharda, Praha, 1619, *Kazatel Domovní* Matouše Konečného, Praha 1618, a Daniela Stránského, *Jádro všech modliteb* v Žitavě, 1706.

[29] SOkA HK, fond BK, k. 44, inv. č. 1479, výslech Jana Lelka z 12. července 1736.

[30] E. ŠTĚŘÍKOVÁ: *Běh života*, s. 438.

[31] Jedná se o pramen uložený ve fondu velkostatku Opočno ve SOA Zámrsk. Svatošovým studijním materiálem byly jednak Koniášem vlastnoručně pořízené soupisy nekatolických knih zabavených během března a dubna 1733, dále soupisy konfiskovaných knih, pořízené opočenskými úředníky a konečně výslechy uvězněných držitelů zabavených knih. Celkem se jednalo o více jak 120 tištěných a 10 rukopisných knih zkonfiskovaných za zhruba měsíční působení misionáře (mezi 10.3. až 13.4. 1733).

[32] M. SVATOŠ, Knihy zabavené, s. 368.

jejichž častý styk s lidmi mohl hrát jistou roli v ulehčení distribuce knih. Ani zámožný sedlák či rychtář (podezřelý z Blohoště) nebyli výjimkami. Mezi majiteli knih nechyběli ani měšťané (manželé Trunečkovi z Dobrušky) nebo dokonce členové městské rady (Mikoláš Doubrava).[33] Kromě ukrývání v domech či v přírodě, byly v knihách také například odstraňovány první stránky, aby tak byla kontrolorům znesnadněna identifikace nalezených knih.

Není příliš překvapivé, že také reformovaní v Horním Languedoku chránili své knihy před všemi možnými uzurpátory a ukrývali je v rozličných skrýších. Co se domácích prohlídek týče, jsou nám dochovány prameny hlavně z městského prostředí. Zde byly nejčastějšími skrýšemi truhlice, různé skříně a kabinety.[34] Například 4. dubna 1698 byly nalezeny u měšťana Paula Bernarda z Castres dvě zakázané knihy, jen tak položené na okenní římse.[35] Pro venkovské prostředí lze citovat množství rozličných úkrytů volně v přírodě, ať již ve skalách, v lesích, případně ve stodolách, kde se konaly tajná shromáždění věřících. Teprve větší nálezy však způsobily závažnější znepokojení úředníků intendantury. V dubnu 1742 nalezl pasáček z vesnice Lafoux (diecéze Uzès) několik nesvázaných a značně navlhlých listů zahrabaných v zemi u břehu říčky Gardon.[36] Jednalo se o listy knihy *Les Larmes de Jacques Pinéton de Chambrun, Pasteur de l'église d'Orange*, vydaných v Haagu v roce 1738.[37]

Pasáček donesl napůl zetlelé listy na faru. Při dalším pátrání u podezřelých osob žijících v okolí se našly další exempláře. Celkem bylo nalezeno 25 nesvázaných sešitků. Vyšetřující úředník ve spisu usoudil: „*Il n y'a pas de doute que ces livres avaient été apportés dans ce pays-ci pour être répandus parmi les Religionnairse du Languedoc et que leurs introducteurs ayant été poursuivis ou ayant craint d'être surpris les enfuirent dans la terre.*"[38] Celá aféra se tudíž dostala k projednání intendantovi Bernage, který všechny listy rozkázal spálit.

[33] Tamtéž.

[34] George FRÊCHE, *Puylaurens, une villes huguenote en Languedoc*, Touluse, 2001, s. 91.

[35] ADH, C 176a- 1697, Procès verbal du nomé Bernard, bourgeois: „..ont été trouvé sur une fenêtre dans la maison dudit Bernard deux livres prohibés ayant pour titre: l'un *Examen de soi-même pour se disposer à bien faire la communion*, imprimé à Génève, l'autre le *Catéschisme de ceux de la RPR*".

[36] ADH, C 304- Papiers relatifs à des crimes commis par des nouveaux convertis, 15. duben 1742, l'affaire Soubon.

[37] V tomto spise, podobném historickým žalozpěvům vylíčil pastor reformované církve oranžského knížectví, Chambrun, příkoří a pronásledování, která postihla knížectví po roce 1660 ze strany francouzské koruny. Autor dále popsal svůj nucený odchod do holandského exilu.

[38] ADH, C 304, 18. duben 1742.

5.3. Jisté i nejisté cesty pašované literatury

Věnujme nyní pozornost problematice tisku zakázané literatury, cirkulaci a distribuci knih mezi věřícími. Jedná se o otázku badatelsky tradičně velmi přitažlivou. Pro východní Čechy, respektive celé české království i Moravu tak současní badatelé disponují kvalitními podklady ze starších studií, například Františka Hrubého, Ferdinanda Hrejsy či Jaroslava Vlčka. Kromě již v úvodu kapitoly jmenovaných současných badatelů je vhodné připomenout především práce Jana Malury. Knihy do Čech přicházely zejména ze Slezska, Lužice, ale také z Horních Uher a Saska.[39] Kolportéry a emisary byli nejčastěji emigranti vracející se do svých rodných krajů. Pašování knih bylo přitom v Čechách velmi často spojeno i s konáním tajných schůzek, minimálně v rámci užšího rodinného kruhu. Roku 1720 se Mikuláš Černý, chalupník z Neznášova, přiznal páteru Firmusovi, že přijímal pod obojí způsobou. Byl přitom znám tím, že v celém okolí prodával a vyměňoval evangelické knihy. Páterovi však tvrdil, že všechny již odevzdal holohlavskému děkanovi.[40] Koncem září 1720 utekl Mikuláš Černý spolu s matkou, ženou, dětmi a všemi věcmi a páteru Firmusovi zanechal jen velmi ostrý a málo zdvořilý dopis. Podobně konstatoval Páter Mateřovský v dopisu opočenskému regentovi 14. března 1729: „*Matěj Janků vyznává, že štyřikrát při sobě měl přes noc odpadlce Richteru a jakýhosi Sejka, nechce ale více povědět, kdo vícej při tej schůzce byl. Knihy lutriánksé, které od toho odpadlce Richtery koupil, jsou složený u velebnýho pana faráře, totižto bible lutriánská, kancionálek lutriánský a Sumarie husická.*“[41]

Do konce první čtvrtiny 18. století se ve východočeském kraji objevovaly stále ještě především staré utrakvistické či českobratrské tisky, dochované po předcích. Tu a tam se mezi věřícími objevovaly také knihy bratří tištěné v jazyce Bible kralické, pašované z Uher.[42] Bohužel stále ještě chybí odborná studie, která by tento distribuční kanál systematicky podchytila.[43] Od konce první čtvrtiny 18. století se pak ve východních Čechách objevují také knihy nové, tištěné v cizině a kolportované emisary mezi své souvěrce jako kompenzace knih zabavených. Na jaře 1727 je vyslýchán

[39] V posledních letech především sborník Vladimír URBÁNEK – Lenka ŘEZNÍKOVÁ, *Mezi Baltem a Uhrami, Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Praha, 2008.

[40] SOkA HK, fond BK, karton 45, inv. č. 1484, protokol Mikuláše Černého z 5. 10. 1720.

[41] SOA Zámrsk, fond Velkostatek Opočno, sign. 1/4I 17 II. List pátera Mateřovského Václavu Potůčkovi.

[42] Jan Symonides, *Vysvětlení křesťanského učení podle pořádku malého katechismu M. Luthera*, Trnava 1704. Samuel Michalides, Později například Jan Pražan z Pasek u Pusté Kamenice, který emigroval se ženou do Uher, šířil evangelické knihy, jak vyplývá z výslechu (7.12.1750). Jana Koudelky z Pusté Kamenice. Viz E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání*, s. 399.

[43] István MONOK, Le contrôle et la circulation des livres protestants en Honrie; in: M.-E. DUCREUX: *Libri prohibiti*, s. 105-115. Autor se v této studii zaměřuje především na vnitřní mechanismy knižní cenzury v Uhrách. Podle něj se většina maďarských historiků věnujících se této problematice shoduje, že v království neexistovala skutečná cenzura až do zavedení centrálního cenzurního úřadu z podnětu Marie Terezie v roce 1757. Autor bohužel blíže nepojednává o případném pašování knih na Moravu a do Čech.

páterem Poustkou Jakub Kudera z Nového Města nad Metují a jemu zabaven kacířský katechismus (*catecheticum linellum haereticum*) vytištěný v roce 1723.[44] Jedná se nejspíše o nějaký z katechismů Václava Kleycha. Největšími bestsellery se poté staly *Písně nové ke vzdělání církve Hennersdorfské* vydané Václavem Kleychem v roce 1727 a především proslulý zpěvník *Harfa nová na hoře Sion znějící* luterského kazatele Jana Liberdy, vydaný v lužickém Loubnu 1732. Již v roce 1729 byl vydán Liberdův *Klíč Davidův k otevření pokladů království Božího* a 1730 Nový zákon a žalmy.

Mezi tajnými nekatolíky ve vsi působila obvykle známa osoba, která tajné knihy vlastnila a byla je také schopna opatřit. Dvaatřicetiletý Jan Rybenský ze vsi Bělá byl obviněn že svým blízkým půjčoval zakázané knihy. Ve svém reversu, sepsaném před skutečským děkanem 28. srpna 1750 se nakonec doznal: *„Neboť jsem skrze mnoho let při sobě choval a četl knihy kacířské, takové netoliko jiným jsem pučoval, jim přivážeti dal, před jinýma četl a schůzky s podezřelýma lidma měl [. . .] statue a obrazy svatých za modle jsem držel a jim počestnost že vzdávati se má, jsem nevěřil.*“[45] Také Jakub Koudelka z Pusté Kamenice převážel z Berlína přes dvacet let, než byl v roce 1736 konečně dopaden a uvězněn, zakázané knihy do Čech.[46] Též jeho syn Jan Koudelka, narozený roku 1682 držel v polovině čtyřicátých let 18. století mnoho knih, které distribuoval dále v okruhu 15 až 20 kilometrů od Pusté Kamenice až na samý okraj panství Rychmburk. Pouze jednou prodal Koudelka nekatolickou knihu přímo v Kamenici.[47] Mezi knihami byly *Manuálek aneb jádro Bible svaté* Jana Amose Komenského, vydaný v Amsterodamu v roce 1658, dále velmi rozšířená *Ruční knížka* kázaní Kašpara Motěšického vydaná v Žitavě nakladatelem Václavem Kleychem, dále přesněji neurčený „*starý špalíček*“, také pravděpodobně od emigranta Václava Kleycha. Navrch prodal Koudelka jednu *Bibli českou starýho tisku,* pravděpodobně některý z předbělohorských výtisků Bible kralické, Kleychovu *Korunku aneb Wjnek Panensky*, tištěný v Žitava roku 1720 a ještě „*zákon drobnej litery za 18 grošů.*“ Ve vsi Jarošov, ležící 15 kilometrů severovýchodně od Pusté Kamenice prodal další knihy: „*modlitby bludný neboli přemejšlování*“[48]. Koudelka byl duchovní správě nucen odevzdat také mezi nekatolíky velmi oblíbenou *harfičku* tedy *Harfu novou na hoře Sion znějící* Jana Liberdy z roku 1732.

Další zajímavou osobností, která sehrála roli vlastníka a „překupníka“ velkého množství knih byl Jan Janáček, truhlář z Dolní Huti (dnes Nové Huti?) na Krucembursku, jež figuroval jako centrální postava odhalené kauzy „eine grosze Ketzer-

[44] Dle došlé korespondence ze dne 17. dubna 1727 konsistorních protokolů A. A. NEUMANN, *Prostonárodní hnutí*, s. 101.
[45] K. V. ADÁMEK, Listiny k dějinám s. 15.
[46] A. A. NEUMANN, *Prostonárodní hnutí náboženské*, s. 101.
[47] Ladislav NEKVAPIL, Causa haeretica, s. 85.
[48] *Dvanáctero přemyšlování* od Filipa Kegelia, několik vydání v první polovině 18. století.

bande“ z let 1767-1771. Padesáti pětiletý Janáček, který již dříve dvakrát učinil vyznání víry a byl již od roku 1745 podezřelý z čtení kacířských knih, byl tentokrát zadržen a obžalován z vlastnictví velkého množství evangelických tisků.[49] Po vyšetřování v roce 1766 Janáček prchl z panství, ale během jara 1767 byl dopaden a opět vyslýchán.[50] Po opakovaných výsleších v únoru a březnu 1767 se ke všemu přiznal a udal i názvy schovaných knih a jména jejich majitelů. Tak bylo obviněno dvacet šest osob z polenského, novoměstského a bystřického panství, tedy z široké oblasti Žďárských vrchů v šíři 50 až 60 kilometrů. Vyšetřování se protáhlo na dva roky a hrdelní soud v Kutné hoře, společně s krajským úřadem v Čáslavi daly pořídit dlouhý soupis knih, který předčil veškerá očekávání úřadů. Jan Janáček se svou ženou Annou vlastnili 31 knih, bylo u nich jakési skladiště tisků, které k nim z Žitavy a Drážďan donášeli emisaři, jmenovitě Tomáš Batík a švec Václav Čoudil. Soubor zabavených knih všech obviněných přesahoval dvě stovky. Není ale vyloučené, že celkový počet byl ještě větší, jelikož všechny knihy se nemuselo podařit vypátrat či dohledat jejich titul. Některé knihy byly totiž poničeny. Kromě emisarů však vlastnil Janáček také knihy po předcích. „*Ty dvě duchovní [knížky], Motliteb poklad Pavla Jacobea a písně duchovní jsou po otci mý ženy.*“[51] Nikoli poprvé sehrálo údajně svou roli také vojsko, které putovalo po krajích: „*Od koho jsou ostatní dvě ? - Ty modlitby jsou taky v roku 1750 od Batíka koupený. Druhé motlitby jsem od jednoho vojáka od regimentu Andlau, když letos z campamentu mašírovali měl, on pravil, že jsou z Hanný [?] pět mil za brannou.*“ Vojáci vlastnili ukořistěné či zakoupené knihy, které jim střídavě sloužily jako duchovní útěcha na dlouhých taženích, ale také jako výměnné zboží, které vědomě tajně pašovali a věděli, kde jej můžou prodat či směnit za jídlo a jiné zásoby. Pěší pluk Andlau byl součástí rakouské armády. Během sedmileté války se pluk opakovaně střetl s pruskými vojáky a v červenci 1757 se podílel na obléhání Žitavy, která byla rakouskou armádou dobita a vypálena. Obyvatelé města začali po dělostřeleckém útoku rakouské jezdeckých pluků vybíhat před městské brány. Dobová svědectví mluví o následném drancování města.[52] Není tudíž vyloučeno, že původ knihy byl mnohem vzdálenější.

Každopádně Jan Janáček patřil k těm, kteří knihy rozšiřovali nejen mezi své příbuzné (například Janáčkův tchán, Jan Vepřovský měl doma v Sobíňově také sklad knih), ale mezi široký okruh věřících v čáslavském kraji. Ze seznamu osob je zřejmé, že Janáček všechny poměrně dobře znal. Mezi zabavenými knihami

[49]SOA Zámrsk, f. KU Čáslav, k. 66, inv. 738 J examen Joannis Janáček, z 28. listopadu 1766.

[50]Kauzu zmiňuje také Hrejsa. Viz F. HREJSA, Čeští kacíři, s. 155-157. Osob se jménem Janáček bylo do kauzy zapleteno více. (Václav Janáček v Krucemburku, Lukáš Janáček v Markvarticích, jan janáček, syn ? obviněného.

[51]SOA Zámrsk, f. KU Čáslav, k. 66, inv. 738 J, examen Joannis Janáček, z 28. listopadu 1766. Tamtéž.

[52]Josef DOLEJŠÍ – Josef FUČÍK a kol.,Pod císařským praporem, Historie habsburské armády 1526-1918, Praha 2003.

převažovaly zahraniční pobělohorské tisky, zejména modlitby Václava Kleycha, respektive Pavla Jakobea či Kašpara Motěšického, hallská Bible, žitavský kancionál, Spangenbergova postila, spis Persekuce [?], špalíčky žitavský atd. Nechyběly však také staré české evangelické knihy: knížka „Jana Husi“, dokonce „Bible Adama z Veleslavína“, Bible Kralická, česká konfese,[53] Apologii českých stavů, atd. Je zajímavé, že přesto, že o mnoho obviněných osobách bylo dále zjištěno, že dříve oni či jejich příbuzní byli v Uhrách, kde přijímali pod obojí, zejména v Modré, ale také v Prešpurku, v seznamech chybí zmínka o slovenských tiskárnách. Přestože kauza dosáhla skutečně velkých rozměrů, většina obžalovaných byla po roce věznění v Kutné Hoře propuštěna zpět na svá hospodářství.[54] V roce 1771 změnila císařovna Marie Terezie Janáčkovi původně rozsudek k trestu smrti, na desetiletou nucenou práci.

Bylo by možné pokračovat výčtem dalších zajímavých kauz a popisem pravidelných přechodů jednotlivých emisarů prakticky až do vydání Tolerančního patentu. Pokus o celkovou bilanci úspěšnosti a efektivity pašování knih do východních Čech v průběhu století přesto není vůbec snadný. Ani z provedených sond, ani z dostupné sekundární literatury není možné dospět k jasným kvantitativním závěrům. Evidované knihy na seznamech zkonfiskovaných titulů jsou pouze ty jež byly zadrženy, těžko si dnes uděláme představu kolik knih bylo do Čech reálně distribuováno. Přesto jsme schopni jistého objektivního závěru. Mezi zahraničními tiskařskými centry a východními Čechami nedocházelo k masovější přepravě a distribuci knih. Takový podnik byl příliš riskantní a vyžadoval, dle našeho názoru možnost navázat při distribuci spolehlivé spojení nejen s jednotlivými osobami/rodinami, ale především s fungující obnovenou církevní strukturou. Pouze obnovená církevní struktura by totiž byla schopná poskytnout dodavatelům v zahraničí nezbytné garance ve smyslu bezpečné přepravy, ale také solventního odbytiště. Tisk českých evangelických knih v Loubnu, v Těšíně či jinde ve Slezsku nebo v Berlíně byl nákladný. Přesto si našel své adresáty v první řadě mezi samotnými exulanty. Bez existence duchovních a „starších“ nebyli ovšem věřící v Čechách a na Moravě schopni zorganizovat zázemí, které by napomohlo utvořit zároveň spolehlivě utajenou a zároveň hierarchizovanou síť nezbytnou pro distribuci knih. Ani tento závěr však není zcela uspokojivý. Například Elisabeth Ducreux uvádí, že existují i doklady o přímé objednávce knihy ze zahraničí. Navíc máme doloženou existenci rodinných lidových knihoven zabavených nekatolickým čtenářům které, obsahovaly podle autorky od dvou či tří svazků až ke dvacítce knih.[55] Tyto

[53]Pravděpodobně *Confessio česká, totiž vyznání víry svaté křesťanské všech tří stavů království českého*, Praha 1610.

[54]Viz F. HREJSA, Čeští kacíři, s. 157

[55]Marie-Elisabeth DUCREUX, Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách

knihy byly nicméně nejčastěji částečně zděděny po předcích.

Na tomto místě je vhodné vyzdvihnout velký rozdíl situace v Čechách a Horním Languedoku, kde již od druhé třetiny 18. století nacházíme případy skutečně hromadné distribuce knih. První roky obnovy *církve pouště* se přitom v mnohém nelišily od situace nedostatku knih panujíc na přelomu 17. a 18. století v Čechách. První duchovní tisky byly do Francie pašovány kazateli Pierrem Corteizem či Jacquesem Rogerem a později prostřednictvím Antoina Courta a jeho rodiny. Pocházely především od ženevských či lausannských donátorů.[56] Podobně jako herrnhutští kazatelé ve svých vzpomínkách bědovali nad nedostatečnou duchovní úrovní osiřelých duší ve východních Čechách a Severní Moravě, lamentovali kazatelé vracející se ze Ženevy do francouzského království nad velmi politováníhodným duševním stavem místních věřících. Situace v celém Languedoku byla kritická. V Courtových pamětech se dočítáme, že věřící ovládají sotva základní věroučné prvky křesťanství.[57] Z jeho vzpomínek dále vyplývá, že v počátečním období byl nedostatek knih řešen rukopisným opisem dostupných originálů, především Drélincourtova katechismu. Podle závěrů badatelky Pauline Duley-Haour byla právě languedocká provincie postižena výrazným a urgentním nedostatkem těchto disciplinárně naučných textů. Situace se však poměrně rychle zlepšovala. Z rozboru vzájemné korespondence mezi kazatelem Corteizem a Courtem dospěla tato badatelka k závěru, že se vrůstajícím počtem dostupných knih, narůstal také počet věřících odmítajících účastnit se katolické mše.[58]

Také některé prameny z českého prostředí naznačují, že si tajní nekatolíci z nedostatku tištěných knih pořizovali jejich rukopisné opisy. Matěj Lukášek z Kláštera nad Dědinou na opočenském panství (narozen nejspíš 1741) vlastnil rukopisný sborníček ze 17. století s přepisem Komenského spisů *Centrum securitatis*, *O sirobě* a *Zprávu kratičkou o morním nakažení.* Lukášek si také sám vlastnoručně přepsal několik starých spisů ze 17. století a nechal je svázat.[59] Jan Janásek, z Heřmanic uvedl ve svém životopise : „*. . . Pak bych rád takové písně měl, ale pro chudobu nemohl jsem je koupit, tak jsem si udělal ingoust a koupil papír a na poli, když jsem koně pásl, vypisoval jsem si je.*“[60] Můžeme jen odhadovat, jak velice byla tato praktika rozšířena. Osobně se myslím, že vzhledem k malému počtu plně gramotných venkovanů a vzhledem k riziku, které přepis představoval, se jednalo

18. století, in *AUC- Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 32/1-2 1992, s. 66.

[56]P. DULEY-HAOUR, La circulation d'écrits clandestins, s.106

[57]„*Les fidèles savent à peine les premiers éléments du christianisme. Il faut donc se pourvoir de bons catechismes, et comme il n'est pas facile de s'en procurer, [leur] donner quelques copies de l'abrégé de celui de Drélincourt en les conjurant de se les communiquer les uns aux autres et d'en multiplier autant qu'ils le pourront les copies*“, Tamtéž, s. 107.

[58]Tamtéž, s. 108.

[59]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 522.

[60]Tamtéž, s. 333.

spíše o marginální záležitost.

Velmi rychle bylo ovšem zřejmé, že opisování knih pro výuku languedockých věřících jejichž počet stále narůstal, nebude dostačovat. Bylo zapotřebí zvýšit objem dostupných knih a především zajistit co nejbezpečnější cestu přepravy. Švýcarská církev respektive jednotlivá helvétská města byla ochotna pomoci. Jejich knižní produkce byla ve francouzštině a bylo jí dostatek. Knihy však bylo třeba dopravit na relativně velké vzdálenosti. Ženeva byla od Lyonu, významného tiskařského centra a důležité obchodní křižovatky vzdálená jen 150 kilometrů. Langeudocká protestantská centra však již podstatně dále. Rozlehlé území však přetínala strategická a po staletí využívaná dopravní tepna, řeka Rhona, jež zajišťovala spojení Lyonu s územím Dauphiné, Dolního Languedoku a Cévennes až ke Středozemnímu moři. Reformované teologické spisy i praktičtější homelitické příručky, katechismy a žaltáře začaly být tajně pašovány na vorech splavující rozličné zboží do dolnolanguedockých přístavu. Jedním z nich, jak bylo ukázáno v 2. kapitole byl říční přístav Beaucaire, který ležel necelých třicet kilometrů od Avignonu, jižně po proudu řeky. Beaucaire, kde se v červenci konal každoroční ohromný trh, *la Foire de la Madelaine* se stal významným, distribučním uzlem dodávek pašovaných knih z Ženevy, z Lausanne ba dokonce z Lyonu, kde docházelo k nelegálnímu tištění protestantských knih. Knihy pašované do Beaucaire byly dále distribuovány po širokém území Dolního a Horního Languedoku od větších center, přes menší města a ž k jednotlivcům na venkově.[61] Město s přibližně s pěti tisíci obyvateli zažívalo každoročně příval tisíců obchodníků, větších i drobných kupců. Transakce byly prováděny velmi rychle, v omezeném čase, a tak, i když byly oficiálně podřízeny přísným reglementacím, docházelo snadněji k obcházení těchto pravidel. Jelikož rostlo množství nekontrolovaných zásilek, docházelo od třicátých let k policejním raziím také proti zásilkám knih.

Dne 3. července 1734 byly v přístavu vyloženy čtyři bedny, které dorazily v 10 hodin ráno na nákladní lodi z Avignonu. Bedny byly adresovány na jméno A. Duclos, nadepsány *librii* a obsahovaly množství zakázaných titulů, mezi nimi například Drelincourtovy katechismy, Nový zákon, Sauvinovy kázání, ale také například několik výtisků Voltairových *Henriád.*[62] Dne 9. července 1734 byly zadrženy tři podezřelé bedny obsahující zakázané protestantské knihy určené hugenotům v přístavu Villeneuve-les-Avignon, které připluly z Lyonu předchozího dne. Bedny byly označeny iniciály AD s průvodním listem na jméno „A. Duclos“.[63]

[61] Nejnověji Daniel ROCHE (dir.), *Beaucaire, carreffour de l'histoire*, Toulouse 2010.

[62] Srov. Dominique VARRY, André Degoin, imprimeur-libraire lyonnais, condamné pour production d'ouvrage protestants (1734-1735), in: *La lettre clandestine*, n° 13, 2004, s. 71-103.

[63] Ani v Archives Nationales de France ani v ADH se bohužel nezachoval popis o jejich přesném obsahu.

Soudní subdelegát z Beaucaire označil hned napozítří za majitele zabavených beden lyonského tiskaře Andrého Degoina, který jezdíval do kraje na pravidelné trhy a šlo předpokládat, že zde skladoval knihy podobného rázu. 13. července tedy v Beaucaire proběhlo intenzivní pátrání po možném Degoinově tajném skladu. Ten byl nakonec nalezen v bezpečném, nenápadném místě, v bezprostřední blízkosti kláštera uršulek. Tentokrát bylo zadrženo celých 12 beden knih.

Prohlídka beden nalezených v tajném skladu byla vykonána královským prokurátorem v doprovodu několika duchovních. Svědek Sieur Goubier, jemuž dům patřil, doznal, že „*si Degoin pronajal u příležitosti trhu roh jeho domu včetně půdy za 33 liber*“.[64] Bedny byly okamžitě zabaveny soudním subdelegátem, který 16. července zaslal seznam s jejich obsahem do Paříže. V jiné odeslané zprávě králi, vyčíslil lyonský intendant celkem přes 600 exemplářů knih k potřebě protestantů. Prakticky v současné době došlo k objevení nepovolených knih z Degoinovy tiskárny přímo v Lyonu. K objevení tajného skladu došlo tentokrát na základě udání, v němž stálo, že jmenovaný Degoin tajně váže knihy útočící svým obsahem proti katolické církvi a víře. Následně došlo k domovním prohlídkám u dvou lyonských vazačů a byly zde nalezeny zakázané protestantské knihy, ať již svázané či teprve ne jednotlivých listech, celkově 500 svazků. Odhalení přitom zdaleka nebyla u konce. Druhého dne byl nalezen další tajný sklad s připravenými listy k vazbě v jednom lyonském domě, v blízkosti kostela celestinů. Mezitím však již Degoin utekl do bezpečí, do Ženevy. Ve městě byla zadržena pouze tiskařova manželka a zapečetěn veškerý jeho majetek jako důkazný materiál. Jednalo se o neuvěřitelných 3000 výtisku zakázaných knih.

Dominique Varry se domnívá, že lyonský tiskař dojížděl do Beaucaire pravidelně na každoroční výroční trh. Do červencových udání z roku 1734 však na sebe, zdá se, nepřilákal větší pozornost.[65] Všechny nálezy z července do sebe však náhle začaly zapadat a Degoinův obchod mezi Lyonem a Avignonem byl potvrzen převozníky na Rhoně. Navrch došlo 14. srpna 1734 k dalšímu nálezu protestantských tisků ve Villeneuve-les-Avignon, tentokrát ve skladě schovaném ve sklepení v krčmě *chez Nico* a další nesvázané knihy byly zabaveny u dvou vazačů knih v Degoinových službách. Kromě seznamů nalezených knih hovoří dochované zprávy také o papíru či tiskařském nářadí (jednotlivé literky, lisy, atd.) Celkově nálezy v Lyonu společně s nálezy v Dolním Languedoku tvoří neuvěřitelných 9 402 exemplářů knih a dalších 318 popsaných listů.[66]

O celou aféru tohoto velkoskladu měl pochopitelně živý zájem intendanta

[64] „*Degoin avait arrenté pour la foire le coin de sa masion à raison de 33 livres avec un grenier*“, D. Varry, André Degoin, s. 77.

[65] D. VARRY, André Degoin, s. 71-103.

[66] Tamtéž, s. 81. Zachovalý podrobný popis domu v rue de Monnoye, kde se nacházel úkryt, ukázal, že Degoin měl kromě své oficiální tiskárny v přední části domu dále tajný sklad (s 36 regály knih!) a tiskárnu, aby tak snáze odvedl pozornost klientů, ale též nedůvěryhodných zaměstnanců.

Saint-Maurice, který do Lyonu poslal urychlenou žádost o zadržení provinilého tiskaře, neboť *„jím tištěné knihy zamořují celý Languedoc a pohoří Cévennes.“*[67] Aféra se velmi protahovala, až po uplynutí takměř jednoho roku byly knihy 3. května 1735 veřejně spáleny na hlavním náměstí v Beaucaire.[68] V té době byl obviněný Degoin stále nezadržený a nezvěstný. Jeho děti a manželka setrvávali pod soudním dozorem v Lyonu. Viníka Degoina se již nikdy nepodařilo vypátrat. Jeho majetek byl zabaven a prodán. Degoinova manželka byla zproštěna obvinění, došlo k několika menším rozsudkům Degoinových tiskařských pomocníků.

Degoinova aféra definitivně úřadům potvrdila existenci distribučního kanálu vedoucího z Lyonu, případně z Ženevy přes Avignon do Beaucaire a odtud dále po celém Languedoku. Mezi zabavenými knihami dominovaly nábožensky vzdělávací spisy, ale velká část obsahu Degoinových skladů tvořily také tisky jiného charakteru. Jednalo se o tituly z oblasti dějin, státovědy, krásné i satiricko-zábavné literatury či exaktních věd. Čtenářské požadavky languedockých poddaných přesahovaly zjevně potřebu uspokojení jejich konfesijní identity. Po podrobnějším rozboru se však situace jeví ještě složitější, jak si ukážeme později.

Je zřejmé, že exemplární rozsudek nad Degoinem, který sice nepřišel o život, ale prakticky o celý svůj majetek a zejména zničení takového množství knih odradilo na jistou dobu podobné pokusy o ilegální tisk a šíření zakázaných knih. Degoinův případ je poněkud jedinečný i tím, že nemáme průkazné materiály osvětlující, jaké pohnutky jej vedly k tak riskantnímu podniku. Průzkumy francouzských badatelů prokázaly sice jeho sympatie k protestantismu, ale nepotvrdily jeho jasnou konfesijní přináležitost. Jeví se nám mnohem pravděpodobnější, že se v jeho případě jednalo o vzdělaného volnomyšlenkáře a především obratného obchodníka. Šlo mu v první řadě nejspíš o jistý zisk, který bylo možné od po knihách lačných kalvínských věřících snadno získat.

Za produkcí a za většinou pokusů o následnou distribuci protestantských knih do francouzského království nicméně stáli nejpozději od konce 1. čtvrtiny 18. století nikoli obyčejní jednotlivci, ale švýcarské církevní autority.[69] Odtud se zpět do Francie skrze kazatele a nové aspiranty na kněžské poslání dostávaly především katechismy a zpěvníky. Přes výrazný pokrok v zajištění duchovní

[67] *„les ouvrages incriminés [dudit Degoin] devaient etre répandus dans toutes les Cévennes et la province [de Languedoc] ou le nombre de nouveaux convertis est bien plus dangereux que dans toute autre province“*. Z dopisu lyonskému intendantovi Pierre Poulletier z 16. srpna 1734. D. VARRY, André Degoin, s. 82.

[68] ADH, C 404- text bez záhlaví – Rozpis nákladů na vyřízení finančních výloh spojených z rozbalováním, inventorizací a spálením 12 beden knih tištěných v Lyonu a zadržených v červenci 1734 v Beaucaire a ve Villeneuve – žádost zodpovědného účetního z Beaucaire z 22.6. 1735 f° 232-236 Podle záznamu knihy hořely velmi pomalu a špatně kvůli silným vazbám. Bylo třeba několik hodin a 12 vojáků, kteří celý konvoj eskortovali až na místo hranice.

[69] P. DULEY-HAOUR, La circulation d'écrits clandestins, s. 112.

literatury místním sborům šlo jen těžko hovořit o definitivním vítězství. Skupina ženevských a lausannských pastorů podporující snahy francouzských reformovaných o obnovu církve byla totiž velmi zevrubně kontrolována komisařem jeho milosti, francouzského krále, který byl nastálo usazen ve švýcarské republice. Nechyběla ani udání z řad místních katolických duchovních. V roce 1744 zaslal například duchovní správce katolické církve v Ženevě jménem Arnaud udání, v němž uvedl, že se mu podařilo objevit několik francouzských uprchlíků, kteří pod záminkou obyčejné vycházky, chodívali do místa v přístavu zvaného „*la queue*“, kde nakládali knihy zakázaného obsahu pro potřeby kalvinistů a odtud je pak tajně pašovali do Languedoku a Dauphiné.[70] Arnaud navrhl, aby savojský královský výběrčí daní ze Châlonu nechal všechny podezřelé obchodníky a pašeráky projíždějící jeho okrskem řádně prohledat. Jeho plán se záhy ukázal jako velmi účinný, několik osob bylo přistiženo při pašování knih určených pro languedocké protestanti.[71]

V roce 1745 se však již objevují další případy protestantských knih tištěných v Ženevě. Dne 4. ledna 1745 byly v Lyonu zadrženy knihy, pašované ze Ženevy do Lyonu, kde byl předány jmenovanému Louis Bosherovi, obchodníkovi z Beaucaire, „*sur lequel tombe le principal supçon*“.[72] Nebylo pochyb, že knihy byly určeny pro languedocké odbytiště. Tentokrát bylo použito jiné maskovací lsti. Sudy se svazky měly dle nadpisu obsahovat tekutý asfalt.[73] Vyšetřování případu prokázalo, že původcem tohoto ilegálního obchodu byl tiskař z Avignonu, Sieur Offroy, který byl navázán na velmi důmyslnou síť mezi Ženevou a odběrateli, především v Nîmes. Podobně jako v Degoinově aféře se však Offroyimu i jeho synu podařilo včas utéct za hranice, do švýcarského Vevey. Intendantu le Nainovi se tudíž nepodařilo úspěšně odhalit přesný zdroj, odkud byly do Švýcarska posílány objednávky.

Tisk a distribuce knih v Ženevě přitom představovala velké nebezpečí. Helvetská konfederace s francouzskou monarchií oficiálně udržovala mírové a konsolidované vztahy. Dle Pauline Duley-Haour, musela být proto společná zasedání sboru ženevských pastorů s francouzskými kazateli, především Corteizem a Courtem, utajována a nedochovaly se z nich bohužel prakticky žádné záznamy. Podobné problémy nastaly Courtovi i později, za jeho působení v Lausanne. Bernské církevní autority, pod které na sklonku čtyřicátých let 18. století Lausanne přináleželo, opakovaně odmítaly na svém území tisknout knihy určené pro francouzské protestanty. Mezinárodní konjunktura se jim zdála příliš nebezpečná a garance jejich

[70] Myriam YARDENI, Contrebande et circulation des livres religieux protestants en France au XVIIIe siecle, in : M. YARDENI, *Le Refuge Huguenot*, culture et assimilation, Paris 2000, s. 179.

[71] Tamtéž, s. 180.

[72] ADH, C 304, Saisie des livres prohybés à Lyon le 4 janvier 1745.

[73] „*On y a saisi un tonneau qui devait contenir selon la lettre d'écriteau de la poix, mais qui s'est trouvé rempli de livres prohibés à l'usage des calvinistes*“, Tamtéž. f°123.

neutrality lehce napadnutelná. Přesto se tyto formální zákazy podařilo obejít neboť všechny Courtovy apologetické spisy a memoranda z poloviny století byly tajně tištěny v Ženevě. Musely být ovšem opatřeny falešným údajem o místě vydání a tedy označeny „*Au désert*“ – vydáno v poušti.

Roky 1744 a 1745 se jeví jako vůbec nejbohatší počtem kauz týkajících se zadržených knih. Další z dochovaných protokolů odhaluje případ o zadržení François Soubona, kolportéra z Orange, a jeho sluhy, kteří byli obviněni z pašování knih ze Ženevy. Dne 23. května 1745 proběhl jejich výslech v Montpellier, kde se nakonec Soubon ve své výpovědi doznal, že se v Orange kolem vánoc 1744 setkal s jistým Antoinem Seguinem přezdívaným „Languedokem“, jež byl *garcon tisserand*, který tam na oslovi přivezl dvě bedny zakryté látkou s motivem královské lilie s etiketou *vins et liquers.*[74] . Antoine Seguin prý Soubonovi neprozradil, o jaký druh zboží se přesně jedná. Soubon též opakovaně popřel, že by se podílel na pašování falešně označených beden, doznal se nicméně, že se jednou účastnil tajného shromáždění. Druhý den se oba muži vydali do nedalekého městečka Caderousse, kde na jmenovaného Seguina již čekal komplic *(patron)*, s nímž se pak bezpečně přeplavil přes Rhónu. Následné vyšetřování soudního subdelegáta z Uzès prokázalo, že Seguin se úspěšně vylodil v Monfaucon a pomocí jednoho místního pachtýře v noci bedny převezl na oslovi do Uzès. Pak pokračoval do Nîmes, kde se v jednom z hostinců zastavil a prodal tam knihy několika místním obchodníkům, kteří je rozdali protestantům. Ukázalo se že Seguin byl Ženevan a pašoval tajné knihy ze Švýcarska přes Dauphiné, Cévenny až do Orange, kde mu jmenovaný Soubon poskytl komplice pro bezpečné přeplavení řeky.

Stačí se podívat na spletité meandry řeky Rhóny kolem města Montfaucon a ihned je zřejmé, že cesta z Dauphiné přes Oranžské knížectví do Languedoku byla komplici bedlivě promyšlena. Jednalo se o velmi špatně dostupný terén, kde těžko zasahovaly kontrolní úředníci.[75] Dopadení provinilci se tentokrát dočkali těžkého trestu – třem letem na galérách. Pašování na řece Rhóně ovšem zdaleka nekončilo, lačné hydře bylo možné useknout hlavu pouze dočasně.

Od poloviny století začali kromě dolnolanguedockých agentů jednat velmi účinně a poměrně nezávisle také protestanti v Horním Languedoku. Jejich čím dál více otevřené jednání však na sebe záhy také upoutalo pozornost. Začátkem roku 1745 byl odkryt případ Ambroise Sompayraca ze vsi Roquecourbe, nedaleko Mazametu, který kalvinistům z okolních vsí prodával tajné knihy. Domovní

[74] ADH, C 304, Saisie de livre a Caderousse, výslech z 23. května 1745. Tento muž jej údajně požádal, zda by u něj mohl přenocovat a nechat ve stáji ony dvě bedny, které nechtěl nechat bez dozoru, v kterých se podle jeho slov nacházelo vzácné zboží, z kterého ale nechtěl platit clo: „ *il y avait de la marchandise fine qu'il voulait faire passer secretement por éviter les droits de foraine*“.

[75] Jak bylo v zápisu uvedeno „ *il a eu soin de débarquer entre Monfaucon et Requemaurre où il n'y a point d'employés [de douane]*“. ADH, C 304, Saisie de livre a Caderousse, tamtéž.

prohlídka, kterou 20. ledna 1745 provedl hlídač úřadu městské policie z Castres a konzulové z Roquecourbe z rozkazu intendanta le Naina, se ukázala jako velmi úspěšná :

> „S*ur la chambrelle de la cheminée et sur une planche qui est à costé de la cheminée, nous avons trouvé les livres suivants: premièrement trois Nouveaux Testaments imprimés à Lausanne et à Génève, l'année 1743 chez Michel Bousquet, plus deux psaumes intitulés la Consolation de l'âme fidèle, un autre Nouveau Testament, un Sermon sur divers parties de l'Ecriture sainte par Monsieur Jacquelot, imprimé à Génève en 1743. Autre livre intitulé Sermons par Jacques Saurin, imprimé à la Haye en 1722, autre livre intitulé la Conduite du roy chrétien imprimé à Génève en 1727, l'Adoration de la gerbe de Joseph, Poitiers, 1621, Vingt-deux sermons de Mr Jean Calvin, Génève, 1562, La pratique de piété, [s.d.], Catéshisme ou instruction familière, Lausanne, 1736, Mort édifiante, La Haye, 1740, Voyage de [Balthas ?], Amsterdam, s.d., la Manière de bien participer à la Sainte Cène, Génève, 1715, d'autres Nouveaux testaments et psaumes, [s.l., s.d], et finalement huit petites liasses à l'usage de la R.P.R. dont le titre manque à tous.*“[76]

Několik později vyslýchaných svědků potvrdilo, že přicházeli do domu jmenovaného Sompeyraca, třicetiletého výrobce čepic, aby od něj koupili *Nouveau testament à l'usage des Calvinistes* a uvedli za 4 libry. Obchodu se účastnila i Sompayracova žena, což se potvrdilo i během domovní prohlídky. V době ohledání se totiž v domě nacházela jen ona sama a služebná. Když byla konzuly vyzvána, že má otevřít zamčenou skříň, zarputile tvrdila, že nemá klíč. Došlo tedy na hrubou sílu a do domu byl povolán zámečník. Překvapení úředníků přesahovalo jejich očekávání: „ *après quoi le serrurier a ouvert les trois tiroirs, dans l'un desquels a été trouvé deux pistolets de poche garnis de laiton*“.[77] Vlastnictví nabitých zbraní rozhodně nebylo polehčující okolností, navíc se prokázalo, že podezřelý muž prodal také mnoho exemplářů Nového zákona protestantům z Pont de Larn, z Castelnau de Brassac, atd. Jeho působení zásobovalo podhorské vesničky v pásmu Montagne Noire v okruhu přibližně 30 až 40 kilometrů. Sompayracovo manželka se při výslechu nakonec doznala. Knihy pocházely z trhu v Pézenas, kam dojížděl Ambroise Sompeyrac pravidelně prodávat své zboží. Za knihy údajně zaplatil dvěma tucty svých vlněných čepic. Chování manželů však nebylo otázkou zisku z následného prodeje. Jednalo se o mladý pár, který se aktivně zapojoval do duchovního života v rámci *církve pouště*. Sompyeracova žena tak zcela otevřeně prohlásila na obhajobu

[76] ADH, C 304, Procédure faite par l'intendant à Ambroise Sompeyrac, de Roquecourbe, introducteur de livres et d'estampes concernant la religion réformée.

[77] ADH, C304- tamtéž. Jeden svědek uvedl, že se jednoho dne s chotí Sompayracka odebral do jednoho z pokojů v patře domu a ona mu otevřela velkou skříň, která byla plná knih.

svého počinu: „*je ne croyait point de rien faire en cela contre les ordonnances du Roi*“. Také obžalovaný Sompayrac se ve výslechu doznal k evangelické víře, a potvrdil, že se pravidelně oba účastní tajných shromáždění, jimž předsedá kazatel Viala či Hollard.[78] Na shromáždění již dvakrát přijali večeři Páně, ale nikdy tam knihy neprodávali. Na výzvu soudního úředníka, zda lituje a přeje si být vzdělán v katolické církvi, stejně jako jeho žena odmítl podepsat odvolání své víry, pročež byl nejprve vězněn v Montpellier, načež byl odsouzen ke konfiskaci majetku a 15 ranám holí.

Vraťme se ve zkratce k místu původu Sompeyrackových knih. Většina exemplářů byla vytištěna v Ženevě či v Lausanne (11 knih). Mezi šestnácti jasně označenými tituly se nacházely dále dva tisky „domácí produkce“ z období před rokem 1685.[79] I zde lze předpokládat, že se jednalo o dědictví knih po předcích. Konečně, tři knihy pocházely z Haagu a z Amsterdamu. Do vesnic Horního Languedoku pronikla tudíž také nizozemská produkce. Během našeho výzkumu jsme bohužel nenarazili na více takovýchto kauz dokumentující přechovávání většího množství knih věřícími v Horním Languedoku. Přesto se domníváme, že existovaly i další případy. Těžko lze věřit, že by se místní reformovaní smířili s životem bez duchovně naučné literatury. Naopak s faktem častého ilegálního vlastnictví zakázaných titulů jednotlivými nekatolíky byly zjevně smířeni languedočtí úředníci. Jeví se jako velmi pravděpodobné, že resignovali na individuální majitele. Cílem dvora i intendantů bylo udeřit u zdroje epidemie a překazit import nepatřičných titulů již na samém počátku, nejlépe při vstupu do království. Dále bylo třeba znemožnit a přísně trestat tisk kacířských a jiných knih proti náboženství uvnitř království. S tím souvisí například snaha zvětšit počet královských inspektorů, kteří byli pověřováni cenzurními vyhláškami[80] a pravidelnými kontrolami tiskáren. Tak například pařížský vrchní policejní rada, Antoine de Sartine adresoval jménem krále intendantu Saint Priestovi mladšímu 31. srpna 1767 žádost o zřízení dalšího královského inspektora, jež by dohlížel nad tiskárnami v Montpellier, neboť „ *on y imprime bien mais on y contrefait*“.[81] V únoru 1768 pak došlo v souvislosti s de Sartinovým požadavkem ke jmenování nejen nového inspektora pro Montpellier, ale také pro Nîmes a Toulouse. Zde je třeba nicméně poznamenat, že zejména v této poslední

[78] První jmenovaný byl Francois Viala, který byl konsekrován v Ženevě. Byl otcem predikanta Francois Vialy Mladšího, jež byl již lausannským seminaristou v letech 1765-1768 a později také predikantem v Horním Languedoku. C. LASSERRE, *Le Séminaire*, s. 301. Identitu kazatele Hollarda se nám bohuužel nepodařilo dohledat.

[79] Louis Bayle, *Livre de la piété traduite de l'anglois*, Paris 1668 a *l'Adoration de la gerbe de Joseph*, Poitiers, 1621.

[80] Pokud nebyl řádně ohlášen tisk nového titulu a nedošlo-li k schávlení dle předepsaných norem, inspektor měl právo knihy okamžitě zabavit podle královského výnosu z 1. dubna 1738. Srov. Madeleine CERF, La Censure Royale à la fin du dix-huitième siècle, in: *Communications*, 9, 1967. *La censure et le censurable*, s. 2-27.

[81] ADH, C 2815- Dopis de Sartina intendanteu St-Priestovi ve věci inspektora tiskáren.

třetině 18. století souvisela nominace nových inspektorů především s obavami z tisku, osvícensky-laděných, politických a satirických, často protistátních spisů či literatury neblahých mravů.

Úředníci postihovali samozřejmě také samotné uživatele či osoby představující střední články nelegální distribuce knih, dělo se tak ovšem pouze na základě udání a v případě většího množství knih jako tomu bylo v případě Sompeyraca.

Větší zásilky knih navíc zřejmě putovaly především do měst, nikoli na venkov. O tom, že věřící měst Horního Languedoku byli zejména od druhé poloviny 18. století zásobeni náboženskou literaturou z velmi širokého zeměpisného a kulturního okruhu svědčí také skandální kauza barvíře z Castres. Jmenovaný Bassignac byl v říjnu 1765 obviněn z přípravy protestantské revolty proti králi. Bylo na něj podáno udání, že si nechal u jednoho kováře z Lacrouzette udělat 300 kopí pro ozbrojenou vzpouru místních kalvinistů. Oštěpy byly u Bassignaca během domovní prohlídky skutečně nalezeny společně s velkým množstvím silného provazu. Na barvíře byl okamžitě vydán zatykač. Na jeho psacím stole byly navíc nalezeny rukopisné dokumenty s detaily o konání tajných schůzek reformovaných v okolí Montauban a také například rukopisný překlad německé modlitby vytištěné v Berlíně v roce 1758, nesoucí název *Confession de sa Majesté le roy de Prusse, que ledit Bassigniac a déclaré avoir copié sur une page*“.[82] V domě podezřelého byly dále zabaveny listy papíru s rukopisnými opisy biblických veršů či katechismů. Jakožto obchodník s barvami na látky udržoval Bassignac kontakty z lidmi z Pézenas, z Montpellier, ale také z Montauban či Bordeaux a z Marseille.[83] Nepřekvapí proto, že se vyšetřovatelé jeho případu domnívali, že byl v úzkém kontaktu s tajnými kazateli z oblasti Castrais i Montalbanais a napomáhal jim v organizaci tajných schůzek. Celá kauza se však dočkala nečekaného zvratu neboť nejprve jeho strýc a poté sám obžalovaný Bassignac při soudu tvrdil, že oněch 300 kopí chtěl použít ke zkonstruování důmyslné pasti proti strašné vlkodlačí bestii z Gévaudan.[84] Ať už bylo Bassignacovým záměrem cokoli, podařilo se mu před soudem zkonstruovat model pasti a přesvědčit soud i intendanta o své nevině.[85]

[82] ADH, C 407 - affaire Bassigniac, Seznam zabavených listin a knih (l'ouverture du paquet de la saisie) přesně nedatováno, říjen 1765. kromě dalších titulů byla nalezena kniha *l'Alphabet du chrétien, Sermons sur St-Mathieu*, *Sur le premier epitre de Thimotée*, atd.

[83] Bylo u něj nalezeno množství *lettres missives* odeslaných či přijatých z těchto míst, týkajících senicméně obchodu.

[84] Během tří temných let 1764-1767 byli obyvatelé kraje Gévaudan ponořeni do hrůzných nočních můr způsobených běsněním nestvůry, která usmrtila a následně požrala desítky osob, především žen a dětí. Zpráva o místním vlkodlakovi se rychle rozšířila po celém království, desítky lovců se pokoušelo bestii zavraždit. Dodnes nebylo přesně objasněno o jaký druh zvířete či kreatury se jednalo. , Nejnověji Jean-Marc MORICEAU, *La Bête du Gévaudan: 1764-1767*, Paris 2008.

[85] „*Mais la vérité est que ledit Bassignac avait imaginé ses lances à deux tranchants que pour les employer à une espèce de piège qu'il voulait dresser contre la Bête féroce qui a ravagé le Gévaudan et croyait ce moyen infaillible et comme il ne voulait communique son idée à*

Výše citované prameny ve své rozmanitosti přesto dokládají jasný fakt, že kromě již popsaného distribučního koridoru Ženeva-Dauphiné-Dolní Languedok existovaly také další vedlejší cesty, kterými byly knihy dále pašovány mezi věřící také v Horním Languedoku. Zakázané spisy do země stejně jako v případě východních Čech dodávaly nejčastěji osoby buďto přímo žijící za hranicemi či mající za hranicemi čilé styky. Uvnitř království byly napojeny na komplice v jednotlivých provinciích, a hojně pak na languedocké území. Tito spolupachatelé znali důvěrně nejen terén krajiny, ale především věděli, kde hrozí nebezpečí celních kontrol. Jednalo se nejen o převozníky na Rhoně a jejich nadřízené,[86] ale také o celý zástup v pramenech nepodchycených osob, majitelů zájezdních hostinců, provozovatelů skladišť, případně stodol[87] a dalších obyčejných nosičů. V každém případě se jednalo o síť, která byla úzce navázána na prostředí měst a jejich klientů. V tomto spatřujeme zásadní odlišnost s českým případem. Rozdíl byl dále v tom, že zatímco venkovští lidoví emisaři v Čechách a na Moravě obchod s plátnem používali převážně jako zakrývací manévr, osoby pašující knihy v Dolním či Horním Languedoku většinou spojovaly činnost nelegální kontrabandy se svými řádnými obchody. Tito prodejci knih dojížděli většinou oficiálně na pravidelné trhy a tak mnohem snadněji odvracely pozornost celních a policejních úředníků. Pašování protestantských knih do Languedoku neutichlo prakticky až do vydání tolerančního ediktu.[88] Jakkoli dosud neznáme všechny podrobnosti ohledně přepravních cest a zažitých obchodně-výměnných praktik, je zřejmé, že v polovině 18. století se v případě Francie jednalo o již tak dobře organizovaný a fungující mechanismus, že jej nebylo možno trvale přerušit.

Zamýšlíme-li se nad itineráři pašovaných knih, je třeba se také tázat, kdo a za jakých podmínek je tiskl. Podíváme-li se, kdo stál za financováním knih určených pro francouzské hugenoty, vykrystalizuje nám další zásadní rozdíl mezi Horním Languedokem a východními Čechami. Tisk a distribuce náboženských knih pro potřeby rodící se *církve pouště* byl nejprve kryt ženevskými představiteli. Velmi

---

personne, il exigeait le secret dudit forgeron à qui il a proposé de fabriquer des lances“. ADH, C 407, Lettre du comte Saint-Florentin au roi du 21. 10. 1765. (kopie v konceptu), f°50.

[86] To byl případ dvou *directeurs de l'agence de coches de Génève, Bourdillon et Courvoisier* v aféře s tiskařem Ofrroy z Avignonu a zadrženými knihami v sudech, jež údajně obsahovaly tekutý asfalt. Viz ADH, C 304, Saisie des livres prohybés à Lyon le 4 janvier 1745.

[87] V případě knih pašovaných z Orange přes Caderousse do Uzès ženevským obchodníkem Françoisem Seguinem se dočítáme: „il *fit porter ses caisses par un marinier jusqu' à une grange voisine et engagea le métayer de cette grange à les faire voiturer sur un âne pendant la nuit jusqu'a Uzès*“. Viz C 304, Saisie de livre à Caderousse, výslech z 23. května 1745.

[88] Například kauza zadržených knih z 6. června 1771 v přístavu l'Ardoise. „*quatorze volumes d'ouvrages à l'usage des protestants adressés d'Orange à Louis Goiran, bourgois d'Uzès*“ ADH, C 2812.

brzy, nejpozději po roce 1719 vznikl v Holandsku speciální knižní fond dotovaný generálními stavy Spojených provincií. Tento fond holandské církve pak plně hradil nejen tisk jednotlivých knih, ale také náklady na dopravu z Hágu do Ženevy dalších minimálně 25 let.[89] Tento fakt výrazně napomohl rozšíření protestantských liturgických textů mezi francouzské věřící.

V Čechách a na Moravě panovala zcela odlišná situace. Knihy pro nekatolíky byly distribuované především po velmi malých dávkách taktéž ze zahraničních exulantských tiskáren, převážně z Loubna, Žitavy, Berlína či Halle. Finanční prostředky na tisk zpěvníků a kázání se českým emigrantům v exilu však sháněly jen velmi obtížně. Duchovní církví ve Slezsku, v Sasku či v Berlíně nejenže nezaložily obdobný fond, na české exulantské obce celkově přispívaly jen s velkou neochotou, jak dokládají například svědectví evangelického kazatele slezských obcí Václava Blanického.[90] Důvody byly především dva. Prvním byla překážka jazyková. Exulanti a především věřící v Čechách lpěli na svých českých zpěvnících a biblích. Bylo proto za potřebí v německém prostředí kromě papíru pořídit i nové, velmi nákladné tiskařské literky a především prakticky zřídit české tiskařské minidílny s českými sazeči a kontrolory. Ještě závažnější překážkou však byla konfesijní jinakost exulantů a věřících v Čechách. Jejich bratrské, pietistické či kvazi-utrakvistické tendence narážely na odpor místních duchovních, kteří se obávali nebezpečí ohrožující jejich ortodoxní luteránství, případně kalvinismus. Pravidelně se vyostřující spory mezi kazateli českých obcí a saskými či slezskými církevními vrchnostmi, tak vedly k narůstající neochotě české tisky jakkoli podporovat. Podobná situace v Holandsku nehrozila. Místní kalvinisté měli až na drobné dogmatické odchylky k hugenotům velmi blízko. Okruh duchovních i někteří příslušníci vzdělaných vrstev ovládali navíc francouzštinu a mohli tak produkci určenou pro *církev pouště* sami číst a využívat. Samotné Spojené provincie přitom do roku 1715 měly zřetelný politický zájem na tom, podvracet jejich sousedního mocenského nepřítele zevnitř, skrze podporu pronásledovaných hugenotů.

Díky holandským a švýcarským prostředkům se v první třetině 18. století produkce literatury pro francouzské reformované zlepšila natolik, že byly pokryty základní potřeby knih většiny obnovených komunit. Jak bylo výše uvedeno, zvýšená produkce neunikla pozornosti, intendantů a inspektorů v inkriminovaných provinciích. Kvůli jejich opakovaným stížnostem bylo proto roku 1739 vydáno královské nařízení: „*à tous les Nouveaux Convertis de porter dans un délai de quinze jours tous les manuscris, catéshismes, sermons, prières et autres livres à l'usage de la*

[89] P. DULEY-HAOUR, La circulation d'écrits clandestins, s. 112. Dle dopisu holandského pastora Royer odeslaného Courtovi 29. dubna 1745.

[90] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantský kazatel, biografická novela o Václavu Blanickém (1720-1774), zakladateli exulantských kolonií v pruském Slezku*, Praha 2007.

RPR [. . .] pour être, lesdits livres ainsi déportés, brulés en la présence des sieurs commandants [de provinnce] ou intendants.“[91] Od tři roky později, v roce 1742 obdrželi také správci celnic v blízkosti hranice se švýcarskými kantony instrukci, aby bedlivě kontrolovali veškeré zboží odtud přivážené do království.[92] Představitelům obnovené církve v Ženevě proto již nestačilo spoléhat se na regulérní zásilky, adresované zprvu takměř otevřeně svým příbuzným. Začínali tedy využívat sice dražších, ale spolehlivých služeb kontrabandy. Výzkum Myriam Yardeni dále ukázal, že od třicátých let 18. století docházelo také k tajnému tištění zakázané literatury přímo ve francouzském království. Dělo se tak přitom v oficiálních tiskárnách, jejichž majitelé byli katolíci, čímž byla umě odváděna pozornost. Knihy byly jako v případě Degoinovy aféry tištěny v tajných prostorách tiskařských dílen. Aby byl zamaskován původ těchto tisků, knihy byly označovány jako „*imprimée au désert*“. Takové tajné tiskárny existovaly například v Toulouse, kde v roce 1744 vypuknul velký skandál, když bylo zjištěno, že někde ve městě je tajně tištěn kalvínský katechismus a dále šířen „*en divers lieux du ressort du parlement infectéz de cette hérésie.*“[93] Dílna a sklad tiskař Guillauma Delrieu se nacházely v rue des Cordelier, ve čtvrti Quartier de Taur. Vyšetřování jeho korespondence odhalilo celou síť tajných skrýší. Pokaždé šlo o sklady, které byly pronajímány ve vážených katolických klášterech, jejichž představení neměli nejmenší tušení, jaké knihy byly u nich skladovány. Síť se ukázala jako mnohem širší – další sklad pronajatý Delrieuovým společníkem, tiskařem Nicolas Henault byl odhalen také v jezuitské koleji ve Foix, a další velký nález zadržen v univerzitní koleji v Narbonne. Z dochované dokumentace bohužel nevíme více podrobností o tom, jak se podařilo Delrieuovi knihy utajit v klášterech. Jednou z možných interpretací může být fakt, že tíživá finanční situace klášterů přiměla jejich představené k hledání rychlých řešení, a tak se příliš nepídili po přesných aktivitách pronajimatele. Delrieu byl tak nakonec usvědčen a 30. dubna 1745 odsouzen toulouským parlamentem k doživotním galejím. Všechny jeho knihy skončily spáleny a zbylý majetek byl zkonfiskován.

Také v Dolním Languedoku docházelo k pravidelným odhalením a zadržením tajných tiskařských dílen s nelegální produkcí zakázaných knih, nejen ku potřebě protestantů, ale také jansenistů, molinistů, atd.[94] Přes tyto úspěchy úřadů policie však, tisk knih nadále pokračoval. Zdá se, že zakázaná literatura zůstávala mnohem náročnější na odhalení než tajná shromáždění.

---

[91] L. PILLATE, *Édits, déclarations et Arrets concernans la Religion Prétendu Réformée, 1662-1751*, Paris 1885, s. 562.

[92] P. DULEY-HAOUR, La circulation d’écrits, s. 112.

[93] ADH, C 2812, Le proces conre l’imprimeur Delrieu de Toulouse. Oním kalvínským katechismem byla kniha *Instruction dans la religion chrétienne par J.F. Osterval*, původně Ženeva, 1744. Provinilý tiskař, Guillaume Delrieu dále hromadně šířil *Traduction nouvelle du Nouveau Testament* [s.d.].

[94] Tajné tiskárny byly odhaleny v Montpellier, Mende, Avignonu či v Puy. Blíže ADH C 2812.

Hodnotíme-li vývoj oběhu tajných knih v Languedoku během studovaného období, konstatujeme následující. Fungující centrální místa tisku zůstávají shodná jako v 17. století. Jedná se o Holandsko, Ženevu či zbytek helvetské konfederace (města Vevey, Sion či Lausanne). Zatímco na sklonku 17. století, bezprostředně po revokaci ediktu nantského, však okolnosti neumožnily než velmi neorganizované šíření pastoračních listů „pamfletovou" či sešitovou formou, během 18. století postupně dochází k pevné organizaci trhu s protestantskými tisky určenými pro francouzské věřící související s institucionalizací obnovené církve. V důsledku této změny narostl počet svazků a zároveň se rozšířila i cílová skupina adresátů.

Jako jediný, co do množství knižní produkce srovnatelný skandál nelegálního tisku, lze v českém prostředí uvést příklad tiskařské aktivity hraběte Františka Antonína Šporka. Ve své tiskárně v Lysé nad Labem tiskl hrabě nejen protestantské knihy, ale i knihy jansenistické[95] či katolické překlady, které ale neprošly povinnou cenzurou. Špork byl známý volnomyšlenkář, kritik soudobých náboženských i společenských poměrů a provokatér.[96] Na jeho dvoře působil luterán Rentz, hrabě také zakoupil knihovnu od luteránského predikanta ze Svídnice a dopisoval si s hrabětem Mikulášem Zinzendorfem.[97] Ve své tiskárně skutečně vydával množství knih vyznačujících se více než synkretizujícím náboženským charakterem a byl otevřeným zastánce myšlenek náboženské tolerance. Jeho vlastní knihovna i tiskařské aktivity nebyly ovšem součástí žádné organizované sítě. Přesto, že byl roku 1729 hrabě Špork obžalován z kacířství a jeho tiskárna zavřena a produkce zkonfiskována, jeho případ je zcela specifický a odlišný od Languedoku. Jako šlechtic, svou péči o knihovnu a založením tiskárny hrabě nijak nevybočoval z dobové zvyklosti. Pro tisk knih a brožur měl v první řadě prostředky a také vděčné odběratele. Těmi ovšem nebyli tajní nekatolíci žijících na šporkových panstvích, jak tvrdila obžaloba, ale jen velmi úzký okruh erudovaných čtenářů, hostů na hraběcím dvoře.[98] Pokud vůbec existoval nějaký vliv hraběte na obyčejné poddané, jak tvrdila dobová obvinění z řad jezuitských misionářů,[99] musela být omezena jen na nepatrný okruh jeho vlastních

[95] Během své kavalírské cesty navštívil Špork také Paříž, kde se potkal osobně s několika jansenisty, kteří pravděpodobně v mnohém ovlivnili jeho duchovní postoje. Více Pavel PREISS, *F.A. Špork a barokní kultura v Čechách*, Litomyšl 2003, s. 410n.

[96] Během návštěvy pátera Antonína Koniáše v Kuksu se ho například rouhačsky zeptal hradišský hejtman, jak vzniklo učení o očistci a kdo je jeho původcem. Prý to velmi zajímalo pana hraběte, kterému v katolictví mnoho věcí připadá zbytečných, mimo jiné očistec, ušní zpověď a poutě. P. PREISS, *F.A. Špork*, s. 411.

[97] Hugo ROKYTA, Bratrské motivy u hraběte Františka Antonína Šporka; in: Rudolf ŘÍČAN, *Bratrský sborník : Soubor prací přednesených při symposiu konaném 26. a 27. září 1967 k 500. výročí ustavení Jednoty bratrské*, Praha 1967, s. 207-211.

[98] Obžalovaný Špork uvedl ve své obhajobě, že závadné knihy půjčoval pouze jeho jinověreckým hostům ze Slezska, Saska, říše, Holandska a Anglie, které přivedla do Kuksu pouze zdravotní potřeba. Připomeňme nicméně fakt, že Špork nechal rozdat po svých panstvích na 1000 exemplářů Arndtovy *Rajské zahrádky.* P. PREISS, *F.A. Špork*, s. 115.

[99] Podle nich hrabě na svých panstvích odvracel lid od poslechu řádných kázání tím, že jim dával o svátcích a nedělích předčítat z různých děl, jež sám opatřoval poznámkami, šíře tak „pohoršlivé

poddaných.

Zdeněk Nešpor upozornil ve své studii o exulantských českých biblích tištěných v druhé polovině 18. století především v Halle na dvě zajímavé skutečnosti.[100] Jednalo se o obsahově velmi autonomní a originální produkci, jež si zároveň kladla za cíl systematicky ovlivňovat duchovní představy českých nekatolíků. Předmluvy exulantských biblí a jejich částí přitom představovaly nejdůležitější inovativní složku exulantských vydání Písma, jejichž prostřednictvím se systematicky prezentovaly od katolictví odlišné věroučné názory. Samotný tisk těchto pietisticky orientovaných biblí či částí bible[101] ještě sám o sobě nedokládá organizovanou distribuci mezi českými nekatolíky.[102] Jejich velké rozšíření mezi věřícími například v pohraničí, ale také ve východních Čechách, jak ukazují některé lokální studie by nicméně potvrzoval existenci pravidelných a početných dodávek do českých center nekatolictví.[103]

5.4. Knižní typologie

Přestože žánrovému rozlišení četby tajných nekatolíků v Čechách i reformovaných ve Francii byla dosud v literatuře věnována největší pozornost, přejdeme nyní ke stručnému bibliografickému popisu čtených knih obou skupin. Jaké tituly byly věřícími nejvíce čteny? Co nasvědčují seznamy zabavených knih o duchovních potřebách věřících a hloubce věroučných znalostí čtenářů.

Ve své mikrostudii zaměřené na třebechovickou faru, jež náležela do centra přežívajícího nekatolictví během celého období náboženské netolerance, prozkoumal Jaroslav Šůla seznam zkonfiskovaných knih, které odevzdali místní nekatolíci páteru Antonínu Koniášovi[104] a jeho nástupcům v období od září 1733 do července 1755.[105] Mezi zabavenými tisky dominují texty předbělohorské (utrakvistické, luteránské i bratrské), které se v domácnosti dědily z generace na generaci. Mezi odevzdanými

---

nauky“.

[100] Z. R. NEŠPOR, Bible českých exulantů a tajných nekatolíků v 18. století, in: *Religio* XIII, 2005, 2, s. 231-258.

[101] V průběhu 18. století byly v Halle vytištěny tři svazky celé Bible (1722, 1745, 1766), dále tři edice žaltářů (1722, 1730, 1764) a celkem čtyři edice Nového Zákona (1709, 1722, 1744, 1764). Ostatní edice částí bible byly tištěny již v mnohem méně častější frekvenci v Berlíně, Lipsku, Břehu, Drážďanech, Loubnu, Prešpurku (pouze jedna edice v průběhu století) a Žitavě (dvě edice v průběhu století). Srov. Z. R. NEŠPOR, Bible českých exulantů, s. 236.

[102] Studium impresorské činnosti českých exulantů v Halle by si zasluhovalo archivní výzkum přímo ve Stadt Archiv Halle, který dosud nebyl proveden.

[103] Petr ŠORM, Tajní nekatolíci ve východních Čechách (Opočensko a Dymokursko), in: Z. R. NEŠPOR, *Tajní nekatolíci*, s. 165-182. Dále studie J. Šůli a M. Svatoše.

[104] Již v červnu 1730 provedl P. Antonín Koniáš první razii na Opočensku. Nalézá zde knihy a posílá do vězení tajné nekatolíky ze Skršic, Královy Lhoty a Meziříčí, ale i z Nepasic.

[105] J. Šůla, Četba tajných nekatolíků, s. 103-138.

knihami převládají modlitby,[106] duchovní písně,[107] kancionály a žalmy.[108] Dochovala se zde dokonce Husova *Postila*, dále pak luterská *Postila* kněze Martina Philadelpha Zámrského, evangelíky často přezdívaná jako *Filadelfa,* která byla pokládána za velmi škodlivou a nebezpečnou. Z bratrských tisků byly dále nalezeny Komenského *Praxis pietatis*, jeden díl tzv. *Kralické bible* a dvakrát *Žalmy* v překladu Jiříka Strejce.

Další velkou skupinu zkonfiskovaných knih tvoří produkce exilových pobělohorských náboženských spisů a příruček, tištěných již v první třetině 18. století. Bestsellerem tehdejší evangelické emigrace přitom byly náboženské příručky Václava Kleycha tzv. *Ruční knížky*, nazvané podle jejich předbělohorské předlohy z pera Kašpara Motěšického. Obsahovaly základní modlitby a písně pro každodenní potřebu evangelíků. Dalším hojně se vyskytujícím spisem byl zpěvník Jana Liberdy *Harfa nová na hoře Sion znějící*, vydaný v Loubně roku 1732. Velké zastoupení měly dále především bratrské Nové zákony, tištěné v Žitavě, Halle, Loubně či jinde. Opakované vydávání Nového zákona či jiných částí Bible odpovídalo religiozitě protestantů a jejich požadavku víry získané z Písma (*Sola Scriptura*). Pravidelná četba v Písmu tak nekatolíky jasně odlišovala od potridenstské katolické zbožnosti zaměřené spíše na modlitby ke svatým, k růženci či na křesťansko-moralistní ponaučení, případně výlučně na evangelia. V 1722 byla v Halle nad Sálou česky vydána dobově upravená *Bible Kralická*, na které se podstatnou měrou podílel Heinrich Milde, známá v Čechách tehdy jako *Bible hallská.*[109] Zejména od konce dvacátých let 18. století pronikala na území východních Čech tvorba ovlivněná saským pietismem především skrze Jana Arnda *Patery knihy o pravém křesťanství, přeložené od Michala Longolia* (1715) či pozdější Milecovo *Přemyšlování o sedmi posledních slovích ukřižovaného Ježíše,* (Halle, 1738).[110] V menší míře tajní protestanti vlastnili a četli také katechickou literaturu. Jako příklad lze uvést útlý spisek *Svatá a bezpečná cesta víry evangelického křesťana* poprvé tištěný roku 1718 v Halle.[111]

Martin Svatoš, který se věnoval studiu knih zabavených na panství opočenském

[106] J. Dykastus, *Modlitby nebo rozjímání*, Praha, 1611 či proslulé *Ruční knížky* Kašpara Motěšického, 1604.

[107] Například *Písně Bosákovy*, Praha, 1586.

[108] J. Strejc Zábřežský, *Žalmové neb Zpěvové svatého Davida*, Kralice 1587.

[109] Pro doplňující informace velmi dobře poslouží práce Pavel KOSEK, Jazyková stránka českých exilových tisků 18. století, in: *Přednášky a besedy z XLI běhu LŠSS*, Brno 2008, s. 103-106.

[110] Blíže především Hubert RÖSEL, *Die tschechischen Drucke der Hallenser Pietisten*, Holzner-Verlag, 1961.

[111] Jde o překlad německého traktátu Augusta Hermanna Franka Heiliger und sicherer Weg des Glaubens, na jehož překladu do češtiny se podílel Matěj Maček a Heinrich Milde. Viz Pavel Kosek: „ K jazykové stránce Hallských českých tisků 18. století“, in: O. Macek, Po vzoru Berojských, s. 523.

ve stejném období,[112] došel prakticky ke stejným závěrům jako Jaroslav Šůla. Zabavené knihy podle autora vypovídají spíše o hledání náboženské alternativy k římskokatolickému vyznání než o vyhraněné konfesijní identitě čtenářů.[113] Není proto výjimečné, že se u jednoho vlastníka setkáváme s knihami několika evangelických vyznání. M. Svatoš se dále zaměřil na rozbor jazykového původu zabavených knih. Jediným německým tiskem ze 120 exemplářů tvořících zabavený soubor byl německý výtah Lutherova překladu bible (*Brunn deß Lebenß*). Díla ostatních německých protestantských autorů četli opočenští čtenáři výhradně v českém překladu. Koniášovu kořist tvořilo také několik rukopisných knížek, mezi nimiž opět převažovaly zpěvníky.

Taktéž v sondách protokolů obžalovaných nekatolíků z druhé poloviny 18. století, které jsem provedla ve fondu královehradecké biskupské konzistoře, jsem převážně narazila na vlastnictví jednotlivých částí Bible, kázání, modliteb a protestantských zpěvníků. „*Já jsem hledala knihy na [sic!] jednom chlívku pod střechou a když jsem nic nenašla, tedy jsem byla smutná*“, dočítáme se v bratrském životopise Marie Novákové z vesnice Zálší na litomyšlského panství. K této vzpomínce z roku 1735 následoval dodatek: „ *A tak jsem si myslívala, ó kdybych měla si z čeho zazpívat. My jsme měli starou Harfu a já jsem z ní zpívala.*“[114] Velký význam evangelických písní pro tajné nekatolíky vysvětlují podmínky jejich existence. V 18. století nebyla stále ještě většina českého vesnického obyvatelstva schopna číst. Důležitost zpěvu byla kvůli zákazu čtení knih a jejich relativnímu nedostatku evidentní. Tohoto alarmujícího nebezpečí si byl ovšem plně vědom hradecký biskup, Václav František Karel Košín, a tak byl v diecézi v roce 1727 poprvé vytištěna Koniášova *Cytara nového zákona*, určena *všem pobožným veršovníkům místo nekatolických bludy kacířskými porušených písní.* Tento katolický zpěvník měl být náhradou za konfiskované evangelické kancionály. Vedle modlitebních knížek a zpěvníků měla mezi evangelíky velkou oblibu též postilová literatura. Postily obsahovaly na každou neděli a svátek církevního roku vždy jednu epištolu a jeden text evangelia, ke kterým byl připojen výklad. Jak uvedl Dietmar Weikl ve svém článku věnovaném rakouskému kryptoprotestantismu, německé i česky psané postily byly svým uspořádáním a intencí střiženy na míru situaci tajného protestantismu. Zcela totiž odpovídaly aktu předčítání v rámci domácích pobožností tajných protes-

[112] Srov. pozn. č. 32, s. 236.

[113] M. SVATOŠ, Knihy zabavené, s. 366. Připomeňme zde, že srovnáme-li navíc katolickou a nekatolickou modlitební knížku, zjistíme, že rozdíly mezi nimi jsou zejména v době barokní minimální. V syntaxi, v požívání metafor a básnických obrazů, v lexiku apod. jsou překvapivě někdy velmi blízké.

[114] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 493. Vzhledem k roku vydání Liberdova zpěvníku (1732) se jeví výraz „stará Harfa“ jako překvapivý. Autorka spisu se takto vyjádřila nejspíš vzhledem k odstupu uplynulých let, tedy na sklonku svého života 1784.

tantů.[115]

Souhrnně lze říci, že nekatolíci ve východních Čechách vlastnili náboženské knihy odpovídající jejich každodenní duchovní potřebě v kontextu ilegality. Tyto duchovní příručky jim vštěpovaly základy stále více nejasně vymezené věrouky a především posilovaly věřící v jejich víře. Zejména čtení bratrských modliteb umožňovalo věřícím niterní kontakt s Bohem.[116] Mezi nekatolíky byly také dále předávány, ovšem v nepatrné míře knihy historického obsahu. 1. března 1736 například Symeon Havlíček z Třebechovic odevzdal Koniášovi spisek G. Lauterbecka, *Politica Historica* (Praha, 1584), kterou zakoupil v Praze.[117] Vlastnictví historického latinského předbělohorského spisu bylo něčím spíše výjimečným, již kvůli své jazykové náročnosti a kupní ceně. Jan Jirásek, hronovský konšel, vyznal ve svém protokolu 26. srpna 1737, že kromě Bible, postily a kancionálu vlastnil *Kroniku českou* od Beckovského a *Boj židovský aneb Flavius Josef.*[118] Dne 30. září 1735 byla od Václava Buriana ze Štěnkova odvedena kniha, *Kroniky a životův sepsání nejvrchnějších biskupův římských od Adama Daniele z Veleslavína Witištěná.*[119] Historických knih bylo v prostých domácnostech venkovských nekatolíků každopádně velmi málo. O učení a skutcích svých předků se evangelíci částečně dozvídali z předmluv exulantských Biblí. Nejčastěji si nicméně předávali znalosti o své minulosti ústní formou. Tato praktika ostatně fungovala také u náboženských emigrantů, jak dokládá svědectví kazatele Václava Blanického: „*[děti emigrantů] si nejraději vyprávějí o Janu Husovi, o Žižkovi z Trocnova, o husitských válkách, o majestátu císaře Rudolfa II. a o událostech po Bílé hoře, především pak o pronásledování svých předků.*“[120]

Zaměřme se nyní na knihy, které byly nejvíce čteny věřícími v Languedoku. Plnila místní protestantská knižní kultura stejné cíle jako četba evangelíků v dědičných zemích české koruny? Souhrnně se knižní kulturu obou protestantských komunit velmi podobá. Také languedočtí kalvinisté nejčastěji četli Bibli či její součásti, především žalmy, respektive používali zhudebněné formy žalmů v podobě zpěvníků. Rozšířeny byly dále modlitby, katechismy a kázání. I hornolanguedočtí protestanté měli své bestsellery. Kromě Kalvínových děl, to byly především Drelincourtovy rozličné katechismy či kázání významných teologů poslední třetiny

[115]D WEIKL, Náboženský život, s. 335. Pro německy mluvící protestanty v Rakousku i v Čechách to byly převážně Lutherova postila a především Postila Johanna Spangenberga z roku 1563.

[116]Například Kleychovy spisy *Hůl pocestného Modlitby*, Žitava 1708 nebo *Vroucné a nábožné modlitby pro osoby ženského pohlaví*, Žitava 1725 či *Dvanáctero Duchovné Nábožné Přemyšlování*, Filipa Kegelia (s. l. 1756), atd.

[117]J. ŠŮLA, Četba tajných nekatolíků, s. 121.

[118]Pravděpodobně se jednalo o knihu *O válce židovské* od Josepha Flavia. V. KOBLÍŽEK, Český venkov, s. 98.

[119]J. ŠŮLA, Tamtéž, s. 118.

[120]E. ŠTEŘÍKOVÁ, *Jak potůček*, s. 71

17. století, například švýcarského Benedicta Picteta či Jacquesa Saurina, který z Francie emigroval nejprve do Ženevy a poté do Holandska.

Již na samém počátku 18. století, v době prvopočátků *církve pouště*, zásoboval exil věřící ve vlasti zejména tisky každodenní potřeby. Mezi nejrozšířenější patřila kázání, například *La chaîne d'or,*[121] *spisek La Malette de David*[122] či Pictetova *La morale chrétienne, ou l'art de bien vivre*, jež v sobě spojovala soubor mravních imperativů s historickými příklady. V první fázi obnovy tedy pašovaná literatura odpovídala stejné každodenní potřebě věřících jako ve východních Čechách. Knihy byly také šířeny opisem (především modlitby a katechismy) a nejprve distribuovány tajnými kazateli podomní formou. Poté, co byla dovršena první etapa obnovy *církve pouště* a věřící byli relativně dobře zásobeni základní literaturou každodenní potřeby, bylo třeba přistoupit k druhé etapě, zajistit církvi a v první řadě jejím nově ordinovaným pastorům solidní náboženské vzdělání. Antoine Court proto požádal haagské pastory, aby sestavili seznam nezbytných publikací k této potřebě a zaslali několik titulů kandidátům do Ženevy.[123] V seznamu odeslané odpovědi figurovaly kázání, pastorační listy, instrukce ke konání svátosti eucharistie, dějiny Bible, dějiny židů, dějiny církve a různé spisy týkající se otázek svědomí a dogmatiky. Jednalo se o základní spisy, pro budoucí kandidáty teologie v semináři. Je patrné, že Court usiloval, aby věřící od svých nových pastorů získali skutečně všechny potřebné vědomosti a jejich vzdělání dosáhlo vysoké úrovně.

Složitější teologická literatura však od poloviny století pronikala také mezi obyčejné věřící. Například u již dříve zmiňovaného čepičáře z Roquecourbe, Ambroise Sompayraca, byly kromě „klasických" nábožensko-výchovných titulů, v lednu 1745 nalezeny také další spisy: nejprve jedna kniha z oboru církevních dějin s názvem *Abrégé de l'Histoire de l'Eglise* (Ženeva 1727), dále jeden spis z oboru praktické liturgie *La manière de bien participer à la Sainte Cène* (Ženeva, 1715).[124] I další hornolanguedocké kauzy odhalují pravidelný výskyt liturgicko naučné literatury. Úzké propojení kalvinismu a humanismu tradičně vedlo k relativně vysoké vzdělanostní úrovni u francouzských hugenotů i v nižších společenských vrstvách. Kalvín přikládal Bibli fundamentální důležitost, reformátorův odkaz však zároveň volal po četbě textů nejen věroučných, ale také učeneckých. Znalost Písma měla být doplněna o literaturu obecnějšího humanitního rázu.

[121] Celý název knihy zní *La chaîne d'or pour enlever les âmes de la terre au ciel ou Considération importantes sur quatre fins de l'homme... avec des avis pour bien mourir,* přeloženo z angličtiny od Dr. J.Stevensona, 3. edice, Amsterdam, 1702.

[122] Celý titul, Daniel Featley, *La Malette de David où sont contenues trentre-deux excellentes prières... recueillies des oeuvres du sieur Featley... et mises en français par G. Herbert,* Ženeva, 1650.

[123] P. DULEY-HAOUR, La circulation d'écrits, s. 110.

[124] ADH, Fond C 304, saisie faite le 20 janvier 1745 par Jean Saluers, subgardien de la maréchaussée de Castres

Vraťme se nyní k případu konfiskovaných knih lyonského tiskaře Andrého Degoina, zadržených v červenci 1734 ve městě Beaucaire. Konfiskace, jak bylo již výše naznačeno proběhla v několika etapách. 3. července 1734 došlo v Beaucaire k zadržení čtyř beden pašovaných knih.[125] Tento náklad obsahoval převážně duchovní literatury pro potřeby kalvinistů. V první bedně bylo nalezeno 31 exemplářů dvousvazkového Nového zákona (*Nouveau Testament de Jésus-Christ, édition nouvelle approuvée par les professeurs de l'Eglise et Académie de Génève*-vydáno Degoinem roku 1734 v Lyonu), dále 15 exemplářů *Davidových žalmů*, *Modlitby na každý den v týdnu* od B. Picteta z roku 1722 a čtyři knihy s titulem *Slzy Sionu.*[126] Druhá bedna obsahovala opět Nové zákony, dále Sauvinovy kázání, přičemž přední strany knih nesly falešné tituly jako například *Don Quichotte*, *Lettre gallantes*, *Histoire de France*, *Thélémaque*, atd. Dále bylo v krabici třináct balíčků obsahujících vždy po třech exemplářích, Pictetova spisu *Elévation de l'Ame fidelle à son Dieu* a 84 svazků Davidových žalmů a Voltairových *Henriád.* Třetí bedna obsahovala 135 svazků Sauvinových kázání, neuvěřitelných 480 Drelincourtových katechismů a exempláře spisu *Silence du fidelle affligé* [sic!] od autora Michela de Turretin, opět sedm Voltairových Henriád. I čtvrtá bedna měla velmi podobný obsah.[127]

Ve fondu provinční správy languedocké intendantury se dále zachoval podrobný soupis obsahu jedné z dvanácti zadržených beden tiskařova tajného skladu, který byl objeven 13. července 1734, v bezprostřední blízkosti kláštera uršulek. Tento podrobný seznam titulů byl vyhotoven pro intendanta Bernage de Saint-Maurice, který chtěl mít představu jaké knihy zamořují jeho provincii. Tento dochovaný seznam, který jsme měli možnost prostudovat se obsahově značně odlišuje od předchozí konfiskace. V celkovém počtu 200 závadných knih bylo totiž zinventarizováno také množství titulů, nenáboženského obsahu.[128] Knihy určené především pro potřebu languedockým *nouveaux convertis* vykazovaly skutečně velkou tématickou rozmanitost, která stojí za bližší analýzu. Pro přehlednost a jasné žánrové zařazení, uvádím vybrané tituly seřazené dle oboru.[129]

[125]Touto konkrétní konfiskací se detailně zabýval Dominique VARRY, André Degoin, imprimeur-libraire lyonnais, condamné pour production d'ouvrage protestants (1734-1735), in: *La lettre clandestine*, n° 13, 2004, s. 71-103. Archivní dokumentace uložena v ADH, C 404.

[126]Jednalo se o apologetický spisek *Armes de Sion ou prieres sur l'état présent de l'affliction de l'Eglise*, 1722.

[127]70 Sauvinových kázání, 432 Drelincourtových katechismů společně se Turrentinovým *Silence du fidelle affligé*, 35 exemplářů Voltairových Henriád.

[128]ADH, C 304 Etat des livres fermés dans une caisse envoyé a Mr de Bernage ... par le subdélegé de Beaucaire le 14 mai 1735.

[129]Následující seznam není úplný. Celkový seznam viz příloha č. 9, s. 449. Některé zinventarizované tituly byly neúplné, pro snadnější orientaci byl proto celý název doplněn v hranaté závorce. Některé tituly se mi nepodařilo přesně identifikovat. Jejich zařazení může být proto diskutabilní a dvojznačné.

historie a církevní dějiny:

Histoire de l'Allemagne
Histoire de Dauphiné
Eloge de la Vie de Lyon
Histoire des juifs
Réflexions sur l'Histoire des juifs
Entretien de l'entreprise du prince d'Orange sur l'Angleterre
Voyage de Troye
[Histoire d']Hyppolite, comte de Duglas
Histoire du vieux et du Nouveau Testament
Histoire de la Bible
Mémoires chronologiques [?]

historické a soudobé portréty:

Mémoire de comte de Bremme [sic!]
Mémoire de chevalier de Melvill
Vie de Commodus
La vie du prince Eugene de Savoye
La vie de Sixte V
La vie de Mgr. Fénélon, archeveque de Cambray
La vie de Bayle
Campagne [de Charles XII] Roy de Suede

cestopisné spisy:

Mémoire de Mr Amelot de la Houssay
Delices de l'Espagne et du Portugal
Conquetes de l'Espagne
Voyage universel
Histoire de Tamerlan

právo a státověda:

Discours de Nicolas Machiavel
Jurisdiction ecclésiastique par Ducasse
Le Politique Ferdinand [le Catholique] par Balthasar Gracian
Réfléxions sur ce qui peut plaire ou deplaire dans le commerce du monde
Annales de la Cour et [de parlement?] de Paris

lékařství:

Remedes [charitables] de Mme de Fouquet

ars moriendi:

Introduction a la vie parfaite et interieure

Consolation de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort par Charles Drelincourt, ministre

La mort des justes, [ou la manière de bien mourir] par Jean La Placette

moralistické:

L'indecende aux hommes d'accoucher les femmes

Mentor moderne [ou discours sur les moeurs du siecle]

Critique sur les lotteries [de Mr Leti, Amsterdam]

Entretien d'un homme de cour avec une solitaire

Discour sur la gloire et la louange

Don Sébastien

Un livre [?] de Balthasar Gracien

Pensées de Pascal

Pensée ingénieuse par le pere Bonheur

krásná a zábavná literatura:

Aventures de Robinson

L'Enéide en vers francais par Ségrais

Henriade de Voltaire

Lettres de Mme Sévigné

Illustre mousquataire

Lettres persanes de Montesquieue

Belles Grecques [ou L'Histoire des plus fameuses courtisanes de la Grèce]

Illustres Francoises [od Roberta Challe]

Oeuvres de Goudoulin

Oeuvre [?]de Regnard

Dames galantes de Moliere

Esope a la Cour

Imitation de jeunes par Corneille

*Aventures [*** ou les effets] de la Simpathie [par Pierre de Mariveaux]*

Philosophe amoureux [de Grébillon]

Recueil d'Epigrammes

Nouvelles de S[sic]ervantes

Cases [?] secretes

Pieces nouvelles du [Sier Jean-Baptiste!] Rousseau

Hospodářství a ostatní:

Les comptes faits [ou le tarif general de touttes les monnoye]
Nouveau cousinier francois
La science du monde
L'homme universel
Logique ou l'art de penser
L'Esprit de garcon
Secrets des arts et métiers
Tarifs de bois
Nouvelles remarques de Bordelay[sic!]

Výše uvedený seznam jasně dokládá, že spektrum knižní potravy hugenotů v Languedoku vykazovalo s postupující úspěšnou obnovou tajné církve, mnohem širší centra zájmu než jen pouhé dogmaticky zaměřené tituly. Poté, co byly uspokojeny základní duchovní potřeby věřících, začala se u nich projevovat také větší čtenářská dychtivost, jednak po složitějších teologických textech, tak také po učeneckých spisech a krásné literatuře. V seznamu nechybí antická díla nebo knihy s antickou tématikou (*Voyage de Troye*), ale také spisy starších i soudobých filosofů. Pouhý početní poměr hovoří za vše. Z celkového počtu 200 svazků uložených v bedně tvořila literatura duchovní či nábožensky vzdělávací pouhých 24% (48 exemplářů). Zbylých 76% (152 exemplářů) představuje literatura ne-náboženského obsahu.[130] Velmi pochopitelnou součástí seznamu jsou historické knihy a spis z oboru církevní dějiny. Na první pohled nás však mohou překvapit některé tituly, které pochází z pera katolických autorů či pojednávají o významných postavách katolické církve. Jde například o spisy španělského jezuity Balthasara Graciána. První spisek *Le Politique, don Ferdinand le Catholique* (1640), věnovaný osobnosti Ferdinanda Aragonského, byl nejspíš čten hugenoty jako výchovná příručka spadající do kategorie *l'art de civilité,* uvádějící ideální ctnosti, jež by měly charakterizovat správného panovníka. Nelze ovšem vyloučit ani zájem reformovaných čtenářů o historii perzekučních praktik, které vedl tento katolický král, obnovitel španělské inkvizice, proti Židům a Maurům. Tuto hypotézu by podporovala i další kniha v seznamu, biografie papeže Sixta V. Tento muž byl proslulým inkvizitorem nejprve v Benátkách, poté ve Španělsku, dříve než usedl na papežský stolec, kde vedl důslednou protireformační politiku. Druhá Graciánova kniha v seznamu není bohužel přesněji označena. Vzhledem k tomu, že učený jezuita během druhé poloviny své kariéry upadl pro svůj kritický pohled na soudobou společnost v nemilost

[130]Viz graf, příloha č. 9, s. 449.

svých řádových nadřízených, domnívám se, že blíže neurčený spis v konfiskovaném souboru mohl být *Le criticon ou la vanité du monde* (vyšlo ve třech svazcích v letech 1651-1657). V tomto nejproslulejším spise barokního velikána usilují jeho hlavní protagonisté o nalezení a spočinutí na Ostrově nesmrtelnosti, daleko od hříchů, hanebností a povrchností tohoto světa. Tato jazykově i obsahově nesnadná literatura svědčí o náročném vkusu potencionálních čtenářů. Přestože Gracián byl členem jezuitského řádu, jeho převážně moralistické spisy nebyly v přímém rozporu s konfesijní identitou reformovaných. Také životopis arcibiskupa z Cambray, Francoise Fénélona příliš nepřekvapuje. Fénélon byl kritický vůči jezuitskému řádu a během jedné etapy svého života byl dokonce považován za skrytého jansenistu. Languedočtí kalvinisté mohli navíc než souhlasit s Fénélonovou kritikou autoritativního způsobu vlády Ludvíka XIV., exponovanou především v jeho spise *Telemachovy příhody.* Fénélon v ní napadal zejména bojovnou, agresivní zahraniční politiku krále Slunce.

Zdůvodnění atraktivity pro reformované čtenáře lze najít i pro dva portréty urozených hlav: *La vie du prince Eugène de Savoie* a *Campagne de [Charles XII], Roi de Suède.* Ač katolík a původně předurčen pro kněžskou kariéru, princ Evžen Savojský byl zosobněním velké odvahy člověka, jež si troufl vzepřít Ludvíku XIV. a přidal se nadobro na stranu jeho nejvážnějších nepřátel, rakouských Habsburků. Protestantský král představoval v očích reformovaných pomyslného spojence. Jistě také nechyběly sympatie k jeho zásluhám vůči slezským luteránům. Spis byl ovšem pravděpodobněji mnohem atraktivnější tím, že líčil dobrodružné putování švédské armády do vzdálených území ruského cara. Nález obou spisů svědčí každopádně o tom, že jejich objednavatelé prahli po znalostech z nedávných mezinárodních dějin a lze předpokládat, že měli obstojné politicko-diplomatické vědomosti. O tom dále svědčí spisek *Entretien de l'entreprise du prince d'Orange sur l'Angleterre.* Na tomto místě je však nutné poznamenat, že přítomnost těchto knih souvisí s náboženskou profilací kalvínských čtenářů jen vzdáleně a spíše odráží tehdejší všeobecnou oblibu historických děl. Tato popularita byla mimochodem důsledkem iniciativ nejvyšších státních kruhů v souvislosti s mezinárodními ambicemi francouzského panovníka.

Interpretace zabavených titulů z oboru státovědy se jeví poněkud komplexnější. Machiavelli je předně spojován s dílem *Vladař* a jasným propagováním silné moci panovníka. Ve konfiskované bedně z Beaucaire se však nalezly Machiavelliho *Rozpravy* (celým názvem *Rozpravy nad prvními deseti knihami Tita Livia,* 1515-1519). Tento spis se ovšem vyznačoval spíše občansko republikánským diskurzem, v němž se autor vyrovnával s mnoha historicko-politickými problémy, jež s sebou přináší politika silné moci. Machiavelli v díle odsuzuje diktaturu a staví se proti neomezené královské moci, jež je přípustná jen ve válečném stavu. Toto pojetí

vlády se plně ztotožňovalo s myšlenkami kalvínských monarchomachů. Dílo Jeana-Baptisty Morvan de Bellegarde, *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde* (1688) spadá též do skupiny příruček de civilité.[131] Ve spisu je mimo jiné zdůrazňováno, že dosáhnout skutečného uznání a meritu lze jen skrze čestné, přímé jednání a bez přetvářky. Spisy o morální hodnotách pravého křesťana oslovovaly samozřejmě také protestantské čtenáře.

Přidáme-li k výše citovanému ještě velký počet a rozmanitost titulů z oboru krásné literatury, není žádných pochyb o tom, že languedočtí protestanti na sklonku první třetiny 18. století patřili mezi velmi horlivé čtenáře s širokými zájmy. Jejich četba zahrnovala taktéž mnoho soudobých klasických profánních děl. Na jedné straně to byly především zábavné tituly jako například Robinsonova dobrodružství, Cervantesovy romány, blíže neurčená díla dramatika a autora komedií Jean-Francoise Regnarda, do jisté míry také Dopisy Madame Sévigné. Soubor děl jako *Illustre mousquetaire*, (F. N. Du Bois, 1697), *Les Belles Grecques* nebo *Dialogues nouveaux des galantes modernes* (1712) či *Philosophe amoureux* od Clauda-Prospera Jolyot de Grébillon by bylo možné kvalifikovat jako literaturu galantní nebo také milostnou. V poslední řadě nechyběly filosofické texty, konkrétně Paskalovy *Myšlenky* a dío s názvem, *Pensée ingénieuse par le père Bonheur*, jež se nám ovšem nepodařilo blíže identifikovat. Soubor doplnily Voltairovy alegorické *Henriády* a jejich volání po náboženské toleranci.

Rozmanitosti četby languedockých hugenotů zcela kontrastuje s českým případem. Absence tisků s jinou než náboženskou tématikou plyne ze zcela odlišného společensko-kulturního kontextu a životních podmínek českých a moravských nekatolíků. Přes stále přetrvávající dohady o skutečném podílu gramotných osob mezi evangelíky je zřejmé, že mnozí z nich neuměli číst, identifikovali se pouze s vlastnictvím nikoli obsahem nekatolické knihy.[132] Existoval však ještě zásadnější faktor omezující kulturní rozhled českých nekatolíků. Tajní evangelíci nebyli na rozdíl od hornolanguedockých kalvinistů v podstatě vůbec vázáni na urbánní prostředí větších městských center, které s sebou automaticky neslo větší otevřenost vůči dobovým myšlenkám. Lidové knihovny venkovských kantorů a učitelů stály doposud bohužel stranou badatelského zájmu.[133] Lze předpokládat jistou rozma-

[131] Bellegarde (1648-1734) napsal velké množství děl o morálce, náboženství a historii. Byl původně jezuita, později přestoupil do duchovního okruhu utvořeného kolem Sv. Františka Saléského, ženevského katolického biskupa. Bellegarde se v tomto prostředí pravděpodobně setkal s učením Jana Kalvína o predestinaci, které ho silně ovlivnilo.

[132] Tradičně vysoký stupeň gramotnosti panoval mezi potomky českých bratří, jak ukazují studie Edity štěříkové.

[133] Badatelé se zaměřili především na starší období a městské knihovny. Například Zdeněk HOJDA, Politicko-historická literatura a spisy Bohuslava Balbína v soukromých měšťanských knihovnách v Praze 17. století, in: *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách*. Praha 1992, s. 218-221 či Jitka Radimská (ed.), *K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven: Čtenář a*

nitost titulů i v tomto prostředí, učitelé si tradičně půjčovali knihy od dobrodinců ve městech. Tuto hypotézu by však bylo třeba ověřit sondami v pozůstalostních inventářích měšťanů některých významných center východních Čech. Zůstává ovšem otázkou, zda bychom byli schopni důvěryhodně zjistit konfesijní přináležitost oněch kantorů. Pravdou zůstává, že teprve na sklonku 18. věku se ve městech a tu a tam na venkově objevují skutečně sečtělí písmáci.[134] Teprve pod jejich vlivem začaly na český venkov pronikají, ovšem stále ještě velmi pomalu, také obecnější vzdělanecké spisy z rozličných oborů, včetně filosofie, dějepisu či krásné literatury. Absence potřeby českých nekatolíků doplňovat svou četbu o jiné než duchovně vzdělávací tituly spočívala tedy v jasně rozdílném stupni historického vývoje.

V neposlední řadě lze uvést ještě jednu nezanedbatelnou skutečnost mající dopad na rozdílnost obou případů. Otevřenost a čtenářská dychtivost languedockých protestantů ve skutečnosti také odrážela podstatu Kalvínova učení. Kalvín totiž ve svých pracích připouštěl, že člověk může získat „světlo“ neboli poznání o Bohu a světě který stvořil, pozorováním přírody a cvičením sebe sama ve věcech rozumu. Ženevský reformátor tak například jako první naznačil cestu pro volnější tzv. kulturní čtení Bible. Písmo je podle jeho slov nutno chápat nikoli doslovně, ale v dobovém kontextu. Vybízel proto k posuzování biblického odkazu ve vztahu k dobovému prostředí a času.

Z výše popsané analýzy knižní kultury protestantů v Horním Languedoku vyplývají zásadní důsledky pro další klíčové otázky této práce, které budou rozvedeny ještě později. Týkají se především argumentace reformovaných v procesu znovuzískání náboženské svobody. Zatímco v Čechách protestantskou zakázanou literaturu představovaly výlučně biblické a modlitební texty či písně, nacházíme ve Francii velké množství apologetických spisů volajících po obnově evangelické církve. Od dvacátých let 18. století až do roku 1787 byly převážně v exilu tištěny tyto apologetické texty, určené pro širší veřejnost, ale především pro francouzský dvůr, případně dvory sousedních mocností. Hlavním tématem polemik byla argumentace vitální potřeby svobodného konání náboženských shromáždění a protestantských křtů. Cílem spisů bylo zdůraznit, že věřící na shromážděních nepřipravují žádné povstání, tudíž králi nevypovídají poslušnost, pouze se snaží žít podle Božích přikázání. Jak bylo již naznačeno v úvodní části této práce, produkce apologetické literatury kulminovala především v druhé polovině 18. století a souvisela s vlivem osvícenských myšlenek pronikajících do celé společnosti.

---

jeho knihovna, České Budějovice 2004.

[134] K tomuto období zejména Karel ADÁMEK, *Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku*, I. díl (1750-1782), Praha 1903 či Antonín REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského v Čechách*, Praha 1887.

5.5. Způsob četby a domácí kult

Knihy byly skutečně základem, zárukou a předpokladem evangelické identity. Samo jejich vlastnictví a podvědomí o jejich obsahu bylo i negramotnými věřícími vnímáno jako duchovní bohatství, odkaz, který je třeba ctít a chránit. Osoby, které uměly číst, byly tudíž vedeny ve velké úctě a vážnosti. Jen poměrně málo badatelů, mezi nimi Edita Štěříková či Marie-Elisabeth Ducreux, si v českém prostředí položilo otázku, jakým způsobem vlastně evangelíci knihy četli. Přitom se jedná o velmi zásadní věc, uvážíme-li, jak lpěla katolická církev na tom, aby bylo Písmo věřícím zprostředkováno kazatelem.[135] Katoličtí misionáři i jejich nadřízení dobře věděli, že pro protestanty typické upínání se na četbu Bible a náboženských knih tvoří specifickou formu spirituality, odlišnou od zbožnosti katolíků. Dochované prameny jsou v tomto ohledu bohužel velmi vzácné, strohé a nesnadné na interpretaci. Srovnání a konfrontace českých a francouzských pramenů s sebou přináší mnohá úskalí, ale též podnětné otázky.

Vzhledem k touze po niterném zbožném rozjímání a ze samé podstaty tajného protestantství vyplývá, že reformovaní se pravidelně oddávali tzv. tiché čtení. Jak uvádí Roger Chartier, až do „revoluce ve čtení“ na konci 18. století, charakterizoval nicméně městské i venkovské prostředí „oralizovaný způsob čtení“.[136] Díky hlasitému předčítání zprostředkovatele ve většinou domácím kroužku, získali pologramotní či zcela negramotní posluchači možnost kontaktu s dobovými texty. Typickým rysem intenzivního způsobu četby bylo i dokonalé osvojení čteného díla.

S odchodem pastorů v prvních letech po revokaci ediktu nantského, přebrali otcové rodin jejich roli. Knihy byly přitom jejich jediným pomocníkem v předávání duchovní potravy. Odmalička dětem vštěpovali základy Písma, pokud sami uměli číst, vedli jejich první čtenářské kroky. Jakkoli se zdá být ve Francii znalost čtení u dětí i dospělých na sklonku 17. století poměrně vysoká,[137] setkáváme se v pramenech s tím, že se věřící učili kromě náboženských písní nazpaměť také celé biblické pasáže či modlitby. Když byl 20. srpna 1688 vyslýchán, kromě jiných osob, jež

[135] V Koniášově katolické postile se tak například dočítáme: *„Ne samým chlebem živ jest člověk, ale každým slovem, kteréž vychází z úst Božích. Znamenejme dobře: nepraví Kristus slovem, kteréž psáno jest, ani slovem, které místo kázání soukromě doma čteno bývá; ale dí slovem, které vychází z úst Božích. Ústa Boží jsou ústa zřízených od Boha kazatelův. [...] Bůh ukládá požehnání slovům pocház ejícím z úst kazatelův, ne tak domácímu čtení“*. Antonín KONIÁŠ, *Weytažnj naučenj a weykladowé na wssecky nedělnj y swátečnj episstoly [...]*, Hradec Králové 1740, s. 166.

[136] Roger CHARTIER – Guglielmo CAVALLO (eds.), *History of Reading in the West*, Oxford 1999, s. 277.

[137] Podle kvantitativních průzkumu podpisů na dobových svatebních smlouvách byl vypočítán stupeň gramotnosti mužů v letech 1686-1690 na 29% a u žen na 14%. V letech 1786-1790 stouply hodnoty na 47% a 27%. Michel FLEURY – Pierre VALMARY, Les progrès de l'instruction élementaire de Louis XIV à Napoléon III d'après l'enquête de Louis Maggiolo (1877-1879), in: *Population*, 12e année, 1957, n° 1, s. 71-92.

se zúčastnily tajného shromáždění v obci Calmont, čtrnáctiletý Jacques Laffore, doznal se, že na setkání předříkal modlitbu o Kristu.[138] Naučil jí ho údajně soused, Paul Cazabou, který jej také v den shromáždění vyzval, aby ji před shromážděním přednesl. V českém prostředí pozorujeme zcela shodným jev:

> „*Jakmile se české děti naučí mluvit, učí je jejich rodiče s velkou pílí biblickým veršům. Tak dlouho jim je předříkávají, až je děti umí opakovat. Jsou v tom tak důslední a přísní, že děti dostanou najíst, až když umí opakovat uložený text. Proto umí děti ve svých pěti nebo šesti letech neuvěřitelně mnoho biblických veršů zpaměti[...].*“[139]

Dovednost pamatovat si biblické verše nazpaměť si věřící často uchovávali celý život: „*On [nekatolík Dydák] mě k sobě zval a já sem u něho bejval*“, pronesl Jan Tichý, polní mistr z Vysokého Veselí, u svého výslechu v červnu 1730 na adresu svého již zesnulého souseda a dodal: „*On téměř všechny písma zpaměti věděl. [. . .]Já jsem ho měl za nejmoudřejšího*“.[140] Jak ve svých studiích popsala Edita Štěříková, většina emigrantů byla negramotná, mnozí z nich však jen částečně, neuměli se podepsat, ale uměli číst. Když uměl v rodině alespoň jeden člen číst (někdy to byla manželka, jindy jedno z dětí), četl z Bible celé rodině a rodina se učila biblickým veršům zpaměti. Biblické znalosti evangelíků byly tudíž i přes pronásledování a nutnost se skrývat a omezovat svá rodinná čtení jen na minimum, obdivuhodné.

Languedočtí kalvinisti měli díky pravidelným návštěvám kazatelů a tajným shromážděním se zpěvy a motlitbami pro udržení věroučné tradice snazší podmínky. I u nich však rodinné čtení, zejména v období zvýšené perzekuce, zastupovalo významné místo v rámci domácích pobožností. Čeští evangelíci čítávali především o nedělích a svátcích,[141] zejména ráno a večer před a po jídle, ovšem v době mimo katolické ceremonie, kterých se mnohdy z povinnosti účastnili. Languedočtí tajní reformovaní nemuseli svou četbu omezovat pouze na konkrétní dny v týdnu. Také se intenzivněji modlili a četli během hlavních křesťanských svátků liturgického roku, ne však výlučně. To do jisté míry opět souviselo s Kalvínovým duchovním odkazem.

V červenci 1723 se na jedné ze svých agitační návštěvě Christian David dotazoval Davida Shneidera ze Suchdolu na to, jak se on a jeho souvěrci utužují ve víře: „ *Ptal se nás, jak je to s námi, jak sloužíme Bohu a jaké knihy čteme. Řekli jsme mu, že čteme postily, a ti, kteří to berou velmi vážně, čtou v neděli tři až čtyři kázání. Bible [u nás] zůstávala nedotčena. Musím přiznat, že jsem*

[138] ADH, C 168- Jugement contre les NC réunis a une assemblée clandestine tenue a Calmont.
[139] Ze svědectví Václava Blanického. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček*, s. 71.
[140] V. KOBLÍŽEK, Český venkov, s. 93
[141] „*Tak někdy v neděli sem sobě některej výklad pročet. Ona Kateřina Kolenačka, když byla doma, nastavila ucho*“ – Tamtéž, s. 93.

v Novém zákoně ještě nečetl, nýbrž jen něco ze Starého zákona, ale bez velkého užitku. U ostatních to bylo podobné, protože jsme neměli k tomu [ke čtení bible] žádný návod.“[142] Tato citace nám opět dokládá nejen to, že čeští a moravští nekatolíci četli především o nedělích, svědčí také o tom, že velmi naléhavě postrádali návod, jak se v poměrně složitém členění Bible a její interpretaci orientovat. Christian David po této výpovědi vyzval suchdolské věřící, aby co nejrychleji začali číst Nový zákon jako zásadní věroučný základ. Jak výstižně upozornila ve své studii Edita Štěříková, toto svědectví je pozoruhodné tím, že relativizuje obecně přijatou skutečnost, že čeští a moravští nekatolíci ve své vlasti bibli pilně četli a znali z ní plno veršů nazpaměť. Jak bylo již výše uvedeno, nová česká vydání exulantských biblí tištěných v Hale (1722), v Lipsku (1736) či v Žitavě (1721) byly opatřeny předmluvami s návody, jak v Písmu číst a rozumět mu.

Jisté je, že v obou studovaných případech bylo čtení, ať již kolektivní či soukromé věřícími považováno za něco posvátného, a jako takové je přibližovalo k Bohu. Jak uvedla M.-E. Ducreux, četba Písma, jež bylo zosobněním nejvyšší autority vystavovala potencionálního katolického čtenáře nebezpečí, že změní názor i víru. To činilo zakázané knihy ještě atraktivnějšími.[143]

Závěrem lze dodat, že vědomosti získané z knih byly v poslední řadě využívány tajnými protestanty také při výsleších.[144] Četba je takřka vyzbrojovala proti útokům jejich žalobců, kteří je obviňovali z kacířství. Otázky po existenci očistce, nutnosti biřmování či uctívání svatých tak byly nekatolíky i hugenoty vyvraceny pomocí biblických a jiných autoritativních citací. Vědomosti získané četbou protestantských spisů tak byly někdy vzájemně zamlčovány, jindy naopak vědomě vyzdvihovány do popředí.

[142] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, Jak potůček, s. 43.
[143] M.E. DUCREUX, Kniha a kacířství, s. 63.
[144] Příklady biblické argumentace při výsleších pro rakouské dědičné země studoval například Dietmar WEIKL, Náboženský život, s. 327-346.

6. Křty, svatby, pohřby a problematika občanského práva

Historik Philippe Ariès i další badatelé poukazují, že smrt a její prožívání bylo v historii jedním z nejdůležitějších pilířů v procesu formování společnosti.[1] Pro celou křesťanskou komunitu představovaly momenty narození, smrti a spojení dvou osob před Bohem zásadní okamžiky života na zemi. Nejinak tomu bylo u protestantů.[2] Prožívání těchto přechodových rituálů se u evangelíků nicméně do jisté míry odlišovalo od zvyků katolických věřících. Protestantská tradice zavrhovala například učení o očistci, které naopak hrálo zásadní roli v katolické barokní zbožnosti.[3] Evangelíci uznávající pouze dvě svátosti, křest a přijímání večeře Páně, taktéž nepraktikovali biřmování a svátost posledního pomazání. Přičemž zejména v období náboženského pronásledování se protestantští věřící upínali na tyto odlišnosti, jež se mnohdy staly projevy duchovní rezistence vůči procesu rekatolizace a sociálně náboženské disciplinace. Cílem této kapitoly je sledovat, jaký konkrétní průběh měly tyto přechodové rituály ve východních Čechách a Horním Languedoku, a ukázat, jak velkou roli hrály v životě tajných protestantských komunit.[4] Do jaké míry si východočeští nekatolíci v zajetí katolické farní správy troufali lpět na vlastních zvycích v okamžicích smrti či přijímání novorozence do církve? Jak zásadní roli představovala v tomto ohledu existence obnovené církve v případě hornolanguedockých věřících?

[1] Philippe ARRIÈS, *l'Homme devant la mort*, I. díl, Paris1985.

[2] Úžeji se problematice smrti v protestantském prostředí věnuje například následující publikace. Sophie MOLNIER-POTENCIER, *La sépulture des protestants de l'Édit de Fontainebleau à l'Édit de Tolérance, 1685-1792*, Paris 1996. Bernard ROUSSEL, 'Ensevellir honestement les corps': funeral cortegess and Hugunot culture, in: R. MENTZER – A. SPICER (eds.), *Society and Culture in the Huguenot World 1559-1685*, Cambridge 2002, s. 193-208.

[3] V české historiografii zejména Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007 (FHB, Supplementum 1).

[4] Jakkoli problematika rozdílů prožívání těchto životních mezníků mezi katolíky a protestanty úzce souvisí s pojetím křesťanské milosti, našim cílem zde nebude snaha rozebrat rozdíly v chápání křesťanské spásy a dogmatické otázky vztahující se k sakrální dimenzi oběti.

6.1. Stvrzení identity skrze nekatolické pohřby

V obavách ze svého prozrazení a následného potrestání, prováděli protestanti většinu svých náboženských praktik tajně. Nejinak tomu bylo v případě pohřbívání svých pozůstalých. Dle výzkumů většiny českých historiků, před rokem 1781 i nejvýznamnější náboženští *negligentes* byli pochováni podle katolického ritu. Nalézt proto prameny, které by dokumentovaly tajné pohřby, představuje problém. Pro české a moravské prostředí lze v první řadě konstatovat časovou nevyrovnanost, týkající se jejich výskytu. Poměrně vzácné, ale existující doklady o tajných pohřbech nacházíme z období třicetileté války až do sedmdesátých let 17. století, jež se dochovaly ve zprávách z biskupských vizitací, v relacích misionářů a vikářů.[5] Většina starších i soudobých badatelů se přitom shoduje a vysvětluje tento jev nedostatečně fungující farní katolickou správou a liknavostí či shovívavostí některých vrchností.[6] Odhalení protestanti byli přitom nejčastěji pochováváni mimo posvěcenou půdu hřbitova při tzv. *oslích pohřbech*, jak je hanlivě označovali katoličtí duchovní. Jednalo se o velmi skromné pohřby konané převážně za soumraku v zahradách či na polích do hrobů bez kříže. Pohřeb kacíře do posvěcené půdy odporoval katolickému kanonickému právu a byl vnímán jako ohrožení vlastní spásy pro vykonavatele takového úkonu.

Například v roce 1674 byl v Bromech u Žebráku usvědčen před svou smrtí z kacířství místní kantor. Jelikož zemřel neobrácen, byl pochován „oslím pohřbem“ bez posledního pomazání a v nepřítomnosti faráře.[7] V Cerekvici nad Bystřicí na Jičínsku byl roku 1724 za přechovávání a distribuci zakázaných knih týrán Tomáš Kazda. Pro svůj čin musel rok pobýt ve vězení a zaplatit 200 zlatých pokuty. Téměř v zápětí po jeho návratu domů, u něho však byly opět nalezeny zakázané knihy. Následovalo další vězení, z kterého již živý nevyšel. Jeho tělo kat zahrabal bez pohřbu vedle křížové cesty za vesnicí. Někde lze doložit celou skupinu zápisů o oslích pohřbech. V Novém Městě na Moravě bylo v matrikách od roku 1673 do roku 1680 zaznamenáno 57 takových případů, tedy 11% všech zemřelých. V matričním zápisu se přitom objevovala poznámka „*zakopán jako hovado*“ a podobně.[8] Oslí pohřby se týkaly odhalených a usvědčených kacířů. Účast na nich byla pochopitelně odepřena pozůstalým, a jelikož o místě kacířského hrobu často věděla celá obec, docházelo nezřídka i k jejich profanacím. Je velmi pravděpodobné, že i v českém pobělohorském prostředí se čas od času odehrávaly tajné nekatolické pohřby s účastí

[5] Kromě starších prací Antonína Podlahy se této tématice nejaktuálněji věnuje také francouzský badatel Nicolas Richard z Paris IV-Sorbonne, v rámci své připravované disertační práce *Le clergé paroissial de l'archidiocèse de Prague au moment du basculement religieux du XVIIe siècle (1623-1710)*.

[6] T. BÍLEK, *Reformace katolická*, s. 71.

[7] E. MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, s. 69

[8] Tamtéž.

pozůstalých. Tyto ceremonie se musely konat mimo kostel, na nevysvěcené půdě, co nejrychleji po skonání nebožtíka, dříve nežli se novina rozšířila a mohl zasáhnout katolický kněz. Pohřbívání v zahradách či na polích bylo řešením v nouzi, na druhé straně tato praxe nekatolíkům nevadila, neboť jejich víra se neslučovala s teologií svátostin a tudíž si nevynucovala posvěcené půdy[9]

Ještě v první třetině 18. století se ještě tu a tam v protokolech pražských či královéhradeckých konzistoriálních zasedání objevují zmínky o kacířských pohřbech. Když na jaře 1727 páter Poustka vyslýchal několik podezřelých osob z kacířství na opočenském panství, donesl se k němu případ Jana Raubala z Třebechovic, jenž se vysmíval Janu Nepomuckému a sv. Antonínu. Při výslechu také popřel očistec a vysmíval se svátosti biřmování. Na konci svého výslechu prohlásil, že chce být pochován pouze na půdě luterského vyznání. *Optabat sepeliri in loco Martini Lutheri.*[10] Když roku 1710 navštívil katolický farář v Suchdole Samuela Shneidera[11] před jeho smrtí, odmítl umírající farářovy služby a ujišťoval jej, že si je svým spasením tak jist, *jako tím, že je slunce na nebi.*"[12] K otázce spasení se vrátíme ještě později.

Milan Novotný uvádí například sedm případů z let 1709-1719 z Horek u Litomyšle, kdy příbuzní zabránili, aby byl umírající zaopatřen od brandýského katolického kněze, který docházel do heřmanické farnosti. Dokonce, i když byl farář nemocné navštívit několikrát, nebyl o zaopatření zájem.[13] Farář to v matričních zápisech připisoval „nedbanlivosti". Pro katolíky bylo však poslední pomazání velmi důležité a nezbytné pro vyhnutí se očistci, toho si byl každý kněz dobře vědom. Vzhledem k nekatolickému charakteru obce, se proto jeví jako pravděpodobnější, že pozůstalí byli tajní evangelíci.

Doklady o oslích pohřbech jsou však v osmnáctém století velmi výjimečné až nakonec zcela mizí. Teprve vyhlášení Tolerančního patentu s sebou přineslo novou vlnu pramenů. Zlegalizování doposud zakázané víry se projevilo také ve snaze nekatolíků obou konfesí veřejně si přivlastnit doposud odmítaný sakrální prostor hřbitovů. „Obrana" katolických hřbitovů před nekatolickými pohřby se stala běžnou realitou na území, kde se vyskytovali tajní evangelíci. K nepokojům kolem pohřbů, při nichž násilí rozhodovalo, která víra je „pravá", došlo například již ve zmíněných Českých Heřmanicích, dále na Hlinsku, ve Slušticích, Krouně, Lužici, Mělnickém

[9]Zdeněk R. NEŠPOR, Demonstrace konfesionality prostřednictvím pohřebních rituálů v českých zemích po vydání tolerančního patentu, in: M. HOLÝ – J. MIKULEC (edd.), *Církev a smrt.* s. 271.

[10]SOkA HK, fond BK, konsistorní protokoly, příloha k zápisu ze dne 17. dubna 1727.

[11]Samuel Shneider byl otcem legendárního Davida Shneidera (1693-1755), uprchnul pak v roce 1725 společně s Davidem Nitshmanem do emigrace, kde se stal členem herrnhutské Jednoty Bratrské až do své smrti.

[12]Dle životopisu Davida Shneidera, E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček*, s. 18

[13]Milan NOVOTNÝ, Tajní evangelíci z Horek u Litomyšle za rekatolizace v 17. a 18. století in: *Sborník prací východočeských archivů* 9, 2004, s. 114.

Vtelnu, nebo na několika místech v Podkrkonoší.[14] Jak náhle vyřešit absenci protestantských hřbitovů? Jak uklidnit rozhořčené katolíky, kteří se zarputile odmítají dělit o své hřbitovy s bývalými kacíři ?[15]

Během své vizitace po farách chrudimského kraje si například královéhradecký biskup, Leopold Hay poznamenal o Matěji Střelském, knězi z Českých Heřmanic: „*Mimo to jsem mu zakázal, aby od protestantského lidu za pohřební místa ničeho nepožadoval, poněvadž se na svém vlastním hřbitově pohřbívají, aniž čehož bral za svíci při pohřbech, poněvadž jí nepotřebují* .“[16] Biskup Hay byl v hradecké diecézi propagátorem dobrých sousedských vztahů, ve svém cirkulárním listu z 20. listopadu 1781 proto katolické duchovní nabádal, aby poskytli nekatolíkům katolické hřbitovy a aby pohřby sami vedli a to bez jakýchkoli katolických přídavků.[17]

Již před vydáním Tolerančního patentu, byli tajní nekatolíci, pokud je církev veřejně neprohlásila za kacíře, s větší či menší neochotou pohřbíváni na obecních hřbitovech. Situace po roce 1781 se měnila jen velmi pomalu, v některých obcích si věřící nicméně velmi brzy zajistili provizorní vlastní hřbitov.[18] Ovšem i v případě, že evangelíci vlastnili pozemek, kde mohli pohřbívat své pozůstalé, neřešil se tím ještě spor s katolickými kněžími, kteří po nich mnohdy nadále vyžadovali štólní poplatky,[19] i když samotný liturgický akt pohřbívání nevykonávali a mnohdy se jim navíc snažili vnucovat katolické „přídavky„ jako například používání pohřebních svící, zmíněné v předchozím svědectví z Heřmanic. I z dalšího komentáře biskupa Haye, jež se vztahuje k obci Zdechovice, v chrudimském kraji, kde žilo kolem 200 katolíků a stejný počet protestantů, lze analogicky vyvodit praxi, která charakterizovala pohřby nekatolíků nejen v době toleranční, ale i v období jejich ilegality.

> „*Zde mě katolíci ve truchlivosti svých duší pronesli, že protestanté ke svým mrtvolám, jež se zde na celém panství pardubickém na katolické hřbitovy ochotně přijímají, v četných zástupech se dostavují, mrtvoly za*

[14] Z. R. NEŠPOR, Demonstrace konfesionality, s. 269.

[15] Na toto téma také Eva KOWALSKÁ, Heretici, bludári a proselyti: formovanie a vnimanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781 in: Karel KUBIŠ (ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, *AUC Philosophica et Historica* – Studia historica LII,5/1999, Praha 2003, s. 135-146.

[16] Václav ŘEZNÍČEK, *Jan Leopolda Haye zpráva o visitaci far kraje chrudimského již roku 1782 k rozkazu císaře Josefa II vykonal*, Hradec Králové, 1904, s. 13.

[17] 9. září 1783 bylo nařízeno, že o povolení pohřbu na katolickém hřbitově musel protestantský pastor výslovně požádat katolického faráře. Toto ustanovení v praxi obvykle vedlo ke vzniku samostatných protestantských hřbitovů. Ty pak bývaly obvykle zřizovány na obzvlášť odpudivých lokalitách typu močálů nebo bývalých mrchovišť.

[18] Obec České Heřmanice, jež spadala pod evangelický sbor ve Sloupnici patřila mezi takto odvážné obce. Ve sloupnickém sboru se také například již 9. prosinec 1781 konaly první povolené evangelické bohoslužby. Srovnej. E. MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, s. 68-9.

[19] „*Poněvadž zde [Českých Heřmanicích] všichni katoličtí i protestantští farníci na soužení štolou žalovali a své žaloby záznamy doložili, proto jsem učinil... opatření, aby příště každá obec nejvyšší c.k. v této záležitosti vydaný patent po ruce měla, aby v něm faráři vyměřené [štoly] viděti mohla. Farář však obdržel vážný zákaz, aby předepsanou částku při žádné příležitosti nepřekračoval*“, uvedl dále Hay na adresu faráře Střelského. V. ŘEZNÍČEK, *Tamtéž*, s. 13.

hlasitého křiku vesnicemi nosí a na svatém poli své evangelické písně prozpěvují. Katolíci na toto bouřlivé zpívání pohlíží jako na urážlivý triumf, jímž protestanté jim na jejich vlastním hřbitově proti veškerému právu pohostinství chtějí svou převahu ukázati .“[20]

Již v posledních problematických letech konfesijního soužití v předbělohorských Čechách bývaly nekatolické pohřební průvody, v nichž evangelíci zpívali písně, jejichž text katolíky urážel. Na oplátku na ně katolíci házeli různé odpadky a kamení. Z důvodu takovýchto sporů byl vydán i zákaz zpěvu písní v nekatolických průvodech.[21] Také po vydání Tolerančního patentu docházelo k častým konfliktům, především srocení katolických žen, které bránily průběhu laiky vedeného nekatolického pohřbu, během něhož byly zpívány žalmy. Udání *o hlasitém křiku* lze nicméně chápat jako záměrné zveličování situace ze strany katolíků, kteří se cítili ohroženi novými konfesijními poměry. Na druhé straně je snadno pochopitelné, že jakmile přestal platit zákaz, který se po desetiletí vztahoval na zpěv evangelických písní v pohřebních průvodech, věřící se tomuto zvyku oddávali s o to větší intenzitou a sebejistotou.

K laickým průvodům s hlasitými zpěvy ovšem před rokem 1781 docházelo zřejmě jen ojediněle ve zcela izolovaných lokalitách, které byly zaopatřovány knězem ze vzdálených far. Příliš demonstrativní projev své víry si však evangelíci nemohli dovolit a tak se nejčastěji podřídili pochování na katolickém hřbitově katolickým knězem. Tu a tam ovšem docházelo k odmítnutí posledního pomazání farářem. Protestanti zavrhovali ušní zpověď, která samotnému aktu předcházela a z důvodu vlastního specifického pojetí milosti a spasení neuznávali poslední pomazání jakožto křesťanskou svátost. Justina Havlíková, rozená Kačerová, z Čermné v Kladském kraji zanechala například ve svém životopise zajímavou vzpomínku na svého otce:

„Když se pak ale jeho odchod z této časnosti přibližoval [kolem r.1742], přišel k němu katolický kněz a řekl mu, chce-li se mu vyzpovídat, že on mu chce všecko odpustit;on mu odpověděl, že on se již vyzpovídal svému milému Spasiteli, ke kterému on nyní půjde. Kněz mu na to [kněz] řekl, že ho nenechá na kirchof pochovat, on mu na to odpověděl, že jest mu to tuze milý, že ho můžou na jeho zahradu pochovat, což se také stalo. Po čtyřech nedělích doneslo se to k vrchnosti, že on na zahradě leží, tedy přišlo poručení, že ho ten kněz má sám vykopat a zase na kirchof pochovat, čehož on se tak tuze ulekl, že z toho smrt měl.“[22]

[20] V. ŘEZNÍČEK, *Tamtéž*, s. 69. Hay zanechal místním farářům instrukci, ve které určoval, že při protestantských pohřbech je vždy nutná přítomnost katolického kněze, a musí být odzpívány obě části společných žalmů *de profundis a misererre* v zemském jazyku!

[21] Tomáš STERNECK, Pohřby v konfesijně rozděleném prostředí na příkladu předbělohorského Brna, in: J. MIKULEC (edd.), *Církev a smrt,* s. 89.

[22] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 325.

Niterné svěření hříchů umírajícího před Spasitelem bylo pro nekatolíky dostačující. K podobným ostentativním projevům svébytné náboženské identity docházelo však jen výjimečně a bylo možné jen v prostředí venkovského obyvatelstva. Nekatoličtí, početně značně oslabení měšťané nemohli svou zdrženlivost vůči katolickým duchovním v momentech smrti vystavovat na odiv. V pobělohorském období naopak stále častěji přebírali od svých katolických sousedů vnější projevy katolické zbožnosti například také ve svých testamentech. Tomáš Holý nicméně uvádí ve své studii o chrudimských měšťanech a jejich závětích velmi zajímavou a podnětnou skutečnost. Položil si otázku, do jaké míry mohla být na odiv kladená zbožnost „opravdová“ a na kolik byla jen jakousi přetvářkou.[23] Jeho výzkum 155 dochovaných závětí chrudimských měšťanů z let 1614-1760 například ukázal, že 40% kšaftů postrádalo v tomto období krátkou počáteční modlitbu zasvěcenou sv. Trojici. Navíc, v letech 1650-1760 bylo zaregistrováno jen 50% závětí z celkového počtu 110, obsahujících více či méně podrobně formulovaná přání testátorů na odsloužení mší.[24] Přesto, že pro absenci invokací či zádušních mší se nachází celá řada rozličných důvodů včetně jistého ledabylého zanedbání ze strany místních písařů, nelze vyloučit ani souvislost s náboženskými poměry ve městě, které bylo tradičně nekatolické.[25] Snaha katolické církve sakralizovat kšafty tedy narážela u části obyvatel na jisté hranice. Jednoznačné soudy však nelze vyřknout především kvůli absenci možnosti srovnání s dalšími lokalitami.

Jak bylo výše poznamenáno, protestanti také nevěřili v existenci očistce. Byli přesvědčeni,že kdo věří v Boha a Ježíše Krista, má spásu jistou a do pekel se nedostane. Věřili, že za špatné skutky, které člověk natropí za svého života na zemi, bude Bohem potrestán ještě na zemi, případně dostižen předčasnou smrtí. S touto představou také souviselo jejich odmítání modliteb za spásu duše k Panně Marii a jiným svatým. Jan Kropáček, narozený roku 1738 v Podmokách u Čáslavi měl katolické rodiče, ale jeho děd z otcovy strany byl pronásledován v mládí za čtení evangelických knih. Starý muž a jeden sedlák z obce jménem Bečan přivedli mladého Kropáčka k četbě Písma a pravé víře. O vánocích roku 1760 přepadla však mladého Jana smrtelná nemoc a jeho otec i přes synův odpor nechal poslat pro katolického kněze:

> „*Kněz poslal [k nám] svého kaplana. Musel jsem se vyzpovídat a pomodlit se Otčenáš. Když jsem se měl modlit Ave Maria, mlčel jsem. Kaplan se*

[23] Tomáš MALÝ, „Mentalita“, zbožnost a smrt chrudimského měšťana v raném novověku (chrudimské kšafty ze 16.-18. století), in: *Chrudimský vlastivědný sborník*, 7, 2003. s. 25, 43.

[24] Tamtéž, s. 32.

[25] Po bělohorských událostech opustilo město 120 měšťanů. V polovině 50. let 17. století byl v Chrudimi založen kapucínský klášter, který se společně s několika jezuitskými misiemi v 18. století podílel na aktivní protireformační činnosti. Přes veškerý tlak se však měšťané projevovali vůči katolické víře velmi vlažně, i když se pravidelně účastnili bohoslužeb a jiných církevních akcí. Viz. Pozůstalost Vincenze Floriána, SOkA Chrudim, k. 5 inv.č. 99.

mne ptal, proč nechci prosit o Mariinu přímluvu. Řekl jsem, že mám jiného přímluvce, Ježíše Krista. Kaplan se hněval: 'Jsi kacíř a tvůj otec je jistě taky kacíř!'[. . .]Řekl jsem, že nikoli od svého otce, nýbrž z Nového zákona ležícího na stole [ty myšlenky mám]. Kaplan po něm chtivě sáhl. Když viděl, že je to katolické vydání, položil ho zpět[. . .]. Nato nechal kaplan otce na pokoji, ale nade mnou zlomil dřívko na znamení toho, že mě vylučuje z církve a dodal: 'Když ty, luterský pse, pojdeš, odveze tě ras v káře na mrchoviště a tam tě zahrabe!'."[26]

Jan se musel podrobit nekatolíky zamítané ušní zpovědi před knězem a dostal se s ním do konfliktu ohledně modliteb ke svatým. Nakonec ze své nemoci vyléčil, trvale ovšem zůstal v podezření a byl několikrát až do své emigrace v roce 1763 do Žitavy předvolán před hradeckou konzistoř. Nekatolíci skutečně věřili, že je možné požádat Ježíše Krista o milost v poslední vteřině před smrtí. V jejich očích byla ušní zpověď a modlitby k Panně Marii u katolíků důkazem jejich slabé důvěry v oběť Krista. Podle evangelického výkladu byla Kristova oběť dokonalá. Od druhé třetiny 18. století byli nekatolíci v tomto jejich věroučném přesvědčení utvrzováni také saským pietismem. Toto duchovní hnutí věřícím v Čechách poskytovalo také řadu devocionální literatury, jenž jim napomáhala v přípravě na poslední hodiny člověka a mohla nabízet i jisté alternativy laického rozloučení příbuzných s nebožtíkem. Byly to především hallské české překlady knih Augusta Hermanna Frankeho o správné cestě vedoucí ke spáse, které byly evangelíkům k dispozici.[27] Mezi věřícími se těšily oblibě také straší práce, o čemž svědčí například protokol Jana Jandivůrka z Městce Králové.[28] Jandivůrkův soused Václav Řeháček byl mezi věřícími znám skrze oblíbený výklad, jenž ochotně na potkání „rozdával" z knihy Martina Mollera, kterou kněz identifikoval jako *Manuale de Praeparatione ad mortem.*[29] V osmé kapitole tohoto spisku se autor věnuje postupně následujícím tématům. 1. *Některé řeči potěšidlné z Písma, kteréž při umírajících potřebovati se mají.* 2. *Některé pěkné modlitby, které s nemocnými říkati máme.* 3. *Některé písně oznámené, kteréž by se při umírajících zpívati měly.* 4. *Některá krátká vzdechnutí, kterýmižby se umírající Bohu poraučel.* 5. *To mají činiti přístojící, kteří zemřelému přisluhovati a s nimi se modlili.*[30] Nekatolíci tedy vlastnili příručky, jak posilňovat sami sebe či své blízké v momentě smrti. Posloužily jim modlitby, písně a biblické úryvky, které měly být předčítány u lože umírajícího, ostatně velmi podobným

[26] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 382-383.
[27] opatřované předmluvami Heinricha Mildeho
[28] SOkA HK, f. BK, k. 44, inv. č. 1481- výslech Jana Jandivůrka z 4.2. 1747, f° 85.
[29] Martin MOLLER, *Manuale de Praeparatione ad mortem. Spasitedlné přemyšlování, kterak by člověk život křesťanský vésti a blahoslaveně umříti mohl*, Halle 1717. V literatuře je někdy luterský kazatel z Těšína, jenž zemřel roku 1606 v lužickém Zhořelci označován jako předchůdce pietistického teologa Johanna Arndta.
[30] Více viz příloha č. 10, s. 453.

způsobem jako u katolických věřících. Chybějící zmínka o evangelickém knězi ovšem dokládá adaptování překladu knihy potřebám laického prostředí českých nekatolíků.

Také v Horním Languedoku se dochovaly prameny dosvědčující praxi odmítání posledního pomazání a tajných evangelických pohřbů. Podobně jako v Čechách, revokace ediktu Nantského nedokázala zabránit konání nekatolických obřadů, i když muselo logicky dojít k větší obezřetnosti a skrývání. Dne 24. února 1689 navštívil osmaosmdesátiletou vdovu Jeanne d'Astre katolický kněz Vidal z katedrály Notre Dame de la Platé v Castru. Přesto, že se vdova v minulosti vzdala své víry, na smrtelném loži vyřkla své přání zemřít ve víře Kalvínově a odmítla svátost pomazání.[31] Jelikož jmenovaná d'Astre nepřijala pomazání, „*elle fut privée de sépulture et fut ensevelie dans le jardin de la maison dudite Demoiselle Defale.*" Jako většinu odpadlíků čekal také nebožku Astre stejný osud, tedy odmítnutí pohřbu na křesťanské půdě hřbitova. Místo toho byla pohřbena v zahradě vlastního domu. Jednalo se nicméně o poloveřejný pohřeb neboť kolem jejího lůžka se shromáždila nejen její dcera a služebná, ale též několik dalších hugenotů, mezi nimiž také vážené osoby jako například měšťan, sieur de Lastour. Případ odpadlictví vdovy d'Astre se záhy dostal až k intendantovi Basvillovi, neboť se během vyšetřování zjistilo, že jmenovaná Defale, služebná zemřelé vdovy, jen několik dnů po smrti své paní také „*était fort mal, avait réfusé de [se] confesser et déclaré de vouloir mourir en Réligion Prétendue Réformé*", načež zemřela a byla svým mužem pochována na jejich zahradě, blízko sousedky Astre. I přes opakované výhružky se množily kauzy odmítání katolického kněze na smrtelném lůžku. Languedočtí reformovaní se dál loučili se svými nebožtíky v zázemí domova, za zpěvu žalmů a společných modliteb. Již Kalvín v návaznosti na Luthera přinesl ve své věrouce značné zjednodušení pohřebního rituálu. Byla upřednostněna jen krátká bohoslužba se čtením z Písma, s výrazným podílem písní a modliteb, někdy doprovázená kázáním. Pohřební modlitba se přitom nemusela odehrávat v kostele, často probíhala spíše v domě zemřelého nebo jen nad hrobem. Významnou složkou byl průvod z domu zemřelého, jehož účastníci zpívali žalmy a jiné náboženské písně. Kalvinisti však nikdy neinkorporovali katolické zádušní praktiky, celodenního rozsvěcení svící či dlouhých bohoslužeb v kostele.[32]

Kromě nevole katolických duchovních, vznikl v Languedoku v souvislosti s nárůstem kauz odmítnutí posledního pomazání také závažný právní problém neregistrovaných úmrtí. Již 29. dubna 1686 byla vydána královská deklarace týkající

[31] „ *Sur le point de mourir, elle ne voulait pas dissimuler sa vrai foi et elle mourrait dans la religion dans laquelle elle est née.*" AHD, C 169a - L'affaire de mademoiselle d'Astre, le témoignage de M. Daniel Maldeni, le 14 avril 1689, f° 3-4.

[32] Kalvín se k otázce způsobu pohřbívání a znovu vzkříšení vyjádřil také ve svém stěžejním díle z roku 1536. *Instituce učení křesťanského náboženství*, Praha 1951, s. 72-73.

se tohoto provinění.[33] Odpadlíkům bylo striktně zakázáno vystavovat své mrtvé v domě či na ulici před svými domy a následně doprovázet mrtvé v pohřebním procesí, veřejně za zpěvu žalmů. Nekatolíkům bylo nicméně povoleno pohřbívat své mrtvé na katolických hřbitovech, ale jen potmě, bez doprovodu a pouze stranou od katolických hrobů, v části hřbitova, který nebyl vysvěcen. Dochované prameny ovšem dokládají, že toto rozhodnutí hugenotům nevyhovovalo, a tak jej ve většině případů nerespektovali. Nejinak tomu bylo 12. března 1689 s nebožkou Cabanol, jež byla po své odpadlické smrti pohřbena na bývalém protestantském hřbitově ve Vianne. Pohřbu se účastnil syn zesnulé společně s dalšími asi patnácti osobami. Vyslýchaný svědek, novokatolík Pierre Rabaud, jenž byl synem zesnulé pověřen, aby vykopal hrob, dosvědčil, že pozůstalí doprovázeli nebožku ve smutečním procesí.[34] Pohřbívání na zrušených kalvínských hřbitovech nebylo ničím ojedinělé. Například 27. října 1695 bylo adresováno udání, jež se týkalo hromadného pohřbívání věřících na bývalém hugenotském hřbitově v podhorském městečku Lacaune.[35] Pro církevní i světské autority se jednalo o velmi tíživý problém neboť tento přestupek byl často doprovázen také konáním hromadných náboženských shromáždění v blízkosti hřbitova.

Katoličtí duchovní proto na své poslání nerezignovali a dál navštěvovali nemocné hugenoty a usilovali o jejich přestoupení na katolickou víru. Jejich vytrvalost jim ovšem někdy způsobila nemalé těžkosti. Nejinak tomu bylo, když se 21. srpna 1689 vydal kněz Vidal navštívit velmi nemocného hugenota z Castres, Françoise Besse. Nemocný nejenže odmítl poslední pomazání, ale zároveň vyhrožoval, že knězi rozrazí hlavu, pokud jej nenechá na pokoji.[36] Vyděšený kněz proto umírajícího zanechal bez zaopatření, několik hodin na to Besse zemřel.

Hugenoti, kteří byli během svého života donuceni ke konverzi, zatoužili alespoň ve chvílích posledních odhodit masku přetvářky. Přáli si zemřít ve své víře a v přítomnosti pouze svých nejbližších. Dělo se tak na venkově, i ve městech, kde byli věřící více na očích a kde bylo tudíž odhaleno více případů. Je velmi pravděpodobné, že v počátečním období, kdy byli *nouveaux convertis* ještě bez kontaktu s potulnými kazateli *církve pouště*, přebírali jejich funkci u lože umírajících někteří vážení laikové. Takovými ctěnými osobami byli například místní apatykáři. 13. prosince 1695 zemřela bez zpovědi a pomazání manželka apatykáře Quinquiry z Castres, jmenovaná Anne Cayrol. Den poté zemřel jako odpadlík Jacques Nouvel Boisset, též *appothicaire.* Oba byli dle svědectví známi tím, že po dlouhá léta navště-

[33] Déclaration du roi du 29 avril 1686 contre ceux qui s'étants convertis refuseront dedans leurs maladies de recevoir les Sacrements. Viz L. PILATTE, *Édits, Déclarations et Arrets*, s. 282-284.

[34] ADH, C 169- Procès de la sépulture interdite de la femme de Cabanol, voiturier de Castres.

[35] ADH, C 174- Procès au sujet des enterrements fait dans l'ancien cimetière de ceux de RPR de la Caune. Pohřby se konaly paraleleně s několika shromážděními ve dnech 25. - 28. října 1698.

[36] „*Il répondit qu' il va lui rompre la tête et qu'il ne voulait point recevoir amen, voulant mourir dans la religion qu'il estoit né*“, ADH, C 169, Procès du nommé Besse, le 3 septembre 1689.

vovali nemocné a v momentu příchodu smrti obvykle „*s'erigeaient en prédicants pour exhorter les malades qui décédaient un moment après*.“[37] Soudní autority věděly, že takové osoby s velkým charisma jsou potenciálně schopny pobízet a ovlivnit tak i další osoby ve svém okolí. Velmi často nabádali k odpadnutí od katolické církve v momentu blížící se smrti přímo rodinní příslušníci. V roce 1726 byl usvědčen kovář Cabibel z Mazametu, že z jeho popudu zemřela bez zpovědi a požehnání katolického kněze jeho dcera, demoiselle Castaing. Za tento přečin byl odsouzen k nucenému exilu z města, ve vzdálenosti nejméně 65 kilometrů (20 lieues).[38]

Problém neregistrovaných úmrtí do katolických matrik přetrvával i v následujících letech. Částečné řešení bylo stanoveno již na sklonku roku 1685. Královská legislativa povolila, že příbuzní osoby zemřelé jako odpadlík, smějí její úmrtí zaregistrovat alespoň u civilních úřadů.[39] Nejčastěji se jednalo o notáře, který vystavil platné potvrzení o úmrtí, V notářských osvědčeních o úmrtí byla připojena poznámka „*mort brutale*“, jež poukazovala na nepřítomnost katolického kněze. Jakýkoli církevní pohřeb byl však hugenotům do budoucna odepřen, veškerá nepovolená inhumace na půdě hřbitova mohla vést k rozpoutání soudního procesu a konfiskaci veškerého majetku pozůstalého. Jasný právní lapsus vyplývající ze znění deklarace ovšem vedl k tajným pohřbům většinou na soukromých pozemcích příbuzných osob, v zahradách, polích či vinicích. Tato situace byla později částečně upravena královským dekretem z roku 1736. Ten představoval pro protestanty zásadní posun, neboť kromě písemné registrace úmrtí konečně také oficiálně povoloval pohřbívání protestantů.[40] Deklarace určovala, že pohřbu nesmí být přítomen laický kazatel ani kněz a smí se konat jen v omezených hodinách, velmi časně ráno za rozbřesku a večer po soumraku.[41] Úředníci městské policie (*maréchausée*) často rodinám skutečně zabraňovali následovat rakev a doprovázet zesnulého na místo pohřbu, to bylo povolováno jen dvěma, třem svědkům, kteří byli následně pověřeni oficiálním prohlášením úmrtí u příslušných orgánů. Soudní prokurátor či pověřený notář byl poté povinen zaregistrovat úmrtí s udáním jména zesnulého, jeho povolání a přesného data smrti. Stejně jako v případě katolíků, přináležela kopie soudního záznamu za příslušný poplatek příbuzným nebožtíka.

[37] ADH, C 174- Procédure contre la mémoire de la dame Cayrol, femme de Quinquiry apothicaire à Castres, morte relapse, Proces de Jacques Nouvel Boisset et les désordres survenus à l'occasion de sa mort.

[38] ADH, C 411 - Jugement à l'exil à 20 lieues de Mazamet du nommé Cabibel, 27. 3. 1726.

[39] Déclaration du 15 décembre 1685 au sujet de l'enregistrement des déces des protestants: Viz. Nicolas BOUTIÉ, *Mourir en protestant, les sépultures des protestants du Tarn de 1685 à 1792*, diplomová práce Toulouse 2002.

[40] N. BOUTIÉ, *Mourir en protestant,* s. 56.

[41] „*Pour les enterrements des morts desdits de la RPR à la campagne, entendons que les convois partent, savoir depuis le mois d'avril jusqu'à la fin des septembre, à six heures précise du matin et à six heures du soir, et depuis le mois d'octobre jusqu'à la fin de mars à huit heures du matin, et à quatre du soir*“, L. PILATTE, *Édits, Déclarations, Arrêts* s. 19.

Dochované prameny s velkým počtem registrovaných úmrtních listů hornolanguedockých tajných protestantů během prvních dvou třetin 18. století dokládají, že v momentě smrti se věřící odvažovali navrátit k jejich původní víře.[42] Činili tak zajisté nejen proto, že jim to umožňovala královská legislativa, ale především tak stvrzovali své přesvědčení a identitu v posledních chvílích svého života. Fakt, že se dle nařízení musel smuteční průvod konat bez slavnostní pompy a jakékoli okázalosti, nepředstavoval ve skutečnosti pro hugenoty zásadní příkoří. Kalvínská věrouka nevyžadovala během pohřbu přítomnost pastora a v momentu smrti tradičně velela maximální strohost.[43]

Královská legislativa z roku 1736 zůstala v platnosti až do vydání Tolerančního Ediktu Ludvíkem XVI. z 29. listopadu 1787, jehož článek XXX stanovoval: „*Pourront les parents et amis de la personne décédée accompagner le convoi, mais sans qu'il leur soit permis de chanter ni de réciter des prières à haute voix, comme aussi défendons à tous nos sujets de faire ou exciter aucun trouble insulte ou scandale, lors et à l'occasion desdits convois, à peine contre contrevenants d'être poursuivis comme perturbateurs de l'ordre public.*"[44] Těla protestantských nebožtíků také nesměla být vystavena před domem pozůstalých za účelem veřejné rozloučení. Obava z nebezpečí střetnutí katolíků s hugenoty a případných konfliktů během smutečních průvodů vedla dvůr k zákazu zpěvu žalmů, platném již v legislativě z roku 1736. Skandálům a incidentům ovšem šlo jen těžce zamezit, tím spíše jednalo-li se o pohřeb váženého notábla. K jednomu takovému závažnému incidentu došlo v červenci 1749 ve městečku Lavaur, u příležitosti pohřbu Claudia Cabanise, jenž byl dříve poměrně bohatým obchodníkem v Alès. Před 12 lety Cabanis dokonce se souhlasem intendanta založil v Castres a v Lavaur manufaktury na spřádání hedvábí. Úřady věděly o jeho skutečném náboženském přesvědčení, ale vzhledem k jeho užitečnosti pro hospodářství kraje tento fakt mlčky tolerovaly. Cabanis však v hodině smrti odmítl asistenci kněze a poslední pomazaní. Ještě téhož dne, 15. července 1749 se katoličtí měšťané z města dozvěděli o jeho apostasii před smrtí a obklíčili dům, v němž nebožtík zesnul, vyžadujíc dychtivě jeho tělo. Rodině se jen s obtížemi podařilo dům během dvou dnů před zuřivým davem ubránit a draze mezitím vykoupit malý pozemek v poli, kde by mohl být nebožtík tajně pohřben. Dvě s rodinou spřízněné osoby se pak konečně v noci 17. července vydaly na ono místo, aby tam vyhloubily hrob. Jejich záměr byl však odhalen, muži byli přepadeni a zraněni do krve od „*katolických fanatiků z města.*"[45] Až na zásah hugenoty draze podplacených dozorců

[42] N. BOUTIÉ, *Mourir en protestant,* s. 68.

[43] Marianne CARBONNIER-BURKARD, L'Art de mourir réformé. Les récits des dernières heures aux XVIIe et XVIIIe siècles, in J: DELUMEAU, *Homo Religiosus*, Paris, 1997, s. 99-107.

[44] *Édit du roi concernant ceux qui ne font pas la profession de la religion catholique.* Dokument je k dispozici například na těchto stránkách www.acreims.fr/datice/lettres.../Edit_tolerance_1787_integral.doc

[45] ADH, C 227- Information faite à l'occasion des excès commis à la mort et à l'enterrement de

městské policie bylo tělo nakonec skutečně pohřbeno a Cabanisův hrob zavalen velkým mlýnským kamenem, aby bylo zabráněno jakékoli profanaci. Nebožtík si však klid zjevně ještě nezasloužil. Místní bratrstvo bílých kajícníků, pod záminkou, že hrob heretika leží příliš blízko jejich kapli, zavolalo k místu nenávistný dav, který hrob zprofanoval. Katolíci vytáhli tělo z rakve a odřízli od něj hlavu, už se připravovali učinit totéž s údy, když na místo dorazila městská hlídka, která dav nakonec rozehnala a tělo opět uložila do hrobu. Ten byl nakonec zasypán vápnem, aby krev nepřilákala hladové psy. Reakce nebožtíkovy rodiny, mohutně podpořené místními *nouveaux convertis* na sebe nedala dlouho čekat. Pozůstalí jmenovaného Cabanise, mezi nimiž vystupoval také jeden advokát, podali veřejnou obžalobu. Do celé záležitosti však zasáhl biskup z Castres, kterému se nakonec podařilo svědky umlčet a uklidnit vášně.

Zatímco v Languedoku v polovině 18. století podobných „krvavých“ srážek začalo s vzrůstajícím sebevědomím obnovené protestantské komunity úměrně ubývat, v Čechách podobné šarvátky gradovaly až v době vyhlášení Tolerančního patentu. K nejostřejším střetům docházelo zejména v období absence pastorů augšpurského či helvetského vyznání v letech 1782-84, ale občas i později v 80. letech 18. století. Například v Dobříně u Roudnice nad Labem katoličtí sousedé v roce 1782 po dobu několika měsíců vždy den po nekatolickém pohřbu konaném v obci, vykopali nebožtíkovo tělo a zahrabali na jiném místě, nejčastěji přímo na mrchovišti.[46]

6.2. Svatby a křty v kruhu svých bližních

Soustředíme-li nyní naši pozornost na problematiku „evangelických“ křtů a svateb, dospíváme pro případ východních Čech k velmi podobným závěrům, jež se týkaly pohřbů. V první řadě jde o rozložení v čase. I zde platí, že prameny dokládající výskyt tajných nekatolických sňatků a křtů jsou nejčastější v počátcích rekatolizace[47] a dále se objevují až v souvislosti s Tolerančním patentem, případně specifickou problematikou židovské sekty na Novobydžovsku ve čtyřicátých letech 18. století, jež souvisí s obřízkou a židovským proselytstvím.[48]

Cabanis religionnaire, 25. 7. 1749.

[46] Z. R. NEŠPOR, *Demonstrace konfesionality*, s. 271. Jedním z největších případů násilí u příležitosti nekatolických pohřbů se týkal nebožky Doroty Procházkové ze Skramníků na Poděbradsku. Na jaře 1783 vyvolal takové nepokoje, že nakonec muselo zasáhnout vojsko povolané na místo luterským generálem Wurmserem z Prahy.

[47] Děkuji Nicolasovi Richardovi z Université de Sorbonne IV, který mě laskavě upozornil na zajímavou kauzu Mila Roda. NA, fond APA I, C 89, k 871 n°2990, Examen z 19.8.1645. Tento krejčí původem ze vsi Purkarec utekl do Uherské Skalice, kde přestoupil z luterského na kalvínské vyznání. Vracel se pravidelně do Čech, kde nejenže handloval s knihami, ale také zprostředkovával manželům protestantské sňatky v Žitavě.

[48] I. KOŘÁN, Novobydžovská židovská sekta, s. 372-382.

I přes rozkaz císaře Ferdinanda II. týkající se vyhnání protestantských kněží ze země,[49] docházeli protestantští predikanti tajně zpět do Čech i na Moravu, kde nejen kázali a vysluhovali pod obojí, ale též nadále vykonávali církevní úkony svateb a křtů. O jejich aktivitách se dočteme například v dopise Oty z Oprštorfu, jenž byl 8. srpna 1624 adresován císařskému místodržícímu, Karlu z Lichtenštejna:

> *„Nicméně maje sobě od některých katolických kněží v známost uvedeno, že žádných křtů ani oddavků z těch míst, z nichžto predikanti vypovědění jsou nemají. Z čehož se snadno souditi může, že všudy dosti potají se jich nachází a o tom vůbec velice často slyšeti. Jakož pak dne pondělního na Žampachu jednoho pana Dohalského s jednou paní vdovou, po rodu Strakovou, pikhart z Brandejsa oddýval. A v městě Třebochovicích pana Jana Rudolfa Trčky purkrabě, predikant, který před tím na faře boruhrádovské panu Mušinkarovi náležitě zůstával a nyní jako voják sem a tam chodíce potají se potřebovati dá, dítě své pokřtíti dal.“*[50]

Ještě v roce 1654 byl nekatolík Malina z obce Praskačky, ležící jihozápadně od Hradce Králové tajně oddán s Ludmilou predikantem Nicasiem.[51] Je pravděpodobné, že alespoň do roku 1664, kdy bylo založeno hradecké biskupství, se podobných případů vyskytovalo v kraji více. Z právního hlediska byli tajní protestanti členy římskokatolické církve. Byli tak nuceni podrobit se římskokatolickému církevnímu právu. Byli sezdáváni katolickými duchovními a v momentě křtu zanášeni do římskokatolických farních matrik. Odmítání těchto služeb katolickému faráři znamenalo jasný přestupek, utvrzení v podezření z kacířství a odtud důvod k patřičnému potrestání, ba dokonce exkomunikaci z církve.[52] Přitom tajní nekatolíci nebyli exkomunikováni pouze z farnosti, nýbrž také z důležitých oblastí života sociálního společenství, jak uvidíme později. Antonín Podlaha zmínil také v jedné své stati množství sňatků uzavřených v letech 1700-1701 v okolí Prahy mezi osobami podezřelými z jinověrství, které obhospodařovaly pražské vinice.[53] Pražská konzistoř tak byla v roce 1701 nucená vydat nařízení, že snoubencům nebude povoleno uzavření sňatku, pokud oba předtím před knězem neučiní vyznání víry tak, jak to ukládal tridentský koncil. Jelikož však kacířství a především zakázané knihy

[49] Dne 13. prosince 1621 byl vydán dekret Ferdinanda II. o vypovězení nekatolických kněží z Čech a zákazu přijímání pod obojí.

[50] Jaroslav ŠŮLA, Venkovský lid východního Hradecka v letech 1590-1680, in: *Acta Musei reginae-hradecensis. série B*, 1971 XIII, s. 128. List je uložen v NA Praha, fond SM-R 109/15/25.

[51] Páter Matěj Brendl zaznamenal tuto informaci dodatečně, v souvislosti s popisem náboženské situace v obci Praskačky až v roce 1674 do záznamu z konsistoriálních protokolů královéhradeckého biskupství. A. A. Neumann, *Prostonárodní náboženské hnutí*, s. 56.

[52] Ještě v roce 1638 žádalo královské místodržící hejtmanský úřad ve Slatině a Svinarech o zaslání podrobných informací týkajících se nelegálních sňatků hradeckých nekatolíků a stanovilo, že provinilci mají být bez milosti uvězněni. J. ŠŮLA, Venkovský lid, s. 136.

[53] Antonín PODLAHA, Z dějin zápasu katolického náboženství s jinověrstvím v Čechách z let 1700-1756“ in: *Sborník historického kroužku*, 1898, s. 26.

v prostředí pražských vinic dále přetrvávalo, nechal pražský arcibiskup v roce 1702 konat ve vinicích čtyři procesí pod patronací bratrstva sv. Isidora.

Provedení sňatku katolickým klérem bylo tajnými protestanty vnímáno jako součást jejich nuceného babylónského zajetí a proto mnohdy nepřesahovalo nucený rámec církevního aktu. Velmi ojedinělé, ale zajímavé doklady poukazují na možnost existence dublovaného ceremoniálu vykonaného dodatečně v jakémsi širším domácím kruhu, laiky, ať už váženými sousedy, dalo by se říct neoficiálními „staršími" či potulnými emisary a kazateli. V kronice čermenského písmáka Františka Duška (1799-1869) se například dočítáme záznam o jedné vzdálené vzpomínce: „*To ale říkali starci mým předkům, že ten bývalý duchovní pastýř evangelický v Čermné byl živ jako ostatní lidé v obci a že pracoval, ruční práce dělal jako ostatní občané. Když ale nějaké církevní služebnosti se jemu natrefily, takže nechal práce ruční, umyl sobě tvář i ruce vodou a vykonal buď křest nebo oddavky, neb pohřeb, nebo coby se kolik trefilo, a když to vykonal, šel opět ke své ruční práci.*"[54] Vzpomínka bohužel není přesněji datována vztahuje se k době předtoleranční, ovšem pravděpodobně nikoli bezprostředně po Bílé Hoře. V prvních letech násilné rekatolizace lze jen stěží předpokládat existenci tajného duchovního pastýře v obci.

Předchozí svědectví představuje však pouze výjimku. Evangelíci v 18. století již prakticky neměli k dispozici ordinované kazatele. Museli se smířit s křty a oddavky od katolického kléru. To jim ovšem nijak nezabraňovalo k držení vlastní tradice v rámci domácích festivit. Oslavy v kruhu podobně smýšlejících sousedů nepostrádaly slavnostní náboženský duch, svým způsobem suplovaly chybějící liturgický akt. Takové rodinné oslavy, přispívaly k posilování náboženské identity evangelíků. Jak moc velký byl rozdíl v přístupu nekatolíků k těmto významným životním rituálům? Na otázku, jak takové „tajné oddavky" či křtiny mohly vypadat není zcela snadné odpovědět. Víme například, že nekatolíci se při křtu bránili pomazání olejem a modlitbám k Panně Marii Bolestné.[55] V první řadě se jako zřejmé jeví fakt, že se východočeští nekatolíci snažili ženit a oddávat mezi sebou. „*V roku 1726, totiž v mém 33. roku, byl jsem od mých rodičů pobízený, abych do stavu manželského vstoupil [...] a to se taky tak stalo, že se mě natrefila jedna dcera taky probuzených rodičů, totiž Anna Břenová, kteří z oněch starých Českých bratří pocházeli a v tom oumyslu s ní byli, že jí nechtějí jinému za manželku dát než takovému, který by taky známost o Spasiteli měl.*"[56]

Pro udržení náboženské tradice bylo pochopitelně zásadní vybírat si k sobě stejně smýšlejícího druha či družku. Jakkoli nebylo ojedinělé, že manželství

[54]E. MELMUKOVÁ, *Patent zvaný*, s. 76.
[55]M. HOLÝ – J. MIKULEC (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti*, s. 79.
[56]Z životopisu Tomáše Krejčího, narozeného v roce 1693 v Lubné na litomyšlském panství. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 376.

byla nábožensky rozdělená,[57] vůle předávat svou víru skrze konfesijně souznějící manželství byla velmi důležitá. Přičemž mezi evangelíky existovalo povědomí, jací sousedé jsou jim konfesijně nakloněni. I když lze předpokládat, že v otázce výběru druha hrály i u nekatolických věřících významnou roli majetkové poměry, rodiče stavěli toto kriterium na stejné místo jako upřímnost víry budoucího zetě či snachy. Zejména v rodinách potomků staré Jednoty bratrské byl kladen důraz na posmrtné spasení, jehož bylo možno dosáhnout právě jen oproštěním se od všech pozemských statků.[58] Stejný princip konfesijních příbuzenských pout fungoval i v případech křtů. Dle svědectví českého kazatele Vaňka, působícího nejprve Hennersdorfu a poté v Herrnhutu, žádali exulanti při křtech systematicky o kmotrovství pouze své obrácené spolubratry.[59] Lze předpokládat, že také tajní nekatolíci v Čechách se snažili, aby se kmotry či kmotrami jejich narozených dětí stávali stejně či alespoň podobně nábožensky smýšlející příbuzní. Ti měli zaručit, že v případě předčasného skonání rodičů, bude jejich potomek vychováván ve víře svých předků. Edita Štěříková přitom poukázala, že emigranti z Čech a z Moravy měli při svých křtech zvláštní přání-zásadně při nich odmítali magická zaříkávání a jakýkoli exorcismus. Placení za křest či oddavky považovali za svatokupectví – což byla představa, kterou si přinesli z Čech. Jsou známy případy stížností katolického kléru na neplacení štolových poplatků od osob podezřelých z kacířství za jeho úkony při ohláškách, sňatcích, křtech, úvodech a pohřbech.[60]

Jak vypadala taková svatba v nekatolickém prostředí, po té, co byl sňatek mezi vhodnými partnery smluven? Opět lze uvažovat pouze pomocí analogie s předbělohorskou tradicí a přenesenou praxí v exulantských koloniích. Bratrské pojetí manželství bylo z morálně teologického hlediska dosti asketické. Evangelíci do značné míry popírali svátostný charakter manželství.[61] Sňatky předbělohorských bratří se odehrávaly v duchu odmítání slastí pozemského světa. Je veskrze legitimní

[57]Rozdíl ve smýšlení manželů byl někdy tak zásadní, že mohl vést až k rozdělení svazku a odloučení. Jan Liška z Ostružného v čáslavském kraji opustil v roce 1751 vlast bez rodiny, neboť jeho manželka jeho přesvědčení nesdílela a mezi manžely došlo k prudké rozepři: *„Spasitel proměnil mé srdce a já jsem se stal o mé spasení pečlivý. Když jsem to mé manželce vyjevil, tedy ona mě v tom odporna byla a všechny přátele proti mně popudila, kteříž mě mocí přinutili, abych k vrchnosti šel, tedy jsem takovou ouzkost v srdci vystál.“* E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 601.

[58]Více viz. Martin NODL, Manželství v rané Jednotě bratrské, in: V. URBÁNEK – L. ŘEZNÍKOVÁ: *Mezi Baltem a Uhrami, Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Praha 2008, s. 131-147.

[59]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, Zbožnost exulantů z Čech a Moravy v 18. století v německých zemích, in: O. MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských*, s. 300.

[60]Skutečné i domnělé přesahování výše štoly přitom pochopitelně vadila i katolíkům a vedla k napětí ve farnostech. V otázkách štoly se v 18. století proto stále výrazněji angažovala zemská státní moc. Více srov. Pavel HIML, Neosvícení a neposlušní. Regulace náboženské praxe a reakce na ni v Čechách ve druhé polovině 18. století, in: *Dějiny – Teorie – Kritika*, 7, 2010, s. 177.

[61]Martin NODL, Manželství v rané Jednotě bratrské, s. 134. Autor ve svém článku objasňuje tuto poměrně složitou otázku na rozboru textů Petra Chelčického a Jana Rokycany.

domnívat se, že někteří tajní nekatolíci 18. století převzali toto asketické pojetí slavení svatby. Oslava byla zřejmě kolektivním aktem se společnými modlitbami v duchu českobratrské skromnosti a střídmosti. Snad dokonce docházelo i k zopakování manželského slibu před ostatními nekatolickými věřícími v obci. Již arcibiskup Rokycana kritizoval ve svých spisech příliš nevázané veselí při svatbách. V 18. století nacházíme odraz této kritiky ve svědectvích z prostředí českých emigrantů.[62] Například v Gebhardsdorfu i v Gerlachsheimu se Češi bránili proti povinnosti spotřebovat při křtech a svatbách z vrchnostenského regálu určitou dávku piva.[63] Zdůrazňovali, že nadbytečný odběr piva je proti jejich smýšlení, ale mnoho nepořídili.

Dalším způsobem, jak stvrzovat svou konfesijní identitu v souvislosti s prožíváním životních mezníků křesťana bylo pro evangelíky časté odmítání biřmování. Svátost biřmování byla nekatolíky zamítána z několika důvodů. Tento církevní akt považovali za další katolický přídavek, o kterém se nepíše v Bibli, zavrhovali klečení před oltářem a zpívání před biskupem. Ten byl navíc v jejich očích ztělesněním obávané katolické církevní hierarchie a dle jejich představ nebylo třeba žádného prostředníka mezi Bohem a věřícím. Ve výslechových protokolech nacházíme doklady o odmítání biřmování nekatolických poddaných. Například Fridrich Ševela z Celné u Čenkovic se ve svém protokolu z 3. července 1736 doznal, že pašoval zakázané knihy, že byl dvakráte v Sasku a zúčastnil se tajně kázání v Herrnhutu. V protokolu se také doznal, že není biřmován.[64] Interpretace výpovědních protokolů se však opět jeví jako problematická. Ševela před knězem z Gyeserbergu (Celná) ponaučeně a tudíž vyhýbavě dodal, že biřmování skutečně nepřijal, prý je ovšem uznává za správné. Slíbil knězi, že je při první příležitosti vykoná. Otevřeně a již bez bázně naopak ve svém životopise zavzpomínal Pavel Klaňka z Černilova na události během jezuitské misie na smiřickém panství v roce 1729: „*V ten čas byli lidé také [od jezuitů] nuceni, aby se dali biřmovat. Někteří z toho přišli až o rozum, protože, kdo se nechtěl podřídit, nedostal potvrzení o velikonoční zpovědi, i když u ní byl. K biřmování se muselo jít až deset mil do Hradce k biskupovi a sice pokaždé o svatodušních svátcích. Proto jsme se v roce 1729 rozhodli, že v počtu dvanácti lidí odejdeme.*“[65] Zostřená protikatolická opatření karolinské reformace i zlepšující se situace farní správy vedla na sklonku dvacátých let k opětovnému nárůstu systema-

[62]Berlínský evangelický kazatel Johann Gotlieb Elsner například na sklonku 50. let 18. století chválil svůj český sbor: „*Zbožnost a uctivé ticho v neděli i při svatbách , křtech a jiných slavnostech, kdy ostatní takzvaní křesťané, žel, mají skony k nevázanosti, se Češi chovají příkladně. Zpívají křesťanské písně, modlí se a vedou mezi sebou [biblicky] poučné rozhovory. Nemarní čas hloupostmi a klábosením*“. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Zbožnost exulantů*, s. 301.

[63]Tamtéž, s. 300.

[64]SOkA HK, fond Biskupská konzistoř, K,42, inv. č. 1444, německý protokol Fridericha Ševely.

[65]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 364

tičtějšího pronásledování a disciplinování nekatolických osob ve východních Čechách. Jakkoli nebylo nucení k biřmování jediným důvodem k odchodu, jistě bylo vnímáno jako součást obnoveného tíživého církevního nátlaku.

Ani po vydání Tolerančního patentu ovšem nebylo mnoho nekatolíků ohledně zajištění církevních obřadů, uspokojeno. Jen obce nad sto rodin měly možnost zřídit si svůj vlastní sbor a zažádat o svého vlastního nekatolického faráře, buď augšpurského či helvetského vyznání.[66] Výběr vhodného kandidáta a jeho materiálové zajištění se ovšem velmi prodlužovalo a oddalovalo tak mnohdy jeho příchod do sboru. Dalším zdrojem nespokojenosti byly opět církevní poplatky, které bylo nutno nadále platit jak u katolického kněze, tak u protestantského duchovního.[67] Není proto divu, že si v nouzi a rozčarování nad nedořešenou situací chtěli někteří nekatolíci raději křtít své děti sami. Tak alespoň ve své zprávě uvedl biskup Leopold Hay při popisu stavu ve skutečském vikariátu v roce 1782. „*Elsnerovský katechismus, dle něhož se tito lidé úplně spravují, zavrhuje veškeré lidské přídavky a obřady při náboženských jednáních a proto mají v ošklivosti také při křtu veškeré, u slezských evangelíků obvyklé exorcismy a motlitby. Pokud já jsem od nich zvěděl, chtějí raději sami své dítky křtíti, nežli dáti je od kněze mimo obvyklou českou formuli „ já tebe křtím“ kříti a mimo otčenáš a symbol apostolorum dáti si něco jiného předříkávati.*“[68]

O odporu vůči nepotřebným přídavkům, modlitbám či ornátům při křtech jsme již hovořili. V tomto ohledu tedy Hayovo svědectví potvrzuje praktika emigrantů v průběhu století. Částečně také potvrzuje naši hypotézu, že pojetí přechodových rituálů u českých nekatolíků, byť prošlo jistě nezanedbatelným vlivem barokní katolické zbožnosti, si udržela jistá specifika a identifikační hodnotu. Udivit naopak může zmínka o „modloslužebných“ zvycích slezských evangelíků. Možným vysvětlením zde zřejmě bude skutečnost, že ve slezských protestantských sborech, zejména na Těšínsku převládala luterská liturgická tradice, v níž se připouštělo používání svící, křížů, obrazů i kněžských rouch, připomínající katolicismus.

Příliš nepřekvapí, že také věřící hornolanguedockých sborů cítili potřebu posilovat svou identitu skrz konání tajných sňatků a křtů. Ještě bezprostředně před vydáním ediktu nantského začala francouzská královská legislativa řešit problém úzkého propojení náboženské a civilní sféry v životě protestantů. Dalo se předpokládat, že hugenoti budou odmítat služeb katolických kněží. Jako absurdní lze například hodnotit edikt z června 1685, který kalvinistům pod výhrůžkou pokuty

[66] Z.N. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 32.

[67] Například evangelický kněz Jan Hrdlička, který jako první přišel z Uher a kázal na Moravě, hlavně na Vsetínsku byl již na jaře v roce 1782 od svých nevděčných oveček nařčen z lichvy a hamižnosti, protože se podle legálních ustanovení dožadoval svého platu. E. KOWALSKÁ, Heretici, bludári, s. 139.

[68] V. ŘEZNÍČEK, *Jan Leopolda Haye zpráva,* s. 40.

400 liber důsledně nařizoval řádně křtít své děti, což však vzhledem k probíhajícím dragonádám a odchodům pastorů bylo prakticky nemožné. Mnoho kněží si na útěku s sebou odnesli své farní matriky, případně je schovali na bezpečné místo s nadějí, že se do vlasti opět brzy vrátí.

Královo prohlášení katolictví za jediné platné náboženství mělo za následek rozpad hugenotské komunity na tři různě početné skupiny: prvně šlo o náboženské exulanty, dále o osoby, které se podrobily momentální situaci a začlenily se do struktury katolické církve. Poslední skupinu tvořili zatvrzeli tzv. *opinâtres*, kteří zůstali odhodláni nevzdát se za nic veřejného protestantského kultu. Z obavy z trestů se mnozí nekatoličtí věřící v prvních měsících po vydáních ediktu rozhodli pro uposlechnutí rozkazů a nechali se dodatečně zapsat do katolických matrik. Byla to především duchovní potřeba zajistit svým potomkům svátost uvedení do křesťanského života, která vedla většinu *nouveaux convertis* k podrobení se ustanovenému římskokatolickému církevnímu právu.

Podobně jako v Čechách nalezli nicméně languedočtí protestanti velmi brzy po vydání ediktu z Fontainebleau odvahu vymanit se z babylónského zajetí. V nepravidelném rytmu odvážných návratů emigrovaných kazatelů opět lokálně docházelo k obnovení protestantských křtů a později i svateb. Na podzim 1697 byl například veden zdlouhavý proces proti bezzemkovi Isaacu Brieu z osady Bousquet, nedaleko Castres, který 23. září odmítl pokřtít své dítě katolickým knězem a nechal jej pokřtít tajným predikantem.[69] Vyšetřovaní ukázalo, že Isaac byl zatvrzelý odpadlík a že společně s dalšími nádeníky z okolí podhorského městečka Saint-Amans napomohl útěku potulnému kazateli a jeho pomocníkovi.[70] Ve svém závěrečném doznání se snažil ospravedlnit s tím, že oba muži jej před křtem ujistili o tom, že král vzal zpět své rozhodnutí a znovu nastolil náboženský mír v království a tudíž jsou křty opět povoleny.[71] Za svůj přečin byl Brieu odsouzen k vězení, stejně jako další obviněný, námezdní pacholek David Bataillo. Ten, i přes udání svědků zapřel, že by své dítě nechal pokřtít oním predikantem a pouze doznal, že dítě nedal pokřtít v kostele, protože neměl nezbytné peníze, které jsou nutné při tomto výkonu.[72] Je poměrně logické, že odvahu vzepřít se královským nařízením měli hugenoti spíše v prostředí venkova, na odlehlejších místech, kam bylo pro tajné predikanty bezpečnější docházet. Našli se nicméně také podobné případy z prostředí menších měst a mezi zámožnějšími vrstvami obyvatelstva. V září 1697 byl ku příkladu veden proces

[69] ADH, C 176a - Procès verbal du juge crimminel de Castres contre Isaac Brieu, brassier du Bousquet.

[70] Jednalo se o kazatele, který předsedal tajnému shromáždění v nájemném statku v Las Farges, v okrsku Saint-Amans, jehož jméno však nebylo úřady odhaleno.

[71] „*Ledit Brieu nous a dit que deux hommes sont passé dont un fut vieux et un fut jeune chez lui ;lui ont dit que la paix était faite et qu'ils avaient le droit de baptiser les enfants des NC de sorte que le vieux homme le [son fils] baptisa lui donnant le nom de Jacques*“. Tamtéž.

[72] Tamtéž.

proti Jacquesovi Cabibelq, lékaři – chirurgovi z Mazamet, jenž nechal pokřtít tajným predikantem svou dceru Esther, za což byl i se svou manželkou uvězněn ve vězení v Castres.[73]

O prvních tajných predikantech v Horním Languedoku máme bohužel jen velmi málo informací. Jen nepatrné množství ordinovaných pastorů, kteří po revokaci odešli do exilu se vrátili po nějakém čase zpět. Působili každopádně především v Dolním Languedoku a v oblasti Vivarais a jen ve výjimečných případech docházeli do vzdáleného Horního Languedoku. Většina z nich byla po určité době dopadena a popravena.[74] Na řadu proto přišli laičtí kazatelé, kteří také občas křtili, jejichž utajení bylo stejně zásadní jako u jejich předchůdců. Přičemž věřící skutečně neznali pravdivá jména těchto osob a pokud ano, snažili se je všemožně chránit a kamuflovat jejich totožnost, o čemž nacházíme v pramenech hojné doklady. V roce 1700, kdy se opět aktivizovalo perzekuční snažení intendanta Basvilla byl veden proces s několika bývalými hugenoty z osad z okolí Castres a Albi, kteří spolu žili ve svazku bez církevního požehnání. Tyto osoby totiž pouze uzavřely svatební smlouvu před pověřeným královským úředníkem, odmítly však uznat katolické kněží za své a přijmout od nich svátost manželského svazku.[75] V biskupství v Rieux dosáhla situace dokonce takových dimenzí, že místní biskup, Antoine-François de Bertier (1662-1705) a jeho důvěrník Gaspard, generální vikář ze Saverdun rozhodli společně rázně zakročit. Protestantští snoubenci měli být od sebe násilně odděleni, manželé uvězněni a jejich choti vyhoštěny z kraje a přesídleny do míst s většinovým katolickým osídlením. Myšlenka na toto velmi přísné opatření vzešla od kněze Surville, z vikariátu v městečku Carla, jenž si v dopise svému nadřízenému ze 17. února 1700 postěžoval, že místní hugenoti nutí katolické kněze diecéze, aby je oddali, aniž by se podřídili zvykům, jež jim římská církev předepisuje: „*Ces gens cohabitent avec leurs promises sans que leur mariage ait été célébré à l'église ou nous sollicitent de les marier tout huguenots qu'ils sont, se contentant d'y faire quelques grimaces. Par cette défense [de l'arrestation des maris et de la relégation des femmes], on couperait à tout cela et on arrêterait toutes ces importunités.*“[76] Jak už jsme výše zmínili, kalvinisti podobně jako jiní protestanti neuznávali svátostný charakter sňatku a zavrhovali veškeré katolické přídavky spojené s touto ceremonií, jako například líbání kněžského ornátu a klanění se nejvyšší svátosti oltářní, atd. Neudiví nás proto velmi kritické zhodnocení pátera

[73] ADH, C 176a - Procès verbal du 13 septembre 1697 contre Jacques Cabibelq.

[74] Mezi těmito prvními mučedníky působili například Fulcran Rey, popraven již v roce 1686, Francois Vivent, jež byl dopaden v jedné cévénolské rokli a na místě zabit a v neposlední řadě sám Claude Brousson, jež byl po dopadení v roce 1698 nejprve lámán v kole a poté pověšen.

[75] ADH, C 273- l'Etat des NC de Castres, Alby, „*Il y en a beaucoup qui après avoir passé des contrats de mariage, habitent ensemble sans vouloir reconnaître les curés comme leurs pasteurs, ni se mettre en état de recevoir la bénédiction nuptiale*“, 24. únor 1700.

[76] V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, I. díl, s. 274.

z Carly, jenž přirovnal chování hugenotů při nucené účasti na katolické ceremonii k falešným grimasám. K násilnému přesidlování početných hugenotských párů nakonec z důvodu nedostatku prostředků a vojáků nedošlo, dochoval se jen seznam novokatolíků z biskupství Rieux, jejichž stupeň příbuzenství byl označen katolickou církví jako nezákonný.[77]

Během camisardského povstání se pozornost úřadů soustředila především na pronásledování rebelů a jejich potrestání. Ve fondu intendantury proto převažují dokumenty z Dolního Languedoku.[78] Přesto, že v prvních deseti letech 18. století chybí pro hornolanguedockou oblast prameny dokládající konání tajných svateb protestantů, tato činnost pravděpodobně zcela neustala. Zvýšené nebezpečí ovšem ještě více omezilo frekvenci příchodů tajných predikantů schopných tyto úkony řádně vykonávat na místo katolických kněží. Jak bylo již výše popsáno, po konání první obnovené synody pastorů v cévénolské osadě Montèzes, začala pozvolná věroučná konsolidace *církve pouště* pod vedením Antoina Courta. Kromě stanovení pevné formy věrouky a impulsu po znovuobnovení instituce starších došlo v následujících letech taktéž k oficiální obnově povinnosti křtů a svateb z rukou kalvínských kazatelů.

V období regentství během nezletilosti Ludvíka XV. nastalo jisté umírnění perzekuce hugenotů. Ten podpořil úspěšný rozvoj tajných komunit. Díky prvním ordinovaným kněžím z lausannského semináře mohla na počátku čtyřicátých let 18. století začít postupná konsolidace dřívějších ortodoxních náboženských praktik. Jednou z oblastí diskutovaných mezi spolupracovníky Antoina Courta na pravidelných provinčních a národních synodách se stala právě otázka sňatků a křtů věřících. Court sice obecně hlásal věřícím povinnost loajality vůči králi, byl přesvědčen, že věřící mají plné právo uzavírat sňatky dle svého přesvědčení a tradice. Třetí provinční synoda, konaná 10. srpna 1730 v pohoří Cévennes se usnesla, že do budoucna musí být všechny sňatky hugenotů uzavřeny v *désert*.[79] V opačném případě byli věřící považováni za nehodné být součástí sboru a měli z něj být vypovězeni.

Ve čtyřicátých letech se v Horním Languedoku množí případy tajných shromáždění, na kterých dochází k sňatkům a křtům. Kromě již zmíněného postupného nárůstu ordinovaných kazatelů a hlavně věřících v konsistořích v *désert*, sehrálo svou pozitivní roli jakési celkové uvolnění náboženské situace v celostátním měřítku. Dne 29. října 1744 se v roklině blízko Latularié, na pozemku nájemního statku váženého pána Bourdila, chirurga z města Puylaurens konalo tajné

[77] „Etat des NC du diocèse de Rieux dont plusieurs concubins sont parents en degré prohibé“, Tamtéž, s. 274-277.

[78] Jedná se zejména o popisy tajných shromáždění, na nichž dochází k tajným sňatkům, ale také o velmi zajímavé prameny, certifikáty o oddání v poušti.

[79] E. HUGUES, *Les synodes du Désert,* 1. díl, s. 92-93.

shromáždění na kterém proběhlo kázání i Večeře Páně a bylo oddáno několik osob.[80] Pastor dle svědectví Guillauma Galiniera oddal alespoň čtyři páry z Puylarens a další páry z ostatních diecézí. Jeden z novomanželských párů z Puylaurens se již před rokem nechal oddat před katolickým knězem v diecési v Rieux, ale jelikož si snoubenci přáli svazek posvětit před pastorem, zúčastnili se uvedeného shromáždění. K oddání párů došlo podle svědectví v závěru schůzky, po předchozím několikahodinovém kázání a podání večeře Páně. Když pastor, jehož jméno zůstává v dokumentaci neuvedeno[81] udělil novomanželům požehnání, došlo ještě k ohláškám blížících se svazků. Jeden ze svědků dále uvedl, že aby na sebe novomanželské páry nepřilákaly pozornost, rozešli se zvlášť do svých domů muži a do jiných jejich novopečené manželky.

Schůzky konané v těžko dostupných roklích a lesích umožnily poměrně bezpečný průběh nejen několikahodinovým kázáním ale i hromadným sňatkům. Volba skupinových ceremonií měla přitom hned několik důvodů. Zatímco počet věřících, kteří toužili uzavřít manželství v *désert* značně vzrůstal, počet ordinovaných pastorů zůstával stále ještě nedostačující. Věřící navíc cítili potřebu stvrdit své svazky před ostatními členy obce. Stejně jako úmrtí byl vstup do manželství zásadní moment v životě křesťana, ať již jednotlivce nebo v rámci skupiny. Jednotliví novomanželé pochopitelně vstupovali do svazku před Bohem sami za sebe a za své osobní rozhodnutí nesli vlastní zodpovědnost. Konali tak nicméně v přítomnosti svých přátel a známých a především za spoluúčasti dalších snoubenců. Mladé páry si tak navzájem dodávaly odvahu. Zdá se, že v neposlední řadě zajišťoval velký počet sňatků v rámci jedné schůzky paradoxně jakousi anonymitu. Místní církevní a světské autority mnohdy nebyly schopny odhalit konkrétní totožnost jednotlivých párů. Jednotlivá svědectví si záměrně protiřečila.

O samotném průběhu ceremonie svědkové mnoho neříkají. Vše probíhalo pravděpodobně dle původní tradice, což také potvrzují znění jednotlivých synod. Svatby v *désert* neměly svátostní charakter, musel je ovšem konat ordinovaný kněz. Manželské požehnání muselo být vyřčeno nejen před svědky, ale také alespoň před jedním členem konzistoře.[82] Ze zpráv a stížností katolického kléru víme, že kalvínští snoubenci vyžadovali pouze požehnání s vkládáním rukou nikoli latinskou eucharistickou bohoslužbu. Modlitba a požehnání tvořily zřejmě hlavní součástí také ceremonie v *désert*. Jelikož se ovšem drtivá většina svateb konala v rámci tajných shromáždění, na kterých docházelo k vysluhování večeře Páně, eucharis-

[80] ADH, C 211- Assemblée de réligionaires dans le Vallon enfoncé de Latularié.

[81] Jednalo se s největší pravděpodobností o pastora Michela Viala či jeho kolegu Jean-Baptista Loire, kteří v té době zaopatřovali věřící Horního Languedoku.

[82] To bylo určeno synodou Dolního Languedoku roku 1749. Podle synody konané roku 1747 v Basses Cévennes a roku 1749 v Poitou měla konzistoř zároveň vydávat certifikát o sňatku. Yves KRUMENACKER, L'élaboration d'un modele protestants : les synodes du désert, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 42-1, 1995, s. 61.

tická bohoslužba se tak jaksi nepřímo stala součástí tajných svateb.

Také shromáždění, jež se konalo kolem osmé hodiny ranní 25. října 1744 „*dans un paturage du vallon vulgairement appelé Le dome du Ber*“ na okraji lesa v Montredon Labessonié zajistilo bezpečné zázemí pro konání několika sňatků hugenotů z širokého okolí Castres, Lacrouzette a Roquecourbe.[83] Shromáždění trvalo celý den až do čtvrté hodiny odpolední. Dle svědků, došlo k oddavkám pod širým nebem na pastvině patřící statkářce, Pierette Guiraud. Velmi početné schůzcepředsedal pastor Viala.[84] Mezi věřícími byl dokonce přítomen sieur Aussenac, zástupce městského soudce z Montredon. Byl to právě on, kdo po modlitbách nahlas před přítomnými přečetl ohlášky dalších sňatků. Svědek Jacques Barthe jich napočítal čtyřicet dva!

Podzim 1744 byl skutečně velmi bohatým co do počtu tajně uzavřených manželství v Horním Languedoku. Na schůzce konané v neděli 11. října 1744 na návrší vesnice Saint-Amans de Valtoret, v okolí Mazamet se údajně sešlo 8000 věřících. Kněz Viala zde po pětihodinovém shromáždění oddal šestnáct párů. Veřejně před svědky zde bylo údajně ohlášeno dalších šedesát svazků. Tento ohromný nárůst nelegálních manželství dosáhl takové míry, že soudní autority od těch nejnižších až po ty nejvyšší svým způsobem rezignovaly na tvrdší tresty a pronásledování. Ve většině případů se při rozsudku omezily na udělení hromadné pokuty usvědčené osadě, která se účastnila tajného shromáždění. Situace skutečně začala přerůstat únosnou míru, takto vysoké počty svazků totiž ukazovaly, že hugenoti již prakticky vůbec neuzavírali sňatky před katolickými faráři. Bylo nutné zasáhnout. Například jeden z katolický konzulů z města Castres, Pierre Fabres, žádal intendanta v dopise z 31. srpna 1755 o vydání účelnějších nařízení proti nelegálním sňatkům.[85] Úřady zdá se na nějakou dobu skutečně sáhly k exemplárním potrestáním, jak lze například usuzovat z případu katoličky Anne Marianne Gros z podhorského městečka Lacaune, která přestoupila ke kalvínství poté, co se v désert 31. června 1747 provdala za protestanta Pierra Galibera z Pioch.[86] Před svým sňatkem byla dívka údajně řádnou katoličkou, pravidelně docházela do kostela, o velikonocích vždy přijímala svátost eucharistie a ctila i ostatní svátosti. Po sňatku s hugenotem Galiberem nebyla již více viděna v kostele. Během tajného shromáždění novokonvertitů, které se konalo v Gijonet na němž došlo ke svatbě, prý prohlásila: „*elle*

[83] ADH, C 211- Assemblée des nouveaux convertis du vallon du Ber.

[84] Podle některých nejpíš přehnaných svědectví 4000 osob. Avšak není pochyb, že shromáždění bylo vskutku velmi početné, o čemž svědčí mimo jiné i fakt, že na pastvině bylo na tři sta koní uvázaných ke stromům na okraji lesa.

[85] ADH, C 251- Lettre du consul Pierre Fabres a l'intendnat *„...il est mon devoir de ne point vous laisser ignorer que les officiers municipaux de Castres négligent depuis longtemps les mariages au désert..“*

[86] ADH, C 225 - Jugement condamnant au banissement Marianne Cros, du lieu de La Caune pour crime d'apostasie, 27 avril 1748.

est tres faché de ne l' [la Religion Prétendue Réformée] avoir pas plutot pratiquée.“ Byly to údajně především dvě ženy z Lacaune, Jeanne Galiber, snoubencova matka a Madelaine Coulone, které stály za jejím odpadlictvím, neboť „*ont fortementt contribué a pervertir la dite Cros.*“[87] Několik duchovních, včetně jednoho bratra kapucína se snažilo dívku přesvědčit k návratu do lůna katolické církve, čemuž dvě jmenované ženy opět zabránily. Dívka v zimě 1747 na několik týdnů zmizela z vesnice, aby se vyhnula nátlaku místních kněží a ukrývala se v okolních lesích. Nakonec však byla chycena a souzena v Castres. Rozsudkem z 27. dubna 1748 byla obžalovaná Gros odsouzena k pokutě, jež byla stanovena podle jejího zkonfiskovaného majetku na 459 liber a především k doživotnímu vyhoštění z království. Před vyhnanstvím se konalo exemplární veřejné pokání před kostelem Notre-Dame de la Platé v Castres.[88]

Podobné exemplární tresty zastrašily nemálo věřících. Zdá se, že po nějakou dobu mnoho hugenotů uzavíralo sňatky či křtilo své děti v katolické církvi, o čemž svědčí pravidelně se opakující články provinčních a národních synod *církve pouště*, stále dokola nebádajících věřící, aby nežili v přetvářce a stvrzovali svou víru v *désert*. Odmítnutí katolického sňatku či křtu zůstávalo pro věřící nadále velmi riskantní. Manželství vykonané pastorem v désert byla navíc považována za nelegitimní, a děti, jež vzešly z těchto svazků, nemohly po svých rodičích dědit. Od poloviny století proto nastalo období, v němž se bude usilovně řešit otázka právního uznání těchto nelegálních svazků.

6.3. Problematika dědického práva a osvícenský občanský diskurz

Jak už bylo výše naznačeno, problematika sňatků kalvinistů se dotýkala nejen církevních, ale také světských orgánů, které na jedné straně nemohly daný stav přihlížet, na druhé straně byly ovšem svázány existující legislativou.[89] Děti narozené ze svazků vykonaných od pastorů v désert totiž nebyly legálně uznávány a měla jim

[87] Tamtéž.

[88] „*Marianne Gros fût condamnée à faire amende honorable, nuë en chemise, la corde au cou avec un écriteau devant et derrière où sera écrite le mot APOSTATE, tenant en ses mains une torche de cire ardente, conduite par l'exécuteur de la haute justice au devant de l'Eglise cathédrale de Castres, à genoux, elle déclarera à haute et intelligible voix que méchamment elle a abandonné la Religion Catholique Apostolique Romaine pour embarrasser les erreurs calviniennes, qu'elle en demande pardon à Dieu, au Roy et à la Justice; ce fait ordonnons qu'elle sera bannie à perpétuité hors du Royaume*“. ADT, C 202- Jugement contre Marianne Gros.

[89] Problematikou tajných církevních úkonů v désert a jejich rolí v procesu obnovené náboženské tolerance se zabývá velké množství literatury. Tradičně například Émile-Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français*, Paris 1942. Nověji zejména Hubert BOST, Vers la tolérance ou vers l'Edit (1750-1787), in: H. BOST, *Ces messieurs de la R.P.R. histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris 2001, s. 365-376.

být odepřena veškerá základní civilní práva, především práva majetková.[90] Křty v poušti byly od roku 1685 trestány pokutou 500 liber.

Kalvinisti byli přesvědčeni, že k tomu, aby nabyli svých dědických práv, stačí civilní matrika neboli potvrzení jejich sňatku před notářem. Katoličtí kněží a jejich nadřízení ovšem ostře odmítali, aby byly odpadlíkům umožněny podobné ústupky. Podle nich, svatební smlouva uzavřená před notářem nabývala veškerého právního účinku až po té, co si manželé vyměnili svůj manželský slib před zákonným knězem. V případě, že se odpadlíci rozhodli vzít se před pastorem, jejich svazek byl považován za neplatný, což anulovalo veškeré civilní následky předchozího notářského aktu. Protestanti se bránili sňatkům v římské církvi, neboť katoličtí kněží od nich velmi často vyžadovali řádnou přípravu a nutili je například k pravidelné účasti na mši během šesti měsíců před uzavřením svazku, nezřídka i k opětovnému prohlášení víry. Dochovaly se však také případy velmi tolerantních katolických kněží, kteří protestanty tajně oddávali a jejich stav před úřady zatajovali.[91]

Udání tajných svateb uzavřených v désert každopádně stále více zahlcovaly soudy a stávaly se pro úředníky časově náročnou řeholí. Zároveň se začala ozývat ostrá kritika na pravidelných shromážděních katolického duchovenstva. Preláti před králem opakovaně předkládali udání a stížnosti z jednotlivých diecézí a dovolávali se nových opatření. Zde je na místě podotknout, že languedočtí intendanti zastávali vůči tajným křtům a sňatkům mnohem umírněnější postoj nežli duchovní. Světská moc se ovšem musela podvolit. Intendant Jean le Nain, baron d'Asfeld (1743-1750) se proto rozhodl zpřísnit tresty nejen proti samotným věřícím, ale také proti jejich komplicům.

Na sklonku roku 1745 bylo z jeho popudu rozhodnuto, že proběhne ve všech diecézích provincie šetření, které bude zaměřeno na podezřelé notáře.[92] Závěry úředníků intendantury překonaly veškerá očekávání. V hlavních centrech Horním Languedoku bylo odhaleno velké množství notářů, kteří přes úřední zákaz vědomě vydávali certifikáty o uzavření sňatku i osobám, o kterých věděli, že svůj svazek nestvrdí před katolickým knězem, ale v přítomnosti pastora. Některá data z výčtu usvědčených notářů, mohou přitom na první pohled překvapit. Zachovaný seznam uvádí například jen jediného usvědčeného notáře z Castres. V tomto městě a jeho širokém okolí přitom žila početná protestantské populace. Zároveň nemalý počet místních soudních úředníků pocházel původně z kalvínských rodů a jejich konverze ke katolictví byla motivována především snahou udržet si své postavení. Oba tyto

[90] S. MOURS, *Le protestantisme en France du XVIIIe sciècle*, s. 23-36.

[91] Například kněz ze Saint-André de Clerguemont v Cévennách, který byl ovšem roku 1732 odhalen. Na poslední chvíli se mu před zatčením podařilo utéct do Švýcarska. Tamtéž, s. 28.

[92] ADH, C 239 - Enquête sur les contrats de mariage des NC dressés par les notaires supçonnés d'y insérer la clause que les contractants ne s'épouseront pas en face de l'église catholique mais au désert, 15-30 janvier 1746.

fakty by tedy podporovaly domněnku o větším počtu místních provinilých notářů. Stejně tak překvapuje jediný usvědčený úředník z města Lavaur, kde přitom působilo také mnoho notářů, jež tajně sympatizovali s protestanty. V kontrastu těchto dvou příkladů stojí se stejným počtem jednoho usvědčeného notáře řada malých, demograficky mnohem slabších městeček v hornatém kraji pohoří Lacaune a Montagne Noire: Ferrière, Arifat, Monteryoul, Saint-Amans de Valtoret, Viane, Briatexte, Ambres, Augmontel, Castelnau de Brassac, Boissezon, Roquecourbe a dva notáři ve městečku Lacaune.

Zdá se, že riziko ve velkých městech bylo příliš velké. Naopak v odlehlých hugenotských hornolanguedockých městečkách a vesnicích bylo mnohem snazší vyhnout se kontrole vyšších instancí. Místní notáři navíc věřícím byli i fyzicky blíže a nezřídka se sami účastnili tajných shromáždění. Jejich konfesijní solidarita je vedla k právní komplicitě, což hrálo významnou roli v životě místních věřících. Naopak až na jediného úředníka se více notářů ani v Castres či v Lavaur netroufalo svou konfesijní přináležitost demonstrovat a riskovat své postavení a úřad. V těchto městech přitom hrozilo velké nebezpečí také proto, že byla sídelními městy diecézí a tedy vystavena očím bdících biskupů. Mnohem hůře se interpretuje odhalení osmnácti spikleneckých notářů ve městě Albi, sídle reakčního arcibiskupa Armanda-Pierra de la Croix de Castries (1719-1747), od roku 1733 mimo jiné zaníceného člena řádu Ducha svatého. Populace albigenské arcidiecéze přitom sčítala mnohem menší počet tajných hugenotů než v případě Castres či Lavaur. Na druhé straně, konzulové města Albi tvořili velmi mocný a po toulouských *capitouls* druhý největší sbor soudních úředníků v kraji. Ne všichni členové právního kolegia přitom museli být bezúhonní, problém hugenotských sňatků vnímali zcela v laickém duchu, nezřídka jako velmi lukrativní záležitost. Je tedy pravděpodobné, že se na albigenské katolické notáře obraceli majetnější hugenoti z diecéze i ze vzdálenějšího Rouergue. Na závěr je třeba dodat, že bezúhonní nebyli ani nekatoličtí notáři v jiných lokalitách. Poplatky za jimi provedené úřední výkony i případné přilepšení za jejich mlčenlivost byly pro ně jistě velkým lákadlem i s vědomím výše možných pokut.

Celá kauza vyšetřování skončila vynucenou přísahou od všech usvědčených notářů. Ti museli slíbit, že do budoucna budou do svatebních smluv vpisovat podmínku, že svazek hugenotů nabude platnosti pouze bude-li stvrzen před katolickým knězem. Situace se však uklidnila jen na chvíli, sňatků neubývalo a dále tu byl neřešený problém nelegálních potomků. V noci z 25. března 1748 se v okolí měst Calmont a Saverdun konalo tajné shromáždění protestantů, jehož se údajně účastnilo 800 osob.[93] Schůzka začala za tmy, kolem deváté hodiny večerní za svitu několika pochodní a ohňů blízko vesnice Mazères. Kázání vedl pastor Corteiz, jenž kromě kázání ohlásil velké množství sňatků a také křtů. Zúčastnění byli odsouzeni

[93] ADH, C 225- l'Assemblé des réligionaires a Mazères-les Vives-Peyroutel.

k pokutě 500 liber pro královskou pokladnu a navrch ještě k částce 298 liber nákladů za soudní přelíčení.[94] Jelikož bylo prakticky nemožné dopátrat se identity všech osmi seti věřících, rozsudek byl jako ve většině případů uvalen hromadně na celý sbor. Záleželo pravděpodobně na starších, jakým způsobem rozdělí mezi věřící pokrytí trestu.

K velmi vysoké pokutě byl 24. října 1750 odsouzen také David Loup z Réalmontu, který odmítl pokřtít svou dceru v katolickém kostele a nechal ji pokřtít pastorem.[95] Rozsudek k pokutě 500 liber byl v jeho případě, jakožto jednotlivce, skutečně velmi tvrdý. Každoroční shromáždění katolického kléru však hovořila neúprosně a dožadovala se exemplárních potrestání. Na to zareagoval nově jmenovaný intendant, ambiciózní Jean Emmanuel Guignard de Saint-Priest (1751-1785) zahájením násilné kampaně po celém Languedoku. Languedočtí reformovaní byli nuceni nechat znovu překřtít své potomky před katolickou církví.[96] Z intendantova nařízení, připadl na každou podezřelou rodinu jeden z jezdců kavalérie, který měl v rodině pobývat tak dlouho, dokud rodiče neodvedli dítě ke katolickému křtu. Celá vojenská kampaň, která připomínala dragonády z konce předchozího století rozsévala po několik měsíců v kraji hrůzu. Počet nekatolicky pokřtěných dětí byl skutečně vysoký. Jen za rok 1751 udávají prameny pro Horní Languedok následující čísla:[97] 32 v Pyulaurens, 47 v Castres[98], 166 v Mazamet, 47 v Saint-Amans de Valtoret, 22 v Saint-Baudille, 13 v Calmont, 41 v Auxillon, 47 v Labastide Saint-Amans, 3 v Anglès, 58 v Roquecourbe, 10 v Lacrouzette, 3 v Réalmont, 54 v Montredon, 120 ve Vabre,[99] 62 ve Ferrières, 44 v Castelnau de Brassac, 13 v Sénégats, 57 v Lacaze, 110 ve Viane, 55 v Burlats, 46 v Espérausse, 28 v Gijounet, 62 v Lacaune. Uvedená čísla hovoří sama za sebe. Zajímavý je opět vysoký počet rodin v městečkách a vesnicích ležících v odlehlých, podhorských částech kraje, a to zejména v pohoří Lacaune. Přímo v městečku Lacaune, s populací řádově o

[94] Pro jistou rámcovou představu. V roce 1771 byl denní plat čeledína či nádeníka 3 sol, tedy 0,15 tourských liber, v roce 1758 stál jeden pár dřeváků 4 sol a libra cukru 1 tourskou libru.

[95] ADH, C 239 - Jugement contre ledit David Loup.

[96] V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, s. 260.

[97] Enfants qui n'avaient pas été portés a l'église pour y etre rebaptisés" ADH, C 242, C 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249).

[98] V seznamu jmen je nejzajímavější případ nekatolíka původem z Toulouse, Samuela Vaisse, který jelikož si netroufl pokřtít své dítě v tomto katolickém centru protireformace, odešel do Castres, odkud pocházela jeho manželka, Ferrand. Nechal své dítě pokřtít pastorem, ale byl odhalen, načež se několik dní skrýval v okolí. Po jeho dopadení byl několik týdnů vězněn na hradě Ferrière a musel nechat znovu pokřtít své dítě knězem. ADH, C 242- Poursuite contre Samuel Vaisse de Toulouse.

[99] Těchto 120 dětí se narodilo celkem v 68 rodinách, což pravděpodobně představovalo téměř celou populaci tohoto podhorského městečka. Uvedený počet u této obce byl mimochodem doplněn výřečnou připomínkou: „ *Ils s'obstiennent dans leurs erreurs à quoi ils sont portés par des ministres, qui sont plus fréquement dans cette communauté que partout ailleurs, parcequ'ils y trouvent des asiles assurés où ils convoquent impunémment des assemblées sans que les offciers municipaux en donnent avis aux officiers de justice".* ADH, C 244-Vabre.

několik tisíc nižší než Castres přesto zaznamenáme vyšší počet postižených zatvrzelých rodin, a to o celých 32 %.

Při podrobnějším prostudování seznamu rodin z Lacaune konstatujeme, že není neobvyklé, že v jedné rodině byly dvě až tři děti, jejichž křest v *désert* měl být rehabilitován v katolické církvi. V dochovaných výpovědích, které někdy doprovázejí seznamy dětí se rodiče běžně vymlouvají, že kvůli cestě za vzdáleným kmotrem oddálili křest před katolickým knězem. Mnoho tajných protestantů z Lacaune se však proti nařízení bránilo daleko urputněji, některé osoby se dokonce skrývaly v lesích. Pro zatčení těch nejtvrdohlavějších z nich z okolí v Lacaune bylo zapotřebí 14 dragounů, aby je dopadli a nakonec uvěznili v hradě ve Ferrière.[100] Od roku 1708 využívaly languedocké stavy tento renesanční hrad původně patřící hugenotskému rodu Guillot jako vězení pro zločince a také novokatolíky. Věznění provinilých rodičů bylo nicméně výjimečné a mělo spíše exemplární charakter. Většina místních hugenotů, kteří své potomky křtili tajně v *désert* bylo nicméně odsouzeno k vysokým peněžním pokutám. Jedenáct osob z okolí Réalmontu bylo například v roce 1751 odsouzeno k celkové pokutě 2500 liber.[101] Na jednu osobu tedy stále připadlo více jak 230 liber, což představovalo pro chudší rodiny jen těžko splatitelnou částku.

Vyslýchaní proto usilovně své skutky zapírali. Jejich doznání byla mnohdy dosažena pouze útrpným právem Pierre Rolland z Réalmont byl odsouzen 19. listopadu 1750 k pokutě 500 liber, své dítě nechal pokřtít tajným pastorem přímo ve svém domě. Nejprve ovšem zapíral a doznal se až po patnácti ranách holí. Pro jeho doznání a prostý původ mu byla pokuta následně snížena na 50 liber.[102] Ke křtům přímo v domech věřících také občas docházelo. Malý výskyt podobných zmínek v pramenech nás však přivádí k závěru, že se tak dělo spíše výjimečně, pravděpodobně, když bylo dítě slabé či nemocné a jeho přesun na místo tajného shromáždění mohl závažně ohrozit jeho život. Většina křtů se nicméně odehrávala kolektivně během tajných schůzek. Pastor tak mohl pokřtít několik dětí najednou, ušetřit svůj drahocenný čas, zároveň se ceremonie zúčastnila široká obec spoluvěřících, což aktu propůjčovalo větší váhu i slavnostní ráz.

Přes vysoké pokuty a vynaloženou vojenskou sílu, kampaň rehabilitovaných křtů nepřinesla vytoužené výsledky. Jelikož mnoho hugenotů uteklo před pronásledováním do lesů, dvůr se zalekl, že by mohlo dojít k rozpoutání nového povstání.

[100] ADH, C 249- Poursuite contre les habitants de La Caune, de Boissezon, de Linas et de la Caze pour avoir fait baptisé leurs enfants au désert. 8. a 9. ledna 1752. Jednalo se například jmenovitě o Jeana Serail, *pareur de draps* z Lacaune o němž napsal strážmistr z městského soudu (*sénéchaussée*) v Castru: „*Ils nous a été impossible de l'arrêter malgré les plus exactes perquisitions que nous ayons peu [sic] faire dans sa maison, avions demandé a sa mère où était ledit Serail, elle a répondu qu'elle en sait rien. Messieurs le curé et consul nous avaient dit que les coupables ont été avertis la nuit du sept au huit [janvier]à minuit...*“ . Další viník, kolář, Pierre Roques také úspěšně utekl a nebyl zadržen.

[101] ADH, C 243- Jugement condamnant à 2500 livres d'amende les NC de Réalmont.

[102] [94] Tamtéž.

Na konci roku 1752 tažení proti tajným křtům nakonec povoluje a vrchní velitel languedocké provincie, vévoda Emmanuel Armand Richelieu stáhl své vojsko.

S uklidněním perzekuce nastoupila polemická ofenziva kalvinistů, která neustala až do vyhlášení náboženské tolerance. Výše uvedený kvantitativní rozbor pramenů jasně demonstroval početní sílu languedockých věřících, jež se projevila v jejich argumentaci za uznání laického *état-civil*. Za období 1750-1787 bylo sepsáno více jak sto traktátů týkajících se sňatků tajných hugenotů.[103] Zásadní přitom byla skutečnost, že argumentaci nevedli pouze představitelé *církve pouště*, ale také veřejní činitelé, právníci respektive členové provinčních parlamentů, ba dokonce přímo někteří královští úředníci, jak bylo popsáno již v druhé kapitole této práce. Argumentace těchto úředníků se přitom opírala o negativní hospodářský dopad revokace, jenž způsobil odchod více jak 250 000 hugenotů. Tvrdili, že existuje reálné riziko, že lpění na překřtívání katolickými faráři a odepírání základních civilních svobod reformovaným v království by mohlo způsobit podobný hromadný exodus. Jedním z prvních, kdo upozornil na tento ožehavý problém byl významný činitel pařížského parlamentu, státní rada a předseda dvorského soudu (*maître des requêtes*) Joly de Fleury (1718-1802). V roce 1753 jej vystřídal renomovaný právník a tehdejší ministr financí Machaut d'Arnouville (1701-1794), jež byl ochoten držet patronát nad spisem s názvem *Accord parfait de la Nature et de la Raison, de la Révélation et de la Politique*, (Paris, 1753). Jeho autorem byl rytíř de Beaumont a vyžadoval v něm uznání civilního manželského práva pro hugenoty. Další významný spis byl sepsán generálním prokurátorem parlamentu v Provence, Ripertem de Montclar (1711-1771), s názvem *Teologicko-politické pojednání o tajných sňatcích francouzských protestantů.*[104] Jakožto významný soudní úředník a dvorní poradce si Montclar nemohl dovolit přímé útoky na krále. Tento zarytý odpůrce jezuitů a zastánce jansenistů ve svém spisu nicméně poukazoval na příliš přísné postoje vůči protestantským sňatkům a křtům. Snažil se dvůr upozornit na neblahé ekonomické důsledky, jež vylučování protestantů z veřejného života království přinášelo jako například úpadek manufaktur, ztráty kompetentních úředníků, atd. Hned v úvodu spisu se Montclar táže k čemu je dobré nutit protestanty násilně ke katolickým křtům a svatbám:

> „*Pourquoi les forcer à donner des preuves de catholicité et même à recevoir les sacrements puisque ceux même qui les administrent se plaignent amèrement qu 'il les profanent et les deshonnorent? Pourqoui enfin se flatter de procurer leur controverse par des actes de sévérité*

[103] Hubert BOST, Vers la tolérance ou vers l'Edit (1750-1787), in: H. BOST, *Ces messieurs de la R.P.R. histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris 2001, s. 365-376.

[104] Dílo ve francouzštině nese celý název J.-P.-Fr. de Ripert de Monclar, *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des Protestans de France, Où l'on fait voir, qu'il est de l'intérêt de l'Eglise & de l'Etat de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant, pour les Protestans une nouvelle forme de se marier, qui ne blesse point leur conscience, & qui n'intéresse point celle des évêques & des curés*, S.l , s.n., 1755.

puisque une experience de soixante-dix ans nous a que trop convaincu de l'inutilité des voies de rigueur en cette matière.“[105]

Vzápětí Montclar přemýšlí nad řešením, jak by katoličtí biskupové mohli protestanty dispenzovat od povinnosti svátosti křtu a manželství, aniž by se zpronevěřili církvi svaté. Podle autora by bylo rozumnější reformované nenutit ke katolickým ceremoniím, které jen zprofanují.[106] Předchozí roky ukázaly, že ani opakovaná legislativní opatření, ani násilné perzekuce proti odhodlání kalvinistů nic nezmohly: „*Interdire le mariage à trois millions de personnes n'est donc pas excéder visiblement son pouvoir? [. . .] Le mariage est la pépinière des Etats et c'est tendre directement à les dépeupler.*“[107] Autor částečně přeháněl počet ve Francii žijících protestantů, zcela legitimně ovšem vyzdvihl skutečnost, že demografický růst představoval pro jakýkoli stát důležitý přínos. Jeho argumentace vyvrcholila souhrnem osvícensky pojatých důkazů: „ *Quel mal ont-ils [les enfants bâptisés au désert] fait pour les priver des héritages que la Nature et la Religion leur donnent de concert? Quoiqu'on en dise, ils sont engendrés sous les ailes de la Nature et sous les auspices de la bonne foi et de la pureté de l'amour conjugal et il n'y a qu'une loi civile dont la justice même est incarnation qui s'oppose à la légitimité de leur naissance.*“[108]

Děti protestantů jsou přeci stejně jako potomci katolíků plody přirozenosti přírody, vzešlé nejen z manželské lásky, ale též z ryzí víry. Argumentace dále zdůrazňovala fakt, že námitky *nouveaux convertis* vůči katolickým ceremoniím nejsou projevem tvrdohlavého odporu vůči formalitám, ale plynou z naprosté neslučitelnosti protestantského a katolického vnímání sňatku. To ovšem nijak nevylučuje, že reformovaní jsou věrnými občany svého panovníka. Montclar jako zastánce galikanismu i jansenismu zpochybňoval, zda vůbec tyto otázky přináleží řešit církevním autoritám, neboť se jednalo o problémy, které zcela spadaly do sekulární kompetence státu. Pouze sám král, bez zásahu církve má právo zasáhnout tím, že předchozí nařízení týkající se nekatolických svazků prohlásí za neplatná a povolí protestantům civilní matriky.[109] V opačném případě, nezasáhne-li král a jeho rada, mělo podle autora dojít k vyostření sporů mezi katolickou církví a hugenoty. Ti budou donuceni

[105] Tamtéž, s. 6.

[106] Podle Montclara ve Francii za posledních dvanáct, patnáct let došlo k 100 000 sňatkům: D a k dalším 50 000 jež byly uzavřeny od doby revokace. „*C'est donc par les principes analogues à leur religion que les protestants se comportent comme ils le font. Ainsi, tant qu'il ne voudront pas se convertir sincèrement, comme il est plus que probable qu'ils ne le feront jamais, les épreuves ne pourront jamais rien opérer*“, s. 31

[107] Tamtéž, s. 41.

[108] Tamtéž, s. 42.

[109] Montclar poukazoval na královská nařízení proti sňatkům hugenotů z let 1697 a 1724. Namísto před katolickým knězem měli do budoucna kalvinisti uzavírat své sňatky před soudním úředníkem bez manželského požehnání, dodává Montclar a přirovnává tento stav k situaci, jež panuje v Holandsku vůči katolickým sňatkům.

opustit království, což údajně povede k „desertifikaci“ země a snad i k obnovení starých krvavých sporů.[110]

Montclar takto zahájil sérii traktátů vzešlých z oficiálních kruhů, které otevřeně apelovaly na výhody, které by tolerance civilních sňatků království přinesla. Do země by se vrátil mír, začal by opět vzkvétat obchod, manufakturní výroba i umění, v neposlední řadě, by se do svých dřívějších úřadů vrátili mnozí koruně oddaní kalvinisti. Sama skutečnost, že tři významné osobnosti zastávající velmi významnou pozici u dvora: Joly de Fleury, Machaut d'Arnouville a de Montclar, patronovaly tyto polemické spisy nebo se přímo podílely na jejich vytváření, ukazuje do jaké míry byla v polovině století část mocenských kruhů nakloněna větším ústupkům vůči protestantské menšině a otevřena myšlence částečné náboženské tolerance.

Tlak na dvůr přitom souběžně vyvíjeli představitelé *církve pouště*, v čele s Antoinem Courtem a později jeho synem Antoinem Courtem de Gébelin. V roce 1751 společně sepsali obsáhlý traktát představující postupně veškeré argumenty pro uznání nekatolických svazků a dále celkovou obhajobu náboženské tolerance.[111] *Le patriote français et impartial*[112] byl předně namířen proti velmi horlivým opatřením katolických biskupů. Vydání spisu vyvolalo okamžitý ohlas nejen u dvora a mezi církevními představiteli, ale nakonec též mezi samotnými hugenoty. Courtův polemický spis se ovšem od Montclarova díla zásadně lišil v tom, že kromě civilního statutu pro protestanty důsledně žádal také svobodu náboženského kultu.[113] Věnujme se proto nyní alespoň ve stručnosti nejdůležitějším bodům jeho spisu.

Polemika začíná výčtem negativních dopadů revokace ediktu nantského. Odchod protestantů ze země způsobil úpadek obchodu a manufakturní výroby, Francie se zásadně demograficky oslabila, což posílilo její sousedy. Z tohoto neuváženého rozhodnutí tak vytěžila především Anglie a Holandsko, ale také Prusko, Švédsko, Maďarsko, atd. Negativní důsledky osudného podzimu 1685 doplnil Court i velmi zajímavou poznámkou týkající se Španělska: „*L'Espagne, dont un tribunal de sang sévissoit autre fois arbitrairement contre tout ceux qui n'étoient pas catho-*

[110] „*Le désespoir de se voir plonger dans la misère, les enfants sans droit d'héritage et les exposer à la honnte publique, n'engendroit-il pas à la vengeance contre les délateurs, et la vengeance à son tour ne pourroit-elle mener aux dernières extrémités? Ces dangers ne sont point chimériques, ils se sont déjà réalisés plus d'une fois et il n'est point de tribunal dans ce Royaume qui ne puisse en fournir l'exemple*“, Tamtéž, s. 131.

[111] Court sepsal toto dílo jako reakci na osmi stránkový anonymní, urážlivý pamflet s názvem Dopis biskupa z Agen generálnímu soudci proti toleranci hugenotů.

[112] Celým názvem *Le patriote français et impartial ou Réponse à la Lettre de Mr l'évêque d'Agen à Mr le Contrôlleur-Général contre la tolérance des Huguenots, en date du 1 mai 1751.* Court svůj spis vydal opět v roce 1756 ve zkrácené verzi, pod názvem *Lettre d'un patriote.*

[113] Blíže například Michel PÉRONNET (éd.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance*, Montpellier, 1988.

liques, l'Espagne devenue plus sage aujourd'hui, attire les Protestants françois, l'Inquisistion les tolère, le gouvernement les favorise, et s'en sert utilement pour élever des manufactures qui tôt ou tard nous menacent d'une perte irréparable ."[114] Zde je na místě autorovo tvrzení trochu popravit. Většina obyčejných protestantů neměla velký zájem hledat exil v bigotním Španělsku. Po skončení války o španělské dědictví, vztahy mezi Francií a Španělskem značně ochladly. Do „znepřátelené" země odešlo tehdy několik francouzských důstojníků, kteří nabídli španělskému králi své služby především u námořnictva a také v oblasti obchodu s koloniemi. Není vyloučeno, že mezi těmito vojáky a obchodníky byli příslušníci rodin *nouveaux convertis*. Tito privilegovaní cizinci svou víru však také museli skrývat a navenek vystupovat jako katolíci.

V další části svého spisu, Court hovoří o způsobech, jakými zjednat nápravu špatných důsledků náboženské intolerance. Podle něj je nezbytné vyhlásit svobodu vyznání, co nejrychleji zastavit násilné konverze dětí a mládeže, uznat nekatolická manželství za plnoprávná, skoncovat s konfiskacemi majetku, galérami a vězněním. Court dodává, že nežádá nic, co by nebylo již dávno povoleno židům.[115] Stejně jako de Montclar, zdůrazňuje důsledek neustávajících odchodů z království.[116] Pokud však osvícený monarcha správně rozhodne, již za první rok po vyhlášení tolerance podle Courta proběhne v celém království více než sto tisíc sňatků a dříve než se rok s rokem sejde, království bude obohaceno o více než padesát tisíc nových poddaných. I takto mohla tehdy být prezentována „zasvěcená" demografická argumentace. Uzákonění náboženské tolerance by navíc podle pastora Courta způsobilo návrat velké části exulantů. Už samotný název spisu kladl důraz na existující patriotismus francouzských reformovaných a chtěl přesvědčit krále a dvůr o jejich loajalitě. Bylo třeba dokázat, že reformovaní jsou hrdými poddanými francouzského království a chtějí se podílet na jeho rozkvětu a blahobytu.

V souvislosti s rehabilitací soudních afér Rochette, Calas a Sirvin, obhajovaných Voltairem a jejich dopadem na veřejné mínění, se královská rada rozhodla prošetřit možná řešení problému reformovaných. V březnu 1765 pověřil Ludvík XV. svého státního radu Pierra Gilberta de Voisins (1684-1769), dříve advokáta při pařížském parlamentu, aby koncipoval novou legislativu. De Voisins navrhl, aby byla protestantům přiznána možnost soukromého domácí kultu a byly zlegalizovány

[114] Antoine COURT, *Lettre d'un patriote*, réed. 1756, s. 20.

[115] Tamtéž, s. 26.

[116] „*Or, par la retraite des uns et par les célibat des autres, l'Etat n'est-il pas privé d'un nombre infini de sujets dont il pourroit tirer les services les plus importants ? Qu'on leur permette au contraire de se marier, et que l'on leur accorde les droits sacrés de pères et de mères, vous verriez dès la première année plus de cent milles mariages célébrés, dont la progression est aisée à calculer, et qui pour le moins fourniroient par un an une cinquantaine de milliers d'habitans de plus au Royaume*". Tamtéž, s. 29.

jejich sňatky.[117] Reformovaní se proto měli do budoucna obracet buďto na úředníka veřejné správy či na faráře, který by ovšem jednal pouze jako úředník ve jménu krále a nikoli jako duchovní katolické církve.[118]

Představitelé *církve pouště* však s návrhem nebyli plně spokojeni, neboť se nechtěli smířit pouze s uznáním soukromého kultu a vyžadovali legalizaci kultu veřejného. Během zimy 1766-67, Antoine Court de Gébelin, rozpoutal ostrou letákovou kampaň proti de Voisinovu návrhu. Ještě o dva roky dříve přitom sám Gébelin uvažoval velmi pragmaticky a byl nakloněn spolupráci se dvorem. Zde je nutné vložit důležitou poznámku a poukázat na vnitřní rozpory existující v rámci reformované komunity. Skupina francouzských kalvinistů se totiž tehdy poměrně radikálně polarizovala na dva tábory. Početnější skupinu nadále tvořili prostí venkované, hlavní aktéři obnovy *církve pouště*, pachtýři nájemných statků v Midi či v Poitou, ale taktéž drobní šlechtici. Druhou skupinu zosobňovali bohatí obchodníci a podnikatelé z La Rochelle či z Bordeaux, ale také například z Montauban. Tito vážení měšťané si stejně jako ostatní reformovaní přáli zlegalizování svých tajných sňatků, zejména z důvodu jejich sociálně ekonomických zájmů. Obávali se však, že jejich účast na tajných shromážděních a vyžadování svobody kultu by mohlo zkompromitovat jejich privilegované postavení. Spokojili se tudíž pouze s požadavkem laického *état-civil* a mnozí z nich dokonce začali vystupovat proti radikálnějšímu languedockému křídlu představitelů *désert*. Tyto rozpory se staly ještě významnějšími právě v polovině šedesátých let 18. století.[119]

Court de Gébelin také nejprve spolupracoval se skupinou konformních zámožných hugenotských měšťanů, kteří přišli s vlastním návrhem na řešení problému hugenotských sňatků. Tyto kruhy předpokládaly, že vzhledem ke katastrofické finanční situaci státní pokladny, by král přivítal jistou finanční výpomoc a jako poděkování za ni by protestantům zaručil náboženskou toleranci. Již v roce 1759 zvažovali tito podnikatelé založení obchodního domu, jehož akcie by byly prodány a získané peníze by posloužily jako půjčka králi.[120] Dále vznikla myšlenka sbírky pro královskou pokladnu, která by byla dotována třemi procenty z z věna nevěst při každém sňatku. Dále by se do sbírky odvádělo 20 sol při každém narození. V roce 1764 sám Court de Gébelin navázal na tuto myšlenku s návrhem poskytnutí jednorázového příspěvku, jenž by byl odváděn při každém uzavřeném sňatku. Ani jeden z výše uvedených návrhů nebyl však nakonec realizován. Rozepře uvnitř obou výše

[117] De Voisinova rozprava vyšla tiskem až posmrtně v roce 1787 s názvem *Mémoire sur les moyens de donner aux protestants un état civil en France.*

[118] Hubert BOST, Vers la tolérance, s. 373.

[119] K tomuto problému obecně. S. MOURS, Protestantsime francais, s. 168 Blíže Huguette CHAUNU, Le mariage civil des protestants au XVIIIe siècle et les origines de l'état civil. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 5e année, N. 3, 1950, s. 341-343.

[120] Tento návrh byl sepsán pastorem Rabaut Saint-Etiennem jako *Mémoire pour la formation d'une compagnie protestante à l'effet de fournir des fonds à l'État.* Hubert BOST, Tamtéž, s. 370.

uvedených skupin zabránily vážnějšímu dialogu s dvorskými právníky. Vypracování těchto návrhů nicméně jasně dokumentuje dobové postoje tehdejších zámožných hugenotů. Bylo by ovšem nesprávné interpretovat tyto snahy jako pokus „koupit si náboženskou svobodu .“ Autoři těchto projektů se pouze snažili podat důkazy o tom, že hugenoti tvoří v království ekonomiky silnou a zároveň oddanou populaci. V jejich očích se jednalo o vzájemně výhodnou výměnu, nikoli o nečestné kupčení.

Nevyřešenou otázku legalizace protestantských sňatků zdědil tedy Ludvík XVI. Vedením státních reforem byli tehdy pověřeni ministr Malesherbes (1721-1794) společně s Turgotem, jejichž nástup do státní rady způsobil velkou radost v liberálních kruzích. Malesherbes vystřídal vévodu Saint-Florentina v resortu protestantských záležitostí a již v roce 1775 předložil na shromáždění katolických duchovních žádost o uznání reformovaných sňatků. Jeho návrh byl však zamítnut. Veřejné mínění u dvora se však přesto postupně rozpohybovalo. Dvůr byl také čím dál silněji ovlivňován evropskými událostmi. Vydání Tolerančního patentu Josefem II., jež byl aplikován také v rakouském Nizozemí sousedícím s Francií, sehrálo nesporně svou roli. Podobný vliv měly La Fayettovy přímluvy za práva hugenotů po jeho návratu z Washingtonu k francouzskému dvoru. Politické smýšlení se zároveň emancipovalo od tradiční kurately církevních kruhů. V samém závěru 18. století se argumentace postupně odklonila od původního problému legalizace protestantských křtů a sňatků směrem k obecnějšímu diskurzu o náboženské svobodě. Dne 29. listopadu 1787, byl Ludvíkem XVI. konečně vyhlášen *l'Edit des non-catholiques,* který uznal civilní statut protestantů a zlegalizoval jejich sňatky i potomstvo křtěné pastory.[121] Ludvíkův toleranční edikt ovšem nadále zakazoval veřejný protestantský kult, byl tudíž pro hugenoty jasným zklamáním. Zdá se, že dlouhodobý a přílišný důraz hugenotů na nutnost uznání jejich civilních práv jako by paradoxně způsobil odklon legislativy od řešení nejdůležitější duchovní potřeby reformovaných – svobody veřejně konaného kultu, respektive jeho zrovnoprávnění s katolictvím.

Závěrem lze shrnout, že jak v hornolanguedockých komunitách tak ve východních Čechách představovala nelegální praxe přechodových rituálů významnou roli v udržení kolektivní náboženské identity reformovaných v době náboženské perzekuce. Podle některých historiků byla cílená století přetrvávající endogamie mezi tajnými protestanty jedním z významných příčin jejich úspěšného přežití až do konce 18. století.[122]

Každopádně, díky množícím se ilegálním sňatkům v *désert* a neúnavnému

[121] Hugenotům byl uzákoněn nárok na všechna svá dědická práva a uznání svých sňatků. Reformovaní však nadále museli své oddavky a křty registrovat u civilního státního úředníka. Veřejný kult nebyl povolen, samotný církevní výkon se tudíž nadále mohl konat pouze v rámci domácího kultu. V praxi však pastoři nadále prováděli úkony při náboženských shromážděních, která oficiálně stála mimo zákon.

[122] M. CARBONNIER-BURKARD – P. CABANEL, *Une histoire des protestants*, s. 110.

agitačnímu úsilí hlavních představitelů *církve pouště*, nabyla situace ve francouzském království v poslední třetině 18. století jasný militantní ráz. Čeští nekatolíci si v tomto ohledu museli počkat až do vydání Tolerančního patentu a ani poté se křty, pohřby a sňatky neobešly bez leckdy až násilných konfliktů. S nově získanou náboženskou svobodou se nicméně příslušníkům tolerovaných konfesí postupně dostalo legální duchovní služby prostřednictvím vlastních kněží, jež byli kromě kázání též zplnomocněni k církevním výkonům křtů, svateb a pohřbů. Tím byl katolíkům předně zajištěn pomyslný bezproblémový přechod do posmrtného života. Nástrojem jejich konfesijního sebepotvrzení se dále staly vlastní křty, jimiž jim byla osobně darována spása v životě s Ježíšem Kristem.

V předchozích třech kapitolách jsme pomocí komparace analyzovali vědomý náboženský odpor obou tajných protestantských menšin, jenž byl shrnut do třech tématických okruhů. Privilegovanými formami náboženského odporu protestantů se ukázaly tajné schůzky věřících s různě rozvinutou či naopak potlačenou formou bohoslužeb, dále četba zakázané literatury a v poslední řadě, pokus o udržení přechodových rituálů buď z rukou reformovaných kněží formou církevních úkonů křtů, sňatků a pohřbů nebo formou laiky udržovaných neliturgickýh zvyklostí. Jsme zřejmé, že zúžení rezistence protestantských věřících vůči soustavnému politicko-náboženskému tlaku státu na tyto pouhé tři formy odporu je problematické a limitující. Vyplývá z charakteru použitých, převážně soudních pramenů. Rezistence, jež nebyla zachycena v dobových soudních protokolech měla přitom velmi široké formy. Byla to například korespondence kazatelů, staršími sborů výjimečně dokonce věřících, rukopisná kázání, soukromé modlitby, složené samotnými věřícími na svobodě i v zajetí. V případě Languedoku svědčí o aktivním odporu například stanovy reformovaných synod a konzistoří či dochované matriky, dokumentované poměrně dobře v literatuře.

Badatel zkoumající náboženskou rezistenci má však k dispozici i další příklady prosazování náboženské alterity, objevující se také v úředních, převážně soudních pramenech. Jejich výčet je skutečně dlouhý: odmítání katolické výchovy a katechezí, konzumace masa v pátek a postní dny, odmítání účasti na mších, procesích, slavnostech bratrstev až po nejzávažnější svatokrádežné a rouhačské přestupky v podobě plivání hostií, ničení soch a obrazů svatých, urážky na adresu světců či boření křížů. Příklady těchto profanací nacházíme u východočeských nekatolíků i hornolanguedockých reformovaných. Jejich projevům však v této práci nebude věnována zvláštní pozornost. Důvodem je jednak limitovaný rozsah této práce a dále předpoklad, že se jedná o specifické formy rezistence, jež tvořily jakousi zvláštní podskupinu v procesu odporu proti většinové církvi. Třebaže se skutečně převážně jednalo o přestupky kacířů, nebyly zcela cizí ani u jiných rouhačů, katolíků či ateistů.[123] Ve francouzském případě se jako problematická jeví navíc specifičnost kalvínského ikonoklasmu.

Ponecháme-li tedy stranou tyto specifické přestupky proti sakrálnu, zbývá poměrně homogenní skupina tří výše zmíněných privilegovaných forem odporu, jejichž hlavním cílem bylo uchování si dřívější náboženské praxe i v režimu potridentské reformace. Předešlé tři kapitoly přitom potvrdily, že snaha po udržení konfesijní jinakosti v obou regionech skutečně oscilovala mezi fázemi pasivnější „obrany“ a aktivnější „rezistence“. Zastavme se na chvíli u těchto dvou postojů.

[123]Na skutečnost, že mnoha heretikům nebylo možno připsat konkrétní kacířskou doktrínu upozorňuje např. Daniela TINKOVÁ, Profanace posvátna a odkouzlování světa. Rouhačství a svatokrádež mezi „magickým světem“ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti, in: *Lidé města* 5, 2003, 12, s. 13-49.

Rakouská badatelka Regina Pörtner například hovoří o rakouském tajném protestantismu jako o „umění lži“ – *Kunst des Lügens*.[124] Strategie křivých výpovědí, opakovaných vyznání víry či reversů s úmyslem vyhnut se církevní či světské soudní moci skutečně charakterizovala mnoho tajných kacířů. Jednalo se o kompromisní řešení mezi trvalým, pasivním setrváním v babylonském zajetí a otevřeným odporem. Reformovaným věřícím nelze připisovat jen ilegální a utajovanou činnost. Již to, co bylo dosud uvedeno do jisté míry relativizuje onu „tajnost“ skrytého protestantismu nejen v případě Horního Languedoku, ale též u východočeských nekatolíků. Nemalé množství protestantů v jistých, byť spíše výjimečných situacích vystoupilo se svým přesvědčením otevřeně na veřejnost.

Chrystel Bernat přichází ve svém nedávno publikovaném článku o problematice tajnosti reformovaného kultu před rokem 1787 s tezí, že umění „zatajení“ (*disssimulation*), se v letech 1670-1790 postupně stalo vlastním, ba přímo inherentním mechanismem francouzských hugenotů, kteří takto efektivně čelili svému pronásledování.[125] Od samého počátku se přitom způsob disimulace značně diverzifikoval a náboženská rezistence nabývala mnoha skrytých forem. Tato studie potvrzuje, že disimulace byla součástí tajného protestantství v obou případech, ať již v podobě zamlčování, přetvářky či simulování. V pravidelných intervalech se střídalo veřejné vystupování jinověrců a demonstrování jejich síly s utajováním vlastní existence. Pronásledování vedlo k procesu návratu do podzemí tedy k samo-potlačení kultu. Mnohem větší poddanská závislost českých nekatolíků zřejmě umocnila nutnost utajení. Naopak poměry languedocké provincie, její vzdálenost od pařížského dvora, relativní blízkost švýcarských kantonů či její vyšší míra autonomie vůči centru díky přetrvávající fiskální i správní nezávislosti,[126] zdá se v mnohých ohledech ačkoli nepřímo napomáhaly větší smělosti místních reformovaných.

Jak bylo výše poznamenáno, také Jan Horský se snaží relativizovat onu „tajnost“ předtolerančního nekatolictví a poznamenává, že náboženské smýšlení „tajných“ nekatolíků a jeho projevy nemusely být jejich sousedům věcí vždy zcela utajenou.[127] Zatímco camisardské povstání, opočenská rebelie či „přiznávací“ hnutí na skutečském panství v lednu 1780 stojí na jednom konci pomyslné stupnice odporu, čtení zakázaných knih společně s anonymními memorandy adresovanými panov-

[124]Regina PÖRTNER, Die Kunst des Lüges: Ketzerverfolgung und geheimprotestantische Überlebensstrategien im theresianischen Österreich, in: J. BURKHARDT – C. WERKSTETTER (eds.), *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, Historische Zeitschrift Beiheft 41 (2005), s. 385-408.

[125]Chrystel BERNAT, Une foi au secret? Captivité, hommage à Dieu et clandestinité protestante (1685-1791) in: *Revue de l'histoire des religions*, 228-2, 2011, s. 175-205.

[126]Ta vyplývala ze samosprávního statutu languedocké provincie, která zůstala tzv. *pays d'état*, tedy udržela si své vlastní provinční stavy, které měly pravomoc schvalovat výši přímých i nepřímých daní.

[127]Jan HORSKÝ, Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace in: Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Nekatolíci v Českých zemích,* s. 413.

níkovi či cizím dvorům nalezneme na opačném konci stejné škály. Utajované noční, neozbrojené schůzky s kázáními bychom umístili uprostřed, podobně jako přechovávání tajných emisarů. Oba regionální případy vykazují prakticky tři shodné fáze odporu protestantských menšin: fázi přežití v nejtěžších dobách, fázi obrození a fázi definitivní byť dílčí legalizace. Tyto fáze jsou ovšem v obou případech nesouměrně dlouhé.

Vzájemná komparace obou regionů ukázala, že jednotlivé, různě intenzivní, praktické formy odporu potřebovaly být podporovány souběžnou agitační aktivitou věřících, zejména jejich čelních představitelů usilujících o legální uznání menšinového náboženství. V Čechách bylo podobných písemných požadavků mnohem méně, byly koncentrovány především do konce období, což byl jeden z důvodů neúspěchu církevní obnovy nekatolíků.

Z výše uvedeného vyplývá užitečnost posunu perspektivy studia vývoje protestantských menšin od interpretace pasivního poddání se sociální disciplinaci směrem k perspektivě studia mechanismů aktivní rezistence. Rozdílné prameny přitom poodhalují výraznou dichotomii mezi existujícími diskurzy věřících. Na jedné straně vyzdvihují svou zranitelnosti a oslabení „protestantského tábora“, na druhé straně odvážně deklarují svou sílu s cílem jistého zastrašení. Je přitom zřejmé, že protestanti v obou sledovaných oblastech se nelehce vypořádávali s rozporem, v němž žili – nutností utajení a křesťanskou potřebou veřejně demonstrovat své vyznání víry.

Část III.

Významné pilíře snahy o obnovu protestantismu

7. Překrývání konfesijních a socioprofesních vazeb

Pro každého věřícího představuje víra především niterní prožitek. Tradičně ovšem, zejména v momentech ohrožení a perzekuce nabýval na síle také kolektivní aspekt víry. Plynul z potřeby jedince sdílet stejné přesvědčení a z potřeby vzájemné sounáležitosti. Jako nezbytnou podmínkou přežití tajných protestantů se také jeví jejich potřeba kolektivní sounáležitosti ke skupině stejné konfese, sdílející stejný osud vyvoleného, leč těžce zkoušeného lidu. V rámci poměrně uzavřené venkovské společnosti starého režimu přitom významnou roli v životě prostých lidí hrály zároveň socioprofesní vazby. Následující kapitola se proto zaměří na rozbor sociálního zastoupení podezřelých z kacířství v obou regionech. Našim cílem je vysledovat, zda-li měly tyto socioprofesní vazby vliv na upevnění náboženského přesvědčení.

7.1. Dominanta textilních řemesel v Languedoku

Provincie Languedoku byla v antice známá pro kvalitu svých vín i obilí. Klimatické i demografické podmínky však umožňovaly prosperovat zemědělství především v úrodných nížinách v pásmu středomořského pobřeží. Dále ve vnitrozemí se podmínky pro zemědělství podstatně zhoršovaly kvůli převládající písčito-kamenité půdě a suchému a větrnému klimatu. Důsledkem této situace bylo souběžné zaměření languedockého obyvatelstva na řemeslnou především textilní výrobu. Tradice výroby tkanin spadá v provincii do římského období. Kraj totiž od pradávna poskytoval dvě hlavní suroviny – vlnu a barvířské substance.

Skalnaté pahorkatiny a náhorní plošiny pohoří Lacaune, Montagne Noire, Rouergue až po Cévenny poskytovaly ideální pastviny pro stáda ovcí. Vlna byla dále zpracovávána venkovským obyvatelstvem na přízi a poté upravována ve vlnařských střediscích. Centry vlnařské výroby se staly Saint-Pons, Saint-Chinian, Bédarieux, Lodève, Clermont-l'Hérault. Dalšími lokalitami, kde se zpracovávala nejen vlna, ale též kůže zvířat byla města Castres a Mazamet.

Všechna výše vyjmenovaná centra a jejich přilehlé okolí se v 16. století přiklonila ke kalvínství, které zde hluboce zakořenilo. Emmanuel Le Roy Ladurie je autorem proslulé sousloví „*cardeurs huguenots, laboureurs papistes*“ neboli

hugenotští přadláci a papeženští rolníci.[1] Ladurie a po něm další badatelé dospěli v šedesátých letech dvacátého století na základě kvantitativního rozboru soupisů poddaných, katastrů či berních rul k závěru, že na rozdíl od poddaných, kteří se kromě zemědělství živili i řemeslem, výluční rolníci se k nové víře nepřidali. Vysvětlením tohoto rozdělení mělo být vysoké procento gramotnosti reformovaných oproti katolíkům, jež vyplývá z důležitosti, kterou přikládají každodenní četbě Bible.[2] Zatímco languedočtí reformovaní obchodníci, úředníci, ale také řemeslníci uměli již na počátku 16. století číst a podepsat své obchodní transakce, rolníci byli převážně negramotní. Atraktivita nové konfese pro ně tím byla do značné míry limitována.[3]

Hornolanguedocké městečko Puylaurens v diecézi Lavaur představuje ilustrativní případ zmíněného dichotomického rozdělení lidské činnosti a konfesí. Okolí města tvoří dodnes úrodný pás planiny Lauragais, v jinak převážně hornatém území Horního Languedoku. Kraj proslul již ve středověku obilnářskou výrobou a později za vlády Ludvíka XIII. zejména pěstováním kukuřice. Většina obyvatel lavaurské diecéze se proto věnovala zemědělství. Zároveň v kraji již před rokem 1685 dominovalo katolického vyznání, což bylo ještě umocněno zrušením ediktu nantského. Výjimkou, která se udržela až do konce 18. století byly hugenotské měšťanské a řemeslnické rodiny žijící přímo v Puylaurens a v jeho nejbližším okolí.[4] V Čechách bylo husitství, na které navázala novoutrakvistická tradice, náboženstvím jak měšťanů tak rolníků. Také čeští bratři, se svou přísnou morální naukou oslovili jak chudé rolnické, tak venkovské řemeslné obyvatelstvo. Na sklonku 16. století se však stále zřetelněji orientovali směrem ke kalvínství a zároveň s tímto vývojem bratrské sbory rozšiřovali své řady především o střední vrstvy měšťanského obyvatelstva.

V kalvinismu se spojovala podnikavost obchodnické a řemeslné společenské vrstvy s atraktivitou nové konfese a jejím učením o predestinaci, respektive učení o možnosti nalézt symptom vyvolenosti ve zdaru vlastní světské činnosti. Tato Webrova interpretace protestantské etiky, dávající do úzké souvislosti úlohu puritánského protestantství či kalvínství a prosazení moderního kapitalismu, byla již několikrát kritizována, přesto však nebyla dosud nahrazena jinou teorií.[5] Podle

[1] Emmanuel LE ROY LADURIE, *Histoire du Languedoc*, Paris 1974, s. 38.

[2] První překlad kompletního výtisku Bible do francouzštiny pořídil v roce 1535 Kalvínův bratranec, Pierre Robert Olivétan (1508-1538).

[3] „Minoritaires, les hérétiques appartiennent surtout à l'élite sociale sachant lire : clercs, maîtres d'école, étudiants, robins, imprimeurs et ouvriers du livre, artisans du textile et du cuir. Mais des couches plus larges ont été gagnées grâce aux relais oraux de l'écrit qu'étaient les prédicateurs et les maîtres d'école. Il semble que dans les années 1530, si la dissidence a touché toutes les classes sociales, elle a surtout recruté dans les villes, lieux de circulation des livres et des nouvelles d'où la majorité d'artisans dans ses rangs." M.CARBONNIER-BURKARD – P. CABANNEL, *Une histoire des protestants*, s. 18.

[4] George FRÊCHE, *Puylaurens, une ville Huguenote en Languedoc, La vie économique, sociale et religieuse dans le pays de Lavaur (1598-1815),* Toulouse 2001.

[5] Max WEBER, Protestantská etika a duch kapitalismu, in: Miloš Havelka (ed.), *Max Weber,*

Webera se přívrženci Kalvínova učení snažili postupovat racionálně a vytvářet řád, který byl pro ně vírou i posláním. Byli proto založeni k tomu, aby lidským věcem dávali vnitřní duchovní rozměr a potvrzovali tím správnost své víry.[6] Zisk z vlastní činnosti neměl být ovšem samoúčelný, měl být nástrojem dalšího zlepšení práce a tím obohacením lidského života. Dle Kalvínova učení, vykládal věřící svůj úspěch a své bohatství jako známku Boží přízně, předurčení své rodiny a svého rodu k blaženosti.

Vraťme se nyní k dochovaným pramenům a pokusme se prověřit Le Roy Ladurieův výklad o socioprofesním rozdělení languedocké společnosti dle konfesijní přináležitosti. Prameny zachované pro konec 17. století dokládají, že mnoho účastníků tajných shromáždění novokonvertitů, konaných v noci na odlehlých místech pohoří Lacaune, byli textilními řemeslníky. Nejčastěji se jednalo o nejchudší a zároveň nejrozšířenější z řemesel vázaných na zpracování vlny – tedy o přadláky. V noci na 20. srpna 1688 byl na tajném shromáždění v Coste Pelegrine, nad městečkem Calmont zadržen Jean Darde, který dosvědčil, že byly na setkání čteny epizody z bible a zpívány žalmy. Ve svém protokolu pak uvedl, že mezi dalšími přítomnými bylo mnoho lidí jeho řemesla.[7] K trestu dlouhodobého vězení byli za účast na tajné náboženské schůzce nedaleko Ferrières odsouzeni tkalci Etienne Mialle a Isaac Boulade, oba z obce la Castrelié.[8]

Dominanta textilních, zejména soukenických řemesel u zadržených hornolanguedockých hugenotů, platila ještě dvojnásobně v hornatých a neúrodných Cévennách. Philippe Jutard ve své práci o camisardech podrobně prostudoval prameny udávající údaje o sociálním původu povstalců, včetně dochovaných vzpomínek jednoho z vůdců povstání, proroka Élie Mariona. 42% povstalců byli rolníci a 58% venkovští řemeslníci, přičemž tři čtvrtiny z nich tvořili přadláci, česači vlny či tkalci.[9]

Díky zachovaným protestantským matrikám, jež vedli v druhé polovině 18. století mnozí tajní pastoři církve v *Désert*, disponujeme také poměrně dostatečným srovnávacím materiálem pro delší časové období. Nicolas Boutié se ve své studii věnoval rozboru úmrtních listů tajných protestantů, zaregistrovaných v letech 1685-1787 pověřenými soudními úředníky hornolanguedockých osad v rozsahu dnešního departmánu Tarn.[10] Jeho výzkum potvrzuje silnou dominantu řemeslných a zejména textilních profesí u obyvatel hugenotského trojúhelníku

Metodologie, sociologie a politika, Praha 2009, s. 182-242.

[6] Stejně to platí o zisku z kapitálu a o půjčování na úrok, jehož zákaz byl jedním ze základních dogmat západní církve před Kalvínem. Vytváření zisku z kapitálu prostřednictvím investice a úvěru se stává legitimním průvodním jevem života v protestantské víře.

[7] ADH, C 168- Procès de l'assemblée illicite de Coste Pelegrine du 20 août 1688.

[8] ADH, C 169- Procès des assemblées des environs de Castres et de Ferrière, 12, 13 avril 1689.

[9] P. JOUTARD, *Les Camisards*, s. 145.

[10] N. BOUTIÉ, *Mourir en protestant,* s. 94nn.

Castres, Réalmont, Lacaune po celé období 18. století. Opět se jednalo o tkalce, punčocháře, soukeníky a také obchodníky s textilním zbožím.

Velmi silně početně zastoupenou skupinu venkovského hornolanguedockého obyvatelstva představovali dále pachtýři. Většina francouzských rolníků byla na rozdíl od českých pobělohorských poddaných svobodnými poddanými, kteří nebyli vázáni k půdě ani povinováni robotou. Mohli tudíž libovolně uzavírat nejrůznější úmluvy a pachty. Velká část venkovanů v Languedoku se proto živila jako tzv. *métayer*. *Métairies* byly drobné venkovské usedlosti, typické pro languedockou oblast, které fungovaly na principu dlouhodobého pronájmu půdy drobným sedlákům. Nemajetný hospodář si tak mohl pronajmout půdu a stát se správcem jemu svěřených pozemků a přilehlé usedlosti, za což platil majiteli nájem nejčastěji v sezónních naturáliích. Jednalo se o jakýsi typ poddanského gruntu.

Languedocké nájemné usedlosti se nacházely roztroušené v místní kopcovité krajině. Tvořila je malá políčka a především pastviny pro ovce. Agropastorální aktivita umožňovala jejich pronajimatelům zemědělskou soběstačnost a zvyšovala jejich příjmy. Právě pro svou izolovanost a zároveň autarkii se tyto usedlosti ukázaly jako ideální prostředí pro konání tajných schůzek. V noci na 10. října 1744 se v métairie de Coucourens v blízkosti Mazamet ukryl pastor Michel Viala. Na druhý den předsedal početnému shromáždění přímo na pastvině, která přináležela statku.[11] Při vyšetřování místa schůzky mazametskými soudními úředníky, byl zastižen majitel pozemku, novokatolík Jean Bougador. Dotyčný se bez větších okolků přiznal, že se sám shromáždění zúčastnil. Uvedl, že bylo tak početné, že se všichni zúčastnění tlačili vedle sebe na lavicích a ostatní seděli na stromech.

Není pochyb, že terén, který obklopoval tyto hospodářské usedlosti velmi dobře vyhovoval početným tajným schůzkám pod širým nebem. V případě nepřízně počasí, se pak ženy s dětmi či starší osoby mohly vtěsnat do stájí či stodol, pokud jim je pronajimatel poskytl k dispozici. O několik týdnů později se konala u lesa Lastaillades blízko městečka Revel další schůzka reformovaných z širokého okolí. I tentokrát se věřící sešli na pozemku odlehlé nájemné usedlosti, která patřila jednomu měšťanu z Revel, jménem Jacques Dejean[12]. Dle svědků se navíc přímo u Dejeana v domě v Revel každý den shromažďovalo velké množství lidí, kteří se zde učili katechismu a zpívali žalmy. Pro potřebu své „domácí školy“ nechal vytisknout několik katechismů tajně v Toulouse. Zde se poprvé setkáváme s charakteristickým rysem languedockých reformovaných komunit 18. století. Prostí obyvatelé, kteří tvořili jádro shromáždění rodící se *církve pouště*, udržovali nicméně od samého počátku poměrně silné vazby s vyšší společenskou vrstvou, která byla navázána

[11] ADH, C 211- Assemblée de l'arrondissement de Saint-Amans de Vlatoret.

[12] ADH, C 211 - Procédure à l'occasion des assemblées de non catholiques tenues dans les arrondissements de Mazamet, Revel, etc. Procédure relative au 13 décembre 1744.

na městské prostředí. Tato tendence ostatně navazovala na tradici v 16. století. Z počátku se tyto kontakty projevovaly spíše nesměle, každopádně kvantitativně méně výrazně. Měšťané se báli, že by mohli být svou účastí na nelegálních, mnohdy ozbrojených schůzkách ohroženi ve svém postavení. Od druhé poloviny 18. století, jak bylo již dříve popsáno, se však tato situace zásadně mění. Především díky neúnavné agitaci Antoina Courta a jeho snaze o očištění pověsti reformovaných od nálepky tajné a nebezpečné sekty, začali kult v *désert* postupně navštěvovat a podporovat také představitelé bohatší obchodní a podnikatelské vrstvy. K tomuto aspektu se však ještě vrátíme.

Schůzek v *métairies* se pravidelně účastnili pasáčkové a pasačky. Jednou z třiceti přítomných osob na tříhodinové schůzce novokonvertitů, která se konala 25. října 1689 v místě zvaném Gijonnet, nedako města Castres se zúčastnila také pasačka Isabeau Saluaire z *métairie* Montregrou.[13] Šestadvacetiletý David Berthezènes ze cévennolské vesničky Valleraugue byl původním povoláním přadlák vlny. Po revokaci ediktu nantského se stal tajným predikantem. Byl však na jedné schůzce roku 1688 dopaden a vyslýchán. Ve své výpovědi uvedl, že se někdy až čtyřikrát do týdne účastnil tajných schůzek s modlitbami, „*hlavně v ovčínech, jindy ve volné přírodě a jindy zase v lesích či skaliskách*“, při nichž „*exhorta aux fidèles l'esprit de la révolte*.“[14] Uvedl, že pasáčkové mu pomáhali šířit zprávu o konání další tajné schůzky. Správci ovčínů a pasáčci nebyli připoutáni k půdě a mohli se volně pohybovat po kraji. To z nich dělalo praktické průvodce pro tajné predikanty, posly, kteří se snadno vymykali dozoru úřadů.

Přes výše uvedené příklady je třeba se vyvarovat příliš silnému sociálnímu determinismu a schématickým zkratkám. Velké procento účastníků tajných schůzek hornolanguedockých novokonvertitů, kteří se živili textilními řemesly, samo o sobě neprozrazuje nic konkrétnějšího ohledně jejich společné socioprofesní a konfesijní vazby. Co dalšího napovídá o existenci spojitosti mezi profesemi věřících a jejich náboženskou identitou ? Vedle rukodílné výroby hrála vždy nezanedbatelnou roli při udržování vzájemné solidarity mezi řemeslníky distribuce finálních produktů. Languedocká sukna a plátna zásobovala tradičně domácí, ale také zahraniční trh. Pézénas a Montagnac byla místa konání nejznámějších dolnolanguedockých trhů, kde se obchodovalo se surovou vlnou, sukny či hotovými výrobky. Balíky látek byly přeplavovány Kanálem dvou moří (*Canal de deux mers*) z těchto trhovišť do Toulouse a odtud po Garonně do Bordeaux, významného přepravního přístavu pro

[13] ADH, C 169 - Informations par le juge crimminel de Castres sur l'assemblée des NC de terre de Gijonet.
[14] ADH, C 168 - Interrogatoire avec David Berthezènes, prédicant du Valleraugue.

Anglii či Holandsko. Druhý obchodní koridor vedl z languedockých odbytišť proti proudu Rhony do Švýcarska a odtud po Rýnu do jednotlivých německých území.[15] Jak bylo již vysvětleno výše v kapitole věnované knižní distribuci, při zpáteční cestě do Languedoku v bednách velmi často putovala zakázaná náboženská literatura. Na stejných trzích ji poté kupovali obchodníci s plátnem, tkalci a punčocháři. Na sklonku roku 1744 byl objeven v říčním přístavu Caderousse tajný náklad knih, které byly pašovány Antoinem Seguinem z Ženevy do Oranžského knížectví. Seguin měl v Orange komplice, Françoise Soubona, který byl zadržen a ve svém výslechu mimo jiné doznal, že obžalovaného Seguina spatřil již dříve na voru přes řeku Gard dvakrát na cestě na trh v Caderousse. Poprvé dotyčný údajně přepravoval šafrán na barvení plátna, po druhé „*rouleau de Rozenaux servant au métier de tisserand*."[16] I nižší články distribuční sítě byly často vázány na obchod s textilem. V lednu 1745 byl souzen čepičář Ambroise Sompeyraca z hornolanguedockého Roquecourbe, který na trhu v Pézénas zakoupil několik exemplářů Nového zákona (*Nouveau testament à l'usage des Calvinistes*) výměnou za dva tucty svých vlněných čepic.[17] Knihy poté dále prodával věřícím v Pont de Larn a v Castelnau de Brassac.

Současní badatelé se shodují, že v letech 1670 až 1760, kdy celou Francii zasáhla obecná hospodářská krize, languedocký textil nadále významně prosperoval. V polovině 18. století k tomu výrazně přispěl rozvoj pěstování bource morušového a výroby hedvábí, zejména punčoch v podhůří Cévennes.[18] Archivní prameny zároveň ukazují, že okolo roku 1760 se na tajném kultu v *désert* začali stále aktivněji podílet kromě obyčejných věřících také reformovaní obchodníci či majitelé manufaktur.[19] Přestože mnozí vážení a zámožní podnikatelé ještě váhali s otevřeným projevením své identity a návštěvám shromáždění a zasedání konzistoří se vyhýbali, podmínky pro přežití kalvinismu v království byly tehdy již definitivně završeny. Tuto skutečnost lze právě přičíst také překrývajícím se konfesionálním a socioprofesním sítím.

[15] Více zejména J.K. THOMSON, *Clermont-de-Lodève, 1633-1789, Fluctuation in the Prosperity of a Languedocian Cloth-Making Town*, Cambridge 1982. Henri SÉE, Quelques documents sur l'histoire de l'industrie au XVIIIe siècle, in: *Revue de l'histoire économique et sociale*, XI, 1923/2, s. 131-135.

[16] Pravděpodobně se jednalo se o speciální mechanickou součástku pro tkalcovský stav. ADH, C 304- Procédure concernant la saisie des livres à Calderousse, výslech z 23. května 1745.

[17] ADH, C 304 - Procédure faite par l'intendant en 1745 à Ambroise Sompeyrac de Roquecourbe, introducteur de livres et d'estampes concernant la religion réformée.

[18] V Cévenách se již od 12. století chovaly kukly bource morušového používané na výrobu surového hedvábí. Centry výroby bylo například podhorské městečko Gange, Saint-Martin-de-Londres či samotné Montpellier. Kvalita languedockých larev a kokonů se v 18. století stala proslulou a obchodníci z širokého okolí a zejména z Lyonu a z Paříže přijížděli skupovat kvalitní a výhodný polotovar.

[19] S. MOURS, *Histoire du protestantismu du XVIIIe siècle*, s. 162n.

7.2. Pestrá venkovská společnost východních Čech

Při uvažování nad sociálním rozvrstvením východočeských nekatolíků v 18. století, mne na počátku mého výzkumu přepadl podobný pesimismus a kritické uvažování jako Jana Horského a Danu Štefanovou v jejich společné studii o sociálních poměrech nekatolíků na frýdlantském panství v polovině 17. století. Autoři ve své studii kriticky poznamenali: „V české historiografii není dosud dost studií, jež by usilovaly o podrobnější historicko sociologické posouzení významu rekatolizace. Nejde přitom pouze o kladení otázek o mohutnosti a sociální skladbě české nekatolické emigrace apod., ale o vyhodnocení důsledků rekatolizace pro kulturní a sociální charakter českého barokního vývoje a jeho vztah k evropskému kontextu.“[20]

Bylo by skutečně vhodné se například ptát, do jaké míry ovlivnila život tajných evangelíků v českých zemích skutečnost, že byli v horizontu prvních třiceti let pobělohorské historie radikálně zbaveni možnosti opory z řad příslušníků vyšších společenských vrstev, především radních, písařů a městských rychtářů. Důsledný dohled reformačních komisí či úředníků městských rad, společně s atraktivitou nové barokní zbožnosti a garancí udržení si svého majetku a postavení totiž způsobily, že zprvu jen formální konverze nekatolických měšťanů se staly upřímnými.[21] Tento fakt měl i pro venkovské obyvatelstvo jistě dalekosáhlé důsledky, přesahující až do 18. století.

Výsledky dosavadních studií a bádání v konsistorních výslechových protokolech ukázaly na velkou rozrůzněnost sociálního původu východočeských protestantů. Mezi tajnými nekatolíky bylo mnoho chudých rolníků, čeledínů, ale také bohatých sedláků. Emigranti z Čech, kteří odešli do Berlína a jiných kolonií v Prusku a ve Slezsku se často živili textilní výrobou, ale také jinými nejrůznějšími řemesly. Byli mezi nimi dřevorubci, tesaři, hrnčíři, kováři, ale i krčmáři či polesní. Nadto, v 15. ani v 16. století neexistovala v českých zemích podobná sociální dichotomie mezi přívrženci reformovaných myšlenek z řad řemeslníků oproti katolickým rolníkům, o které jsme se zmínili výše. Až teprve luterství ovlivnilo výraznější měrou městské, především německy hovořící obyvatelstvo a dále horníky v krušnohorských dolech.

[20] Dana ŠTEFANOVÁ – Jan HORSKÝ, Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní životní světy, panství Frýdland – sonda do soupisu poddaných podle víry z roku 1651, in: Jaroslav PÁNEK, *Rekatolizace v Českých zemích, sborník příspěvků z konference v Jičíně konané 10. září 1993*, Pardubice 1995, s. 131.

[21] Ke konfesijním identitám ve městech pobělohorského období nejnověji například Tomáš MALÝ, Confessional Identity in Moravian Royal Towns in the 16th and 17th Centuries, In: Milena BARTLOVÁ – Michal ŠRONĚK (eds.), *Public Communication in European Reformation. Artistic and other Media in Central Europe 1380-1620*, Praha 2007, s. 323-334. či Týž, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací (Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*), Brno 2009.

V 18. století se však až na vzácné výjimky omezovali tajní evangelíci pouze na venkovské obyvatelstvo či na poddané plátenických městeček, jež zaznamenaly velký rozvoj v severních a východních Čechách po roce 1550. V obou případech bylo obyvatelstvo silně ovlivněno nejen rekatolizací, ale též plným rozvojem vrchnostenského hospodářství. Robotní systém vázal většinu obyvatel k půdě, což ovšem nevylučovalo potřebu venkovanů přivydělávat si na živobytí řemeslnou výrobou. Privilegovanou doménou chalupníků z podhorských vesnic bylo v tomto ohledu tradičně přadláctví a tkalcovství při zpracování vlny či plátenictví, tedy zpracování lnu. Východní Čechy byly proslulé zejména soukenickou výrobou. V minulosti se sukno nejčastěji používalo na kalhoty, sukně a kabátce každodenní i slavnostní potřeby, ale především na vojenské uniformy. To vysvětlovalo ohromnou poptávku která byla v 17. a 18. století po kvalitním suknu. Právě takovou přízi vyráběli také přadláci z Podkrkonoší a Podorlicka.[22] Ještě na počátku 19. století se téměř v celém Podkrkonoší pěstoval len, proto zde své uplatnění našli především tkalci a textilní tiskaři. Ani v této oblasti však nechyběla řemesla ostatní rukodělné výroby jako kameníci, brusiči drahokamů, skláři a uhlíři pálící na milířích dřevěné uhlí.

Není skutečné snadné vnést do problematiky nový pohled, vyhnout se opakování mnohokrát vyřčených závěrů. Komparativní pohled na známou matérii však může nabídnout zajímavé postřehy. V první řadě konstatujeme paralelu mezi Languedokem a východními Čechami, kde se mnoho podezřelých z kacířství také věnovali textilnímu řemeslu. V roce 1735 napsal ve svém spisu *Emigrantská historie* dobový svědek českých emigrantů v Berlíně, Gerhard Gottlieb Günter Göcking:[23] „*Tito uprchlíci jsou především tkalci... Pan tajný rada Herold jim opatřil z královské pokladny několik set tolarů jako zálohu k nákupu lnu a příze, což jim přišlo velmi vhod. Také ostatní řemeslníci, kováři, ševci pekaři a podobně dostali rovněž podobnou pomoc.*“[24] Dochované bratrské životopisy českých emigrantů potvrzují Göckingovu výpověď. Například roku 1737 přišel do Berlína tkadlec Franc Anderle z Heřmanic. Emigroval již v roce 1733 nejprve do Gerlachsheimu, kde však nemohl sehnat živobytí. V Berlíně se pak opět živil jako tkadlec a později se stal i podílníkem na české fabrice založené Jiřím Ostrým.[25]

Mnozí nekatolíci byli skutečně chalupníci, kteří kromě hospodaření na kamenitých políčkách v méně úrodných oblastech, provozovali také tkalcovství či

[22]Ze starší literatury především Arnošt KLíMA, *Manufakturní období v Čechách*, Praha 1955. či František MAINUŠ, *Plátenictví na Moravě a ve Slezsku, v 18. století*, Ostrava 1959. Nověji pak Arnošt KLíMA, *Economy, Industry and Society in Bohemia in the 17th-19th centuries*, Praha 1991.

[23]G.G.G. Göcking proslul zejména jako autor spisu o vyhnání salcburských luteránů v roce 1732. *Vollkomene Emigrationes Geschichte Von den Ertz-Bißstum Salcburg*, Leipzig, 1732.

[24]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 63.

[25]Tamtéž, s. 294.

podobná řemesla stejně jako jejich předci v 16. a 17. století. Jednalo se převážně o sezónní mykačskou, přadláckou či tkalcovskou práci, kterou provozovali zejména v zimních měsících, kdy zkracování délky denního světla vybízelo k domácím pracím. V životopisné vzpomínce na Pavla Kyrala, původem z Bystřice na lanškrounském panství se například dočítáme: „ *Vyrůstal u matky a u staršího bratra. Když přicházel k letům, chodíval častěji k sedlákovi Vítu Vašíčkovi, kde často slýchal nějaké čtení a zpívání. To se mu líbilo. Chodíval tam pak příst. Když se to jeho starší bratr dozvěděl, velmi ho zbil, protože Vašíček byl v podezření z kacířství. Říkalo se, že je luteránem...*“.[26] Podvečery trávené předením, stejně jako ostatní drobné práce zaměřené na jednotlivé etapy zpracování suroviny představovaly ideální rámec a podmínky pro projevy domácí zbožnosti v rodinném kruhu. Lze také předpokládat, že dozor církevní či světské vrchnosti nad čeledíny a chalupníky, kteří se věnovali svému řemeslu ve vlastních chalupách, byl poněkud obtížnější nežli v případě čeledi pracující a žijící přímo na velkostatku a omezené ve svém pohybu. Skutečnost, že přadláci žili podobně jako ovčáci ve větším ústraní, nezřídka na okrajích či mimo vesnice, hrála nezanedbatelnou roli při večerních besedách, kdy se členové rodiny a známí sousedé scházeli ve světnici k společnému předení či tkaní. Tyto přástvy se často překrývaly s domácími pobožnostmi, během nichž byly předčítány úryvky z Bible či vroucné modlitby.

K omezenému dohledu vrchnosti se dále přidal fakt, že tkalci na svých cestách za nákupem nové příze potkávali mnoho podobně smýšlejících lidí a emisarů, kteří se do svých původních domovů často vraceli na pravidelné návštěvy. Během tajných schůzek vyprávěli o své nové zkušenosti v emigraci. Během obdobné návštěvy se v roce 1733 do Nových Chalup na litomyšlském panství vrátil Jan Jílek, který emigroval v roce 1731 do Saska. Při setkání se svými příbuznými a sousedy, mluvil o predikantu Schulzovi, který jim v Gerlachsheimu pěkně kázal. Jeho sestra Judita však ve svém životopise později zavzpomínala také na jeho pesimistické vyprávění o tamější chudobě. „ *On nám povídal, že jináče tam velká chudoba, každý tolik vypříst může, aby se jen samého chleba do sytosti najísti mohl. To mě přece od toho cíle zraditi nemohlo...*“.[27] Většina emigrantů opouštějících své grunty si s sebou nemohli odnést stavy, živili se tedy v exilu převážně předením. To však značně snížilo jejich výdělek na živobytí. Emigranty z východních Čech i severní Moravy lákalo v 40. a 50. letech 18. století zejména slezské městečko Minstrberk, které bylo již v minulosti známé pěstováním lnu a obchodem s přízí. V druhé polovině 18. století už ovšem stále silněji postrádalo svou bývalou hospodářskou slávu. Příchod emigrantů tuto situaci jen zhoršil, neboť nabídka silně převršila poptávku po přízi.[28] Tamní české

[26] Tamtéž, s. 597.

[27] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 320. Dle Svědectví Judity Fialové, rozené Jílková, jež se narodila v roce 1712.

[28] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska*, s. 43

exulanty tak postihla velká chudoba. Byla evangelíkům skutečně těžkým osudem, na druhé straně je jistým způsobem spojovala, podobně jako jejich dominantní řemeslo a víra.[29]

Naopak nedostatek kvalitní příze vedl v průběhu 18. století k čilému obchodu mezi Berlínem, Saskem a severovýchodními Čechami. Dočteme se například ve svědectví z roku 1732 o tkalci Petru Hejzralovi,[30] jež se stal v Berlíně později uznávaným predikantem: „*Teď se oženil. Je tkadlec, kupuje tady [v Čechách] přízi, dělá šátky, sem [do Berlína] je donáší a prodává.*“[31] Hejzralův přítel a exulantský emisar, Jan Dvorecký, účastník opočenské rebelie ve své výpovědi z pochopitelných důvodů nepřiznal, že by Hejzral přes hranice pašoval i jiné zboží. Vzhledem k tomu, že působil v emigraci i v Čechách jako predikant, jeví se tato domněnka jako více než pravděpodobná. Velká mobilita a převaděčská aktivita emisarů tkalcovského řemesla přetrvala až do závěru předtolerančního období. Například v listopadu 1776 se správce rychmburského panství na Skutečsku zabýval případem Josefa Bureše ze vsi Česká Rybná. Tento šestadvacetiletý tkadlec byl společně se svým otcem Jakubem Burešem podezřelý ze svádění k emigraci a z potulování se sem a tam za hranici společně s nádeníkem Tomášem Vodičkou, také z Rybné.[32]

Další paralelu naší vzájemné komparace představuje stejně jako v Languedoku spojitost mezi obchodem s textilními výrobky a pašováním zakázaných knih z ciziny. V mnohem menším objemu, avšak tím častěji pašovali východočeští emisaři protestantské knihy do Čech společně s vlněnou přízí či textilním zbožím. V dopise z 22. prosince 1713 například jezuita Matěj Třebický, v té době na misii ve vsích hradeckého a chrudimského kraje, prosil královéhradeckého biskupa, aby pod výhrůžkou přísných trestů striktně zakázal tajné dovážení knih schovaných v plátně exportovaném ze Slezska do Čech. Dopadení provinilci měli být potrestáni konzistoří, neboť oni především jsou zodpovědní za zatvrzelost místních obyvatel.[33] Přes výhružky církevních i světských autorit však dál docházelo k četným nelegálním přechodům. Roku 1717 byl proto vydán nový patent proti nekatolíkům. Směřoval proti podloudnému dopravování nekatolických knih z ciziny a proti zahraničním agitátorům, kteří přicházeli do země pod záštitou obchodu. Zpřísněná opatření a kontroly měly po jistou dobu svůj účinek. Mnoho nekatolíků bylo vyslýcháno pro

[29] Připomeňme zde, že většina emigrantů, ať již chudších či bohatších jsou v matrikách emigrantských nových sborů uváděni jako sedláci, podomci či čeledíni. Vyplývá to z toho, že získali ve Slezsko půdu, byli tedy primárně vedeni pod touto živností, což ovšem nevylučovalo to, že se podíleli na spřádání vlny či lnu a případně na tkaní látek z těchto materiálů.

[30] Hejzral narozený v roce 1700 v Jeníkovicích, emigroval v roce 1723 do Saska, ale i s ostatními členy rodiny se často navracel do Čech. V roce 1724 byli on i jeho švagrové dopadeni a vězněni v Opočně. Stal se ve Fridrichově městě nejprve fabrikantem, později měšťanem.

[31] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 326. Dle výslechu Jana Dvoreckého, který se zúčastnil opočenského povstání a byl v květnu 1732 vyslýchán útrpným právem.

[32] A. V. ADÁMEK, *Listiny k dějinám*, s. 27-28.

[33] A. A. NEUMANN, *Prostonárodní náboženské hnutí,* s.14.

držení zakázaných knih. Za nedlouho však opět dál pokračovaly nelegální přechody hranic a pašování zakázaného zboží. Ve výslechovém protokolu z 24. července 1736 čteme o obžalovaném Václavu Jizmickém z Jilemnice, že když z vojny přišel „*zdržoval se v lesích v Jilemnici a sem a tam chodíval.*“[34] U obžalovaného byla nalezena jedna luterská kniha „*kterou si koupil v Herrnhutu*“. Následující odpovědi zaznamenané v protokolu vysvětlují, že jeho prapodivné přecházení spočívalo v pravidelných návštěvách herrnhutské osady Horního Gebharsdorfu.[35] Jezmický se doznal, že se tam dostal, neb se živil obchodem s plátnem a byl za tímto účelem tři čtvrtě roku v Lucembursku a později v Sasku. Tvrdil, že si knihu koupil, aby se z ní učil německy, ale schoval, ji „*protože se bál, že jest proti svatý víře katolický*“. V torzu dalšího protokolu z téhož roku, uvedl jilemnický poddaný Jakub Kráft, že se k zakázané knížce, která mu byla zabavena, dostal při „*konání svýho řemesla neb jsem tkadlec*“. Knihu získal, když šel „*do Grosshennesdorfu na vandr a tam v Herrhutersku [!] ji zakoupil od jistýho tkalcovskýho tovaryše za 2 groše.*“[36]

Objem pašovaných knih byl však spíše omezen na potřebu jednotlivců, maximálně několika příbuzných. Byla to předně větší a snazší mobilita osob, která hrála v případě řemeslné činnosti a obchodu v Čechách nejdůležitější roli. Skromné poměry drobných obchodníků s plátnem a suknem zřejmě neumožňovaly nákup a následný prodej většího počtu knih. Nelze ovšem vyloučit ani úmyslné omezení počtu pašovaných tisků z důvodu vědomosti hrozících trestů.

Zaměřme nyní naší pozornost k ovčínům a jejich obyvatelům. Některé dochované archiválie z východních Čech, podobně jako výše uvedené hornolanguedocké prameny svědčí o tom, že tato sociální skupina byla poměrně silně zastoupena mezi tajnými nekatolíky a také si udržovala svéráznou pospolitost. Jan Zpěvák, jenž se narodil roku 1709 v Tuklatech na Českobrodsku uvedl ve svém životopise vzpomínku na své rodiče, kteří spravovali ovčín:

> „*Byli katolického náboženství, takže žádného poznání neměli. Však ale přeci často spolu o starých časech i o starých knihách, jak to slýchali mnoho rozmlouvání mívali. Já když jsem to od nich slýchával, z toho jsem také často přemyšlování o tom měl [...] Když ale v mým 17. roce jsem se ponejprve do jednoho ovčína na službu dostal, tu jsem také tu první knížku, jež špalíček nazvána byla, sobě od jednoho koupiti mohl... naposledy jsem se do jednoho ovčína do služby dostal, kdež mnoho*

[34] SOkA HK, fond BK, k 44, i.č. 1462 – protokoly Jilemnice, protokol Václava Jezmického z 24. července 1736.

[35] K lidovým kazatelům, kteří lákali do Gebhardsdorfu a dalších lužických center pohraniční pietisticky orientované nekatolíky patřili v 20. a 30. letech 18. století Martin Čejka, Jan Franta, Jiří Špaček a Jiřík Kyncl. Později, když v Grosshennesdorfu začal působit český kazatel Jan Liberda, cestovali Češi houfně na jeho česká kázání. Edita ŠTĚŘíKOVÁ: *Exulantská útočiště v Lužic a Sasku*, Praha 2004, s. 339.

[36] SOkA HK, fond BK, k. 44, i.č. 1462, torzo protokolu Jakuba Kráfta z 22. 7. 1736, f° 41.

knih a poznání měli, a poněvadž všichni svoji byli, ač ne cele vlastní, však v tom spolu jednomyslní byli a já také, ač jsem jen sám služebný mezi nimi byl, však jsem v tom s nimi celou společnost jako jeden z nich měl. A oni mě proto tuze milovali.“[37]

Zpěvákova výpověď je notně hagiografická. Zajímavý je nicméně jeho výklad o duchovní soudržnosti, která pojila nejen členy rodiny, ale též příchozí zvenčí. Je zřejmé, že přežití tajných evangelíků záviselo na mnoha vnějších podmínkách, ale též na jejich vnitřním náboženském přesvědčení. To bylo nezřídka upevňováno socioprofesními vazbami uvnitř komunity. Z životopisu Jan Zpěváka se dozvídáme o dalších cestách jeho osudu. Jeho povolání jej přivedlo do jiného ovčína, kde se oženil a dostal k sobě čeledína, který byl stejného smýšlení „ *skrze což [on] ještě větší svobodu dostal, takže jsem i jiné, jež poznání měli, navštěvovati a s nima se vzdělávati mohl.*“ I když vlastnil Zpěvák statek a byl léta pomocníkem v ovčíně, nakonec emigroval v roce 1736 do Žitavy. Vandroval pak v Sasku jako „punčochářský tovaryš“.

Ve své studii o izraelitské sektě na Novobydžovsku, zveřejnil Ivo Kořán výpověď ovčáka Kryštofa Lízálka z Koles, který roku 1774 společně s rodinou ovčáka Josefa Veselého z Levína obnovil judaicko-křesťanské hnutí, které bylo již před 25 let v kraji odhaleno a záhy rozbito.[38] Lízálek především ve vězení nečekaně otevřeně označil 43 osob z chlumeckého kraje, které byly údajně obráceny na izraelitství. V seznamu zajímaly výrazný podíl osoby, které se živily jako ovčáci. Pozornost upoutá například rodina již zmíněného hospodáře z ovčína v Levíně, Josefa Veselého, jehož všichni synové byli pro sektu získáni. Dále je zmíněn hospodář ovčína v Báni (dnes Žehuň) a hospodář ovčína v Lovčicích. Dále byl prozrazen *hamlknecht* neboli honák ovcí ze dvora v Třesicích, Franc Veselý a posledně hospodář ovčína v Křenově (Skřeněři) na Smidarsku, Jan Veselý. Z popisů obžalovaných, jež Lízálek udal není příliš jasné, zda byli jednotliví Veselí mezi sebou příbuzní. Jejich minimálně vzdálená příbuznost se jeví jako dost pravděpodobná. Kořán zároveň prokázal jasnou návaznost mezi chlumeckými kacířskými kauzami z poloviny století, kdy u mnoha rodin byly nalezeny tajné knihy ze Žitavy. I většina z provinilých sektářů na podzim 1774 přišla k svému obrácení díky nábožensky naučné literatuře a zejména skrze zpěv či předčítání žalmů v úzkém kruhu věrných.[39] Kořán ve své studii nevylučuje souvislost mezi uzavřeným společenstvím chlumeckých ovčáků a jejich specifickou religiozitou. Vždy bylo ovšem třeba více faktorů k udržení své specifické

[37] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 537-538.

[38] I. KOŘÁN, Novobydžovská židovská sekta od tereziánských poprav k josefínským deportacím“ in: V. PETRBOK – R. LUNGA – J. TYDLITÁT (edd.), *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století,* Boskovice 1999, s. 376-377.

[39] „*A tu mě začal [Jan Veselý, hospodář ovčína na Smidarsku] ledacos povídat o víře izrahelský a já [Kryštof Lízálek z Koles] mu to vymlouval. On mě pravil: 'Bratře, na mou duši, ty se mě bojíš' – na to vytáhl žalmy s kapsy a tu jsme spolu zpívali a četli*“. Viz I. KOŘÁN, Novobydžovská židovská sekta, s. 378.

náboženské identity. V případě chlumeckých izraelitů to byl kromě jiného jasný akcent na společný zpěv starozákonních textů.

Podobně například Jiřímu Procházkovi z Čáslavi, jenž *„byl od svého mládí ovčákem“* nestačila pro jeho obrácení jen skutečnost, že se v šestadvaceti letech oženil *„s vdovou po jednom zbožném ovčákovi“.* V jeho bratrském životopise bylo uvedeno, že *„neustále pociťoval jistý nepokoj. Dostal do ruky Nový zákon a při čtení epištoly ke Galatským 5. kapitoly, kde apoštol popisuje skutky lidské svévole, pochopil, že on sám se nachází v tak politováníhodném, stavu a že mu hrozí zatracení.“*[40] Tento často opakovaný topos obrácení v životopisech bratří je pochopitelně třeba vnímat velmi kriticky. Důležitost četby Písma na druhou cenu nelze zpochybnit. Již na počátku dvacátých let 20. století se Josef Pekař výrazně přiblížil k jedné základní otázce sociologie náboženství Maxe Webera, totiž, schopnosti jednotlivých pojetí spásy ovlivnit každodenní sociální chování lidí.[41] V tomto ohledu lze považovat život v rámci uzavřeného společenství se specifickými náboženskými, příbuzeneckými a konečně profesními vazbami jako onen projev vlastní vize spasení.

I další povolání, která žila na okraji společnosti, těžila ze snazších podmínek pro přechování své náboženské jinakosti. Byli to zejména žebráci, sekerníci, plátýnkáři, podomní obchodníci, atd. Eva Melmuková o nich mluví jako o povoláních, která hrály úlohu spojek.[42] Lze skutečně připustit, že takové osoby byly čas od času vyhledávané pro předávání informací či zakázaných knih. Byly to totiž osoby nepřipoutané k půdě, mohly se tudíž relativně volně pohybovat z panství na panství. Mezi řemesly, která měla pro skrytou církev velký význam bychom dále mohli jmenovat mlynáře či dřevorubce a polesné. Ve čtyřicátých letech 18. století působil zejména na Chrudimsku emisař Josefa Čejka, mlynář z obce Rvasice, který emigroval do Uher a vracel se do svého rodného kraje kázat a agitovat mezi místní nekatolíky.[43] V souvislosti s touto obnovenou agitací z Uher zahájila pražská arcibiskupská konsistoř zevrubnější vyšetřování. Načež světící biskup pražské arcidiecéze Jan Ondřej Kayser z Kaysernu informoval ve svém latinském listu z 18. prosince 1760 skutečského děkana a vikáře, že z Uher přicházejí do kraje za svým obchodem lidé slovanského jazyka. Tyto osoby ovšem zvláště po mlýnech a samotách rozšiřují evangelickou víru a nabízí kacířské knihy.[44] Všechna odlehlá místa měla pro skrytý charakter víry východočeských evangelíků jistou přitažlivost. Nejinak tomu bylo

[40] E. ŠTEŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 640.
[41] Josef PEKAŘ, Tři kapitoly z boje sv. Jana Nepomuckého, in : *Postavy a problémy českých dějin*, Praha, 1990, s. 232 an.
[42] E. MELMUKOVÁ, *Patent*, s. 75.
[43] A. V. ADÁMEK, *Listiny k dějinám lidovému hnutí*, s. 20-23.
[44] Tamtéž, s. 23

v případě kovárny otce Jana Kropáčka z Podmoklů v Čáslavském kraji, kde se kolem roku 1755 nekatoličtí sousedé ze vsi oddávali zpěvu žalmů a čtením z Písma.[45] V Kropáčkově životopise se dočítáme o patrně nejrozšířenějším způsobu komunikace a vazeb mezi kacíři: „*Když se můj přítel [Matěj Bečkan] a jeho matka přesvědčili o mé upřímnosti, ukázali mi hallskou Bibli a berlínský zpěvník. Seznámil jsem se pak s dalšími podobně smýšlejícími, kteří vlastnili různé evangelické knihy.*“[46]

7.3. Významný vliv languedocké městské elity a drobné šlechty

Jak již bylo výše několikrát zdůrazněno, kalvínská populace byla tradičně silně vázána na městské prostředí. Před rokem 1685 tvořili hugenoti městskou elitu a působili velmi často v kruzích městské samosprávy a v nejrůznějších soudních a berních úřadech. Mnozí pracovali jako notáři, písaři či přímo konzulové. Velká skupina reformovaných pracovala v prostředí svobodných řemesel, jako například knihkupci, tiskaři, lékaři či apatykáři. Zároveň fungovala velmi praktická symbióza mezi venkovským reformovaným obyvatelstvem a touto elitou především z důvodu každodenní poptávky měšťanů po zemědělských a řemeslných výrobcích ale též například skrze matrimoniální politiku. Na druhé straně pak fungoval výrazný intelektuální vliv měšťanů na hugenoty žijící na venkově.

Situace se začala měnit v polovině 17. století, kdy byl v důsledku královských nařízení postupně omezován vstup hugenotů do jednotlivých úřadů a zakazován výkon výše uvedených svobodných řemesel. Podobně jako císařský patent Ferdinanda II. z 31. 7. 1627, zapříčinila revokace ediktu nantského odchod velkého množství měšťanů do emigrace a vedla k formálním konverzím zbylé části městské reformované buržoazie. Jakkoli byl však specificky městský rys languedockého hugenotského obyvatelstva po roce 1685 do značné míry zeslaben, přetrvával nadále i během 18. století.

Revokace a dragonády způsobily v Horním Languedoku jen chvilkovou paralýzu, která byla již po několika měsících vystřídána obnovením laického kultu. Iniciátory a organizátory prvních shromáždění byli především obyvatelé vesnic. Vzhledem k jejich relativně prostým majetkovým poměrům byli totiž mnohem méně než měšťané ohroženi na svých statcích. Zatímco měšťané se díky svým knihám a pokročilejšímu vzdělání spokojili s domácím kultem, prostí venkované značně trpěli ztrátou svých duchovních pastýřů. V poslední řadě obyvatelé vsí a menších městeček žili na místech vzdálenějších dohledu autorit a zároveň vhodných pro konání kázání

[45] E. ŠTEŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 381.
[46] Tamtéž, s. 382.

ve volné přírodě. Languedocké soudní úřady i katoličtí duchovní nicméně velmi rychle zaměřili svou pozornost též na zástupce městské elity a obecně vyšších společenských kruhů, včetně šlechty. Velmi brzy totiž vyplulo na povrch, že vliv těchto společenských skupin mezi věřícími přetrvává.

Ve fondu languedocké provinční správy se dochoval velmi zajímavý pramen z roku 1705, který dokumentuje opodstatněnost přetrvávajícího znepokojení úřadů. Jedná se o seznam novokonvertitů z diecéze Castres, buď šlechticů nebo vážených měšťanů, kteří byli udáni jako zatvrzelí hugenoti, velmi nebezpeční, neboť uplatňovali svůj vliv na náboženské přesvědčení ostatních *nouveaux convertis*. Seznam byl pořízen na žádost biskupa Augustin de Maupeou, jenž byl pravidelně informován duchovními své diecéze o alarmujícím a provokativním chování těchto tajných protestantů.[47] „*Mr Pierre de Bayar baron de Ferrières agé de 45 ans, deux garçons l'un de dix-huit ans, page du roi, l'autre de 13 ans, étudiant en cette ville* [...] *Noble Antoine de Thomas, sieur de la Barthe, agé de quarante-huit ans. – Fin et rusé, donnant conseil aux autres [convertis de la ville], appelé par sobriquet le prince d'Orange* [...] *Noble Louis de Rossel, agé de quarante ans et une fille agée de huit ans. – Mal convertis. Servant de nos conseils.* [...] *Noble Paul de Boufart de la Garrigue, Sr de Fonfrède, agé de quarante-cinq ans, [et son] garçon. – Séditieux.*"[48]

V soupisu následuje výčet dalších šesti desítek osob a jejich příbuzných, kteří pocházeli z města Castres, ale také z okolních vsí a městeček například z Montredon, Vabre, Lacaze, Viane, Brassac, La Capelle, Gijounet, Éspérausses či Bechonie, které leží v severovýchodní podhorské části diecéze. U mnoha jmen nacházíme přípisky typu „bystrý, nedostatečně obrácený" či „chytrý, obratný, těší se ve městě velké důvěře", „neobrácený a příležitostně nemístně [rouhačsky] mluvící" či „špatně smýšlející". Výše citovaný sieur de la Barthe byl údajně oslovován přezdívkou „oranžský princ". Skutečnost, že místní reformovaní jej přirovnávali k významnému představiteli kalvínského rodu Orange-Nassau svědčí o velké vážnosti, jíž se urozenému pánovi de la Barthe dostávalo mezi ostatními věřícími. To pochopitelně znepokojovalo úřady, které se mohly obávat případné ozbrojené revolty pod jeho vedením po vzoru nepřátel francouzské koruny, holandských hrabat a místodržících Spojených nizozemských provincií.

Z iniciativy intendanta a biskupů byly vyhotoveny soupisy dalších podezřelých urozených osob také v diecézi Lavaur, Mazamet a Rieux.[49] Seznam diecéze Lavaur

[47] Kromě této série velmi podrobných seznamů z roku 1705 jsem pro pozdější období ve svých sondách již nenarazila na obdobný takto úplný soupis. Seznam z roku 1705 může mít jistou souvislost s právě ukončenou epizodou camisardských válek. I po potlačení povstání v létě roku 1704 a potrestání hlavních provinilců, bylo třeba do budoucna zamezit podobným příhodám. Bylo proto nutné evidovat všechny nebezpečné živly v provincii.

[48] ADH, C 273 - Catalogue des nouveaux convertis du diocèse de Castres, 1705.

[49] ADH, C 274 - Etats de nouveaux convertis du dicoce de Lavaur qui se distinguent en mal et en opiniatreté a ne point venir a la messe ni aux instructions), C 47 - Rieux, C 273 - Mazamet.

začíná několika kalvínskými měšťany a váženými rodinami z Puylaurens, které formálně konvertovaly. Bylo uvedeno, že tito notáblové nejen dále setrvávají ve své víře, vybízejí navíc ostatní obyvatele města a okolí, aby zůstali věrní kalvinismu. Nechodí na mše a neposílají své děti na katechismus. Zpráva přiložená k seznamu proto doporučovala propustit provinilce z jejich veřejné funkce. Například Sieur Expert byl označen jako „*velmi zatvrzelý. Bylo by vhodné ho odstranit z úřadu správce katastru, stejně jako z funkce sekretáře městského konzulátu*“. V závěru záznamu bylo připsáno, že urozený pán Expert je velmi tvrdošíjný, ovšem zároveň vážený *homme d'affaires,* což je v jeho případě vhodné překládat spíše jako významný hodnostář nežli obchodník. Jeho společenská pozice a majetek vedly nakonec k rozhodnutí, že bude pouze napomenut, nebude však přísněji potrestán.[50]

Zde je třeba podotknout, že převážná většina citovaných zatvrzelých urozených osob pocházela z prostředí provinční drobné úřednické šlechty taláru. Nejednalo se o žádné starobylé rody, které by žily z pozemkové držby, ale o úředníky povýšené v předchozích generacích do šlechtického stavu pro jejich oddanou službu panovníkovi v oblasti územní samosprávy či jurisdikce. Mezi 31 dalšími jmenovanými z diecéze Lavaur nacházíme sieura Clarenc, který byl nejvyšším konzulem a starostou v St-Germa, dále sieura Tournier, který byl písařem v Puylaurens či sieura Gaches, lékaře. U všech najdeme připsanou poznámku o nezbytnosti vystěhovat je, co nejdále z města a okolí. Jejich majetek a povolání byly patrně, na rozdíl od výše citovaného Experta pro město postradatelné. Připojený list tudíž navrhoval přesídlení těchto osob i s rodinami do některých z okolních katolických městeček, jako například Lavaur, Lisle-Jourdain, Rabastens, Graulhiet, atd. Toto opatření mělo zamezit jejich dalšímu vlivu na podobně smýšlející sousedy a zároveň je snáze přimět k trvalé konverzi. Mezi dalšími provinilci v seznamu nechybí místní notáři a apatykáři, ale také množství žen. Z 32 uvedených jmen v soupisu zatvrzelých vážených osob z diecéze Lavaur bylo 22 žen. Mezi nimi například demoiselle de la Jounquasse[51] *„ne pratique point les devoirs de la religion catholique et elle a toujours secoué le joug des écoles et des instructions pour ses filles qui méritent d'être mises dans un couvent.*“[52] Makroanalytický přístup naší studie formou pramenných sond nám neumožnil dohledat bližší údaje o vdově Jounquasse a jejích dcerách. Nevíme proto zda byly pro zanedbávání náboženské výuky skutečně umístěny do kláštera ani, jak vážené postavení zaujímala paní Jounquasse ve Puylaurens. Z literatury i z dalších příkladů je každopádně známo, že osamocené vdovy či manželky měšťanů, jejichž

[50] „*Le dit Sr Expert merite d'etre admonesté, on peut avoir quelque égard pour lui parce que c'est un homme d'affaires, mais il est opiniatre*“, ADH, C 274, Etats de nouveaux convertis du dicoce de Lavaur.

[51] Oslovení demoiselle nemělo v tomto období občanský význam svobodné slečny. Byly jím označovány vdané ženy i vdovy lepšího původu.

[52] ADH, C 274 - Tamtéž.

manželé odešli do exilu, často braly výuku svých dcer do vlastních rukou v rámci domácího kultu a zabraňovaly jim v návštěvách katechismu.

Svobodné dcery či synové konvertovaných hugenotů představovali prioritní skupinu pro katolickou církev. Ta se snažila převychovávat děti nejzatvrzelejších rodin nejen skrze výuku, ale též klášterní klausurou. Prameny ovšem dokládají relativně omezenou efektivitu těchto opatření. Poměrně často totiž po dvou, třech letech docházelo k propouštění dětí zpět do rodin, neboť tyto nebyly schopny zaplatit finančně náročný penzionát a řádové domy neměly dostatek vlastních prostředků. Někdy byly do kláštera umisťovány i starší osoby. Například slečna Isabelle Bruniquel z Graulhet byla v prosinci 1755 propuštěna z kláštera *Soeurs-Noires* v Castres s poznámkou „*remise en liberté parce qu'elle est obstinée et que son âge empêche d'espérer sa conversion.*“[53] Neúspěch katolické převýchovy se ukázal ještě výraznější v případě vážených rodin. Urozená slečna Canitrot de Lacam (Lautrec) pobývala od roku 1758 v klášteře *Dames Régentes* v Castres. Po dvou letech zažádali její rodiče krále prostřednictvím ministra Saint-Florentina o její propuštění s tím, že jsou ochotni do její plnoletosti platit soukromou katolickou guvernantku.[54] Jejich žádost byla ovšem nakonec zamítnuta kvůli nedostatečnému a pouze předstíranému obrácení slečny Canitrot na katolictví. Pohoršující okolnosti v celé žádosti byla ovšem zejména skutečnost, že na pozemku venkovského sídla jejích rodičů v Lacam se údajně pravidelně konala tajná shromáždění rolníků z okolí. Tento příklad byl nejspíš dost ojedinělý, častým problémem byl nicméně fakt, že stejně jako nemajetní věřící, usilovali taktéž urození reformovaní rodiče o uzavírání sňatků svých potomků se shodně nábožensky smýšlejícími rodinami.

Díky velmi podrobným materiálům jež po celé období 18. století v Languedoku dokumentují okolnosti konání náboženských schůzek věřících, si můžeme udělat jistou představu také o účasti venkovské elity na tajném kultu v *désert*. Nejen v městech, ale též v odlehlejších venkovských částech Horního Languedoku se setkáváme s přítomností vyšší vrstvy venkovské společnosti, zejména s konzuly a venkovskými notáři. Tito představovali specifickou sociální skupinu, která byla charakteristická pouze pro jihoevropskou civilizační oblast, jež byla dědičkou římského práva.[55] Na sever od Alp se s takovou skupinou nesetkáváme, funkci notářů v Čechách nicméně prakticky suplovali konšelé a vrchnostenští úředníci, především

[53] ADH, C 405 - Ordre pour la mise en liberté de Mlle Bruniquel, 15 décembre 1755.

[54] ADT, C 202 - Refus de la demande de sieur Canitrot de Lacam sur la libération de sa fille, 3 avril 1761.

[55] „Notarial sources are only available for Southern Europe. There have always been two Europes. [...] In Southern Europe, the notary was a *persona publica* and the notarial deed was and still is deemed to constitute legal proof of the facts certified. In Northern Europe, to be accepted as probative, documents have to bear the official seals rather than notarial certification.“ Carlo Maria CIPOLLA, *Between history and Economics. An introduction to Economic History*, Oxford 1991, s. 147n.

písaři či rychtáři, kterým se však nedostávalo srovnatelných právních privilegií, neboť spadali pod dozor vrchnosti.

Tři konzulové z podhorského městečka Lacaune byli například přítomní na tajném shromáždění, které se konalo po dobu tří dnů, od 25. do 28. října 1695 v lesích nad městem.[56] Titíž konzulové se zúčastnili také několika pohřbů na místě bývalého protestantského hřbitova v Lacaune. 30. června a během července 1697 se konala série shromáždění v přítomnosti neznámého predikanta v okolí St-Amans-Soult na půdě nájemné usedlosti *Les Farges*, patřící markýzi ze St-Amans, a dále na pozemku statku v *la Combelagarde*, který patřil stejnému šlechtici. Mezi stovkou zúčastněných osob bylo také několik konzulů, dále mlynář Izaac Bounet a lékař Jean Senegat ze Saint-Amans.

V první polovině století představovali příslušníci elit na shromážděních pouze menšinu mezi četnými tkalci, ševci, mykači vlny a jinými venkovskými řemeslníky a rolníky. Tato situace se postupně začala měnit od konce čtyřicátých let 18. století. Na početné shromáždění, které se konalo 29. října 1744 ve Latularié, dorazilo také několik synů nekatolických konzulů z měst Puylaurens a Lavaur.[57] Přítomnost těchto vážených mladíků lze částečně vysvětlit tím, že na schůzce predikant oddal několik osob. Zaběhnutou praxí bylo, že svědky svazků uzavřených v *désert* se stávali nejbližší příbuzní. Je možné že mladící pocházeli z okruhu nejbližší rodiny. Není však také vyloučeno, že někteří snoubenci ze ctěných rodin mohli požádat o písemné stvrzení jejich sňatku i některého váženého konzula, aniž by byl jejich příbuzným. Tuto hypotézu jsem bohužel z důvodu časově omezeného pobytu ve Francii nebyla schopna ověřit. Bylo by nutné probádat representativní vzorek dochovaných matrik *církve pouště* a provést podrobnější prosopografickou analýzu svědků.[58] Jak bylo již výše uvedeno v kapitole o přechodových rituálech a problematice dědičného práva, přítomnost konzulů na shromážděních měla v průběhu století zesilující společenský význam. Jejich zvyšující se podíl na kolektivním kultu v *désert* zahájil postupný trend obnoveného spojení dříve odtržených nižších a vyšších společenských vrstev ve společně vedeném úsilí za získání občanských civilních práv a obnovení reformovaného kultu.

Již profesor Émile-Guillaume Léonard, autor zásadní syntézy o dějinách protestantismu, upozornil na přechod mezi tzv. heroickou obnovenou *církví pouště*, *Désert*

[56] ADH, C 174 a - Procès verbal au sujet des enterrrements fait dans l'ancien cimetière de ceux de RPR de la Caune, 27. 10. 1695.

[57] ADH, C 211- Protocole du sier Bourdil, chirurgien de Puylaurens, 18 novembre 1745.

[58] Pro oblast vesnic a městeček pohoří Lacaune se zachoval unikátní soubor matričních záznamů pastora Jeana Sicarda, jež byl přezdíván Jean de Lacaune. Mezi 1. lednem a 15. listopadem 1766 provedl tento kněz celkově 133 církevních výkonů, z nichž 107 křtů a 23 svateb, zbylé tři evidované ovšem nezachované akty neumožňují upřesnit o jaký výkon se jednalo. Soubor je uložen v Musée du protestantisme de Ferrière. Stručně o něm pojednal Gaston Louis MARCHAL, Les protestants au désert de 1766, in: *la Tribune du Sud-Tarn*, n° 6, avril 1978, s. 7-8.

héroique, jež se konstituovala v letech 1715-1763 a tzv. *Sécond désert* nebo také *Eglise des notables*, která na ní navazovala.[59] Bylo to především v Léonardově studii věnované protestantům v Normandii, kde autor vyzdvihl specifičnost rezistence zdejších kalvínských měšťanů, zejména obchodníků, kterou dále zasadil do širšího celonárodního kontextu, v němž se tento trend začal od 60. let objevovat.[60]n°34, 2005, s. 1-128. Jde o novodobou edici jeho rukopisného díla z roku 1939, kterou připravil Hubert Bost. Rozsah zapojení doposud spíše pasivních elit do kolektivního života konzistoří byl skutečně tak významný, že se pro tento fenomén ve francouzské historiografii ustálil termín „poměšťanštění francouzských protestantů" – *l'embourgoisement du protestantisme français*. Tento fenomén, jenž byl ověřen archivním výzkumem pro celé území Francie, se ukázal jako velmi intenzivní také pro komunity Horního a Dolního Languedoku. Historik Daniel Ligou zaměřil svůj výzkum na oblast Montalbanais a ukázal, jak byly místní obnovené kalvínské sbory sociálně přetransformovány v druhé polovině 18. století.[61] Zpočátku ovšem byli majetní protestanté často společensky penalizováni, neboť katoličtí obchodníci s nimi odmítali uzavírat kupní či nájemní smlouvy.[62] Majetkové a právní překážky dlouho odrazovaly městské elity od aktivnější účasti na obnově *církve pouště*. Přesto, se nakonec původně rurální, převážně lidová tajná církev stala „měšťáckou, liberálně smýšlející ba dokonce v jistých ohledech klerikální."[63] Během revoluce se dokonce některé kalvínské církve v oblasti Midi staly ultra liberální a příznivkyně Girondy.[64]

Je třeba zdůraznit, že mnoho kalvínských měšťanů, včetně bohatých hornolanguedockých obchodníků z Mazemet či z Castres nebo ze cévénolské oblasti se přidalo na stranu svých protějšků ze severu Francie a stavělo se k iniciativě nelegální obnovy církve velmi opovržlivě, respektive opatrně. Tyto měšťanské rodiny emigrovaly v první polovině 18. století nejčastěji do Ženevy, kde úspěšně rozmnožovaly svůj majetek a rozvíjely své obchodní či manufakturní podniky. Nejinak

[59]E.-G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, 3.vol, Paris 1961-1988.

[60]E.-G. LÉONARD, La résistance protestante en Normandie au XVIIIe siècle in : *Cahier des Annales de Normandie*

[61]Daniel LIGOU, *Documents sur le protestantisme montalbanais au XVIIIe siècle*, Toulouse 1955, s. 19, Týž, *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution (1787-1794)*, Paris 1958.

[62]Blíže například Jean-Jacques HÉMARDINQUER, Droit et histoire : la question des biens protestants au XVIIIe siècle, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.* 15e année, N. 6, 1960, s. 1155-1167.

[63]Daniel Ligou ukázal na příkladu synodálních akt konzistoří v oblasti Montalbanais, že v poslední třetině 18. století se prostí reformovaní věřící dostávali do častého, někdy přímo každodenního konfliktu se svým pastorem. Ordinovaní pastoři se totiž snažili omezit vliv laiků, především starších konzistoří v rozhodování o praktických i duchovních záležitostech jednotlivých sborů. Našli se i tací, kteří se snažili prosadit episkopální systém ve vedení *církve pouště* oproti tradičními konzistorně-synodálnímu systému. Mezi věřícími a jejich pastýři se prohlubovaly společenské rozdíly a tak vzrůstalo napětí.

[64]Valérie SOTTOCASA, *Mémoires affrontées, Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes 2004.

tomu bylo u významné měšťanské kalvínské rodiny Pourtalès z městečka Lasalle v Cévennách.[65] V druhé polovině 18. století však dochází ke změně, kterou jsme výše naznačili, v jejímž důsledku se mnozí členové těchto rodin vracejí se švýcarským občanstvím zpět do království, do svých rodných provincií, ovšem nejčastěji do Paříže, kde zakládají významné bankovní instituce. Jejich společenská prestiž hrála nesporný vliv na finálním rozhodování dvora o náboženské svobodě. „Toutes ses familles [les Pourtalès, les Greffulhe, les Bernard, atd.] exercent une influence économiquement importante car leurs chefs ont une compétence bancaire indiscutée, dans un pays qui ne compte pas beaucoup d'économistes".[66]

Vraťme se nyní k praktické stránce obnovující se vzájemné solidarity mezi nižšími a vyššími společenskými skupinami tajných hugenotů. Z června 1737 se nám dochovala stížnost na několik notářů *nouveaux convertis* ze vsí v oblasti Montagne Noire. Notáři Jean David Sers z Bechonie, Sieur Martel ze Sénégat de Trivisy, Sieur Nayrac z Lacaune a Sieur Calvet z Viane byli obviněni z toho, že nelegálně vystavovali a podepisovali dokumenty týkající se prodeje majetku tajných hugenotů přesahující výši 3000 liber bez nutného předchozího povolení příslušných soudních úřadů.[67] Podezřelí údajně tajně spolupracovali s kolegy z Albi a z Rouergu. Z dokumentu je patrné, že se jednalo o síť osob „bez jakýchkoli výčitek svědomí" (*peu scrupuleux*), jež fungovala již od roku 1731. Byla prokázána i vazba na notáře v Castres. Provinilci byli obviněni, že umožňovali tajným protestantům libovolně odkazovat a prodávat svůj majetek, dokonce své jmění převádět ilegálně do ciziny, aniž by příslušné úřady avizovali, že se jedná o osoby *nouveux convertis*. Notáři navíc zneužili dobré vůle nákupčích, kteří aniž by to tušili, uzavřeli s nekatolíky neplatné kupní smlouvy na majetek, který měl být správně konfiskován korunou, neboť vlastníci nemovitostí emigrovali do ciziny.[68] Královská legislativa z roku 1730 přitom přísně zakazovala volný prodej majetku exulantů či renegátů, jenž měl propadnou koruně a být spravován pokladnou *Régie des biens des religionnaires*. Obelstění katoličtí majitelé tak byli každý den v ohrožení, že o nově získaný majetek

[65] Příslušníci rodu rozvinuli již od roku 1724 velmi důmyslnou rodinou strategii, kompromis umožňující uchování rodového majetku na jedné straně a zachování konfese na straně druhé. Všichni potomci rodu kromě nejstaršího syna odcházeli v každém pokolení do exilu, za obchodem do Švýcarska. Nejstarší dědic vždy oficiálně konvertoval, čímž bylo zabráněno konfiskaci majetku. Michel-Edmond RICHARD, *La vie des protestants fraancais de l'Edit de Nantes a la Révolution (1598-1789)*, Paris 1994, s. 190-192.

[66] Tamtéž, s. 196.

[67] ADH, C 420 - Lettre de l'intendant St-Maurice à sieur Barbara concernant la plainte contre les notaires de Castres et environs, 28. června 1737 : „ *Ils faisaient signer des contrats de vente et autres actes sans permission de sa Majesté ou de M. l'Intendant*". f°117.

[68] „*Non seulement, [ils] ont procuré aux NC les moyens d'alliéner leurs fonds et d'en emporter à l'étranger, mais encore ont abusé de la bonne foi des acquereurs qui ignorant les ordres de sa Majesté ont contracté des ventes nulles qui ne leur acquierent point la propriété des biens vendus dont ils sont tous les jours à la veille d'en etre dépouiller par la part du fermier de la Régie .*". Tamtéž, f°116v.

přijdou.

Kromě podvodné podstaty činnosti zmíněných notářů, zaznamenáváme v této kauze několik zajímavých údajů. Všichni jmenovaní notáři pochází z podhorských vesnic a městeček, tedy mnohdy těžko dostupných a tím pádem zanedbaných pravidelnými kontrolami. Dále konstatujeme socioprofesní propojení oblasti Montagne Noire s limitrofní oblastí Rouergue, která se na severní straně vkliňuje do území Horního Languedoku. I v této oblasti existovaly početné a aktivní obnovené protestantské komunity.[69] Podle přiložené dokumentace měli údajně notáři z Rouergue ilegálně podepsat v období mezi roky 1731-1737 přes 3000 až 4000 prodejních smluv novokonvertitů ! Citovaný pramen tedy jasně poukazuje na vědomé překračování královských zákazů a nařízení. Reformovaní notáři, kteří si díky svému formálnímu katolictví mohli podržet svůj úřad, stále častěji napomáhali místním nekatolickým věřícím protizákonně získávat a prodávat majetek. Jejich profese a s ní spojená právní prestiž, kombinované s jejich konfesijní solidaritou vůči ostatním věřícím z nich činily velmi pragmatický článek v síti společenských vazeb mezi tajnými protestanty.

V pramenech nacházíme další důkazy vzrůstajícího konfesijně-sociálního „spojenectví“ mezi společensky nižšími vrstvami obyvatelstva a zástupci reformované venkovské elity. Například soudní subdelegát v diecézi Castres, Sieur Boissezon popsal v dopise z 20. prosince 1747 adresovaném languedockému intendantovi, Le Nainovi zajímavé okolnosti ohledně jednoho početného shromáždění. Schůzka se konala o několik dní dříve ve skalnaté rokli Ruisseau Rec d'Enquialou, blízko Ferrières. Boissezon v listu uvedl, že při obhledávání místa činu a následném výslechu místních konzulů, se jej tito snažili zarputile přesvědčit, že k žádné tajné schůzce a kázáním vůbec nedošlo.[70] Soudní úředník se dál svěřuje, jak obtížné bylo místo najít, nikdo z místních hodnostářů nebyl ochoten mu poradit a navést jej. Konfesní sounáležitost se zde jeví přinejmenším nasnadě. Konzulové z Ferrières se pravděpodobně sami schůzky zúčastnili, jako svou povinnost navíc vnímali nutnost hájit své sousedy a uplatňovat při tom vlastní společenské postavení a vážnost svého úřadu. Při zamyšlení nad dalším možným, vedlejším či spíše doprovodným důvodem jejich chování se přesouvám na poněkud tenčí led. Francouzská monarchie se již před koncem války o rakouské dědictví ocitla na pokraji závažné politické a především hospodářské krize, státní pokladna vykazovala enormní deficit. V mnoha provinciích doutnal latentní nepokoj. Je pravděpodobné, že konzulové z Ferrières se ve svém zapírání chtěli předně vyvarovat vysokým pokutám, které systematicky postihovaly

[69] Millau, Saint-Antonin, Mur-de-Barrez, Laguiole et Sévérac, Espalion, Villefranche de Rouergue, Saint-Affrique, Villeneuve, Peyrusse, Compeyre, Saint-Léons.

[70] „*J'ai vérifié le local, que j'ai trouvé non sans peine et les présents consuls ont prétendu quand je me suis transporté dans ledit local que les NC ne s'y étoient point assemblés*“. ADH - C 225, Lettre du 20 décembre 1747.

konání tajných schůzek a byly udělovány hromadně v rámci obce.

I další příklady chování konzulů v hornolanguedockých protestantských osadách poukazují na jejich stále větší troufalost, v každém případě vědomou nespolupráci se soudními úřady při udávání odpadlíků. Kromě konfesijní solidarity hrál pravděpodobně nezanedbatelnou roli v chování městských elit zároveň tradiční liberalismus languedockého třetího stavu vůči centralizačním tendencím dvora a dále úcta, jíž tradičně oplývali místní městští hodnostáři.[71]

Dalším důležitým společenským článkem v životě hornolanguedockých reformovaných komunit byla nejméně početná, ovšem vlivná skupina – místní šlechta. Konec tzv. rohanských válek (1620-1629) přinesl ve francouzském Midi a v podstatě na zbytku území království velmi podobný mocenský vývoj jako v Čechách.[72] Většina příslušníků kalvínské rodové šlechty v té době ztratila svou vojenskou moc a prestiž. Poražení šlechtici sice na rozdíl od českých pánů nebyli vypovězeni ze země, jako trest za jejich revoltu jim však byly odebrány jejich vojenské pevnosti. Nadále zároveň pokračoval úpadek vlivu starobylých kalvínských rodů jako například Caument La Force, Chatillon, Condé a Coligny u dvora. Ještě před revokací ediktu nantského mnozí příslušníci hugenotských rodů samovolně konvertovali ke katolictví,[73] které začalo nabývat dominantního postavení.[74] Před rokem 1685 se také mnozí kalvínští šlechtici taláru živili výkonem královských úřadů, především na půdě menších soudů či speciálních *chambre mi-partie*.[75] Pro stupňující se tlak protireformační politiky Ludvíka XIV. pak tito úředníci advokatury povýšení do urozeného stavu museli buďto formálně konvertovat či odejít do exilu. Jinak tomu ovšem bylo u venkovských drobných šlechticů, kteří žili z pozemkové renty či z různých manufakturních aktivit, jakými bylo v Languedoku například prosperující odvětví barvířství či sklářství.

Languedockou hugenotskou šlechtu tvořili především tzv. *seigneurs,* tedy

[71] François PUGNIÈRE, *Les cultures politiques à Nîmes et dans le Bas Languedoc oriental du XVIIe siècleaux années 1970 : Affrontements et dialogues*, Nîmes 2008.

[72] Pobělohorská rekatolizace donutila převážnou většinu české protestantské šlechty k emigraci do nekatolické ciziny. V průběhu třicetileté války následovalo jen několik omezených pokusů exulantských aristokratů a měšťanů o návrat do vlasti. Vestfálské smlouvy však znamenaly definitivní konec nadějím českých exulantů. V Čechách se objevila nová katolická šlechta, která splynula s domácí stavovskou katolickou šlechtou. Čeští evangelíci tak prakticky definitivně ztratili šlechtickou oporu. Utvrzení absolutistické vlády v dědičných zemích habsburské monarchie s sebou především přineslo novou éru úřednické a pozemkové šlechty, loajální panovníkovi. Její příslušníci hledali sociální vzestup v dvorských službách či majetkové obohacení skrze držení poddanských statků.

[73] Mezi nejznámější konverze se řadí přestup na katolictví knížete de Turenne v roce 1668. Ve stejném období konvertovaly rody Condé, Coligny, Rohan-Chabot, Bouillon, či rod La Trémouille.

[74] K tomuto tématu více Myriam YARDENI, *Le refuge protestant*, Paris 1985, s. 30-34.

[75] Viz. první kapitola. Naopak provinční apelační soudy, tzv. parlamenty především v Paříži, Toulouse, Bordeaux či v Aix se již v 16. století od „kacířských“ elementů očistily.

příslušníci drobné venkovské pozemkové šlechty, jež vlastnila nájemné gruntovní statky. Našli se ovšem také languedočtí markýzové či baroni.[76] Tato kalvínská rodová elita byla silně vázaná na svou konfesi, zároveň však byla silně přimknuta ke své půdě a kraji, ve kterém žila. To byl důvod, proč si zvolila cestu formální konverze či ilegální existence v království před exilem.[77]

Již během prvních let po revokaci se languedocká venkovská šlechta zapojila do života *církve pouště* a uplatňovala v něm svůj tradiční společenský vliv. Ve fondu provinční správy languedocké intendantury je uloženo několik dokumentů, které se vztahují ke kauzám reformovaných šlechticů – sklářů z diecéze v Rieux, na území hornatého Arriège, které tvořilo nejjižnější cíp hornolanguedocké provincie. Aristokraté neměli tradičně právo věnovat se jakékoli manuální práci, neboť to přinášelo úhonu jejich jménu a privilegovanému postavení. Dle středověké zásady *noblesse oblige*, neboli šlechtictví zavazuje, přináležely ruční, zemědělské či řemeslné práce a především veškerý druh podnikání pouze neurozeným. Postupem času však bylo stanoveno několik výjimek, mezi něž patřilo umění výroby skla.[78] Venkovští šlechtici zabývající se sklářstvím žili také na území Arriège (osady Gabre, Courtalas, Paillaz, la Coudère), Montagne Noire (v okolí městeček Sorèze, Arfons, Saint-Amans) a dále ve forêt de la Grésigne,[79] přičemž v 16. století hromadně přijali nové reformní myšlenky. Výroba skla byla tradičně provozována v izolovaných lokalitách, v lesích, které poskytovaly dostatek dřeva i potřebný písek z potoků a bystřin na výrobu skla.[80] *Gentilhommes verries* prosperovali po celé období 16. a 17. století na svých skromných venkovských sídlech a zároveň zůstávali věrni Kalvínovu učení. Dragonády dosáhly jejich formálního obrácení, ovšem po odchodu vojska bylo jen

[76] Languedocká drobná venkovská šlechta doposud zůstává ve francouzské historiografii málo prostudované téma. Studie Janine Garrisson se věnují hlavně 16. století. V tomto období žili nejmocnější protestantské rody především v oblastech Périgord, Agenais, Quercy tedy v západní části Languedocku, méně již ve východní : „En Bas-Languedoc, dans le ressort oriental du Parlement de Toulouse, le poids numérique de la noblesse dans la masse des protestants est beaucoup moins fort. Il y a quelques - sieurs de - mais isolés dans un milieu essentiellement bourgeois“. J. GARRISSON, *Protestants du Midi*, s. 28.

[77] Ve své syntetické studii o hugenotském exilu po roce 1685 uvádí badatelka Myriam Yardeni příklady několika významných rodů, které odmítly konverzi, emigrovaly a staly se v cizině hlavními vojenskými a politickými mluvčími *Refuge*: rody Ruvigny, Schomberg, Mirmand či Duquesne. Také mnoho kalvínských poručíků a jiných vojenských hodností odešlo do exilu, kde se na sklonku 17. století a počátku 18. století angažovalo ve vojsku Viléma Oranžského, pozdějšího anglického krále Viléma III. či v pruských službách Bedřicha-Viléma a později Fridricha I. i II. Většina drobné languedocké šlechty zůstala na území království. Myriam YARDENI, *Le refuge protestant*, s. 34-35.

[78] Podle některých legend dostali languedočtí rytíři zruinovaní po návratu z Palestiny právo na výrobu skla od Ludvíka IX. po ukončení křížových výprav. Ovšem až královská listina z roku 1438 písemně dokládá existenci sklářské korporace šlechticů.

[79] Více v knize Yves BLAQUIÈRE, *Abraham de Robert et les siens*, t. II, Sorèze 2001.

[80] Jednalo se o ne příliš majetnou šlechtu. Výnosy z výroby skla nicméně svým majitelům umožňovaly investice do půdy. Mnozí z nich, mezi nimi například Abraham de Robert proto zároveň byli majiteli několika nájemných usedlostí (*métairie*), což částečně zvyšovalo jejich lokální mocenský vliv.

otázkou času, kdy se objeví první známky skrytého duchovního odporu.[81]

Dne 31. srpna 1697 se mezi 9. a 10. hodinou večerní až do půlnoci konalo v blízkosti Mas-d'Azil (diecéze Rieux) tajné shromáždění. Zúčastnilo se jej dle výslechů svědků více jak 500 osob, mezi nimiž i ozbrojení muži šlechtického původu, kteří měli schůzku hlídat před případným nebezpečím.[82] Jednou z vyslýchaných osob byla urozená demoiselle Berbigier, manželka místního sklářského šlechtice Pierra de Grenier, sieura du Coutalar. Obžalovaná popřela, že k tajnému obřadu mělo dojít na jejich pozemku. Obžalovaní šlechtici byli nakonec zproštěni viny pro nedostatek důkazů.

Přítomnost venkovských šlechticů na tajných schůzkách činila tato shromáždění v očích věřících v první řadě do jisté míry slavnostnějšími a váženějšími. Účast urozených pánů dodávala ostatním věřícím kuráž, což upevňovalo jejich náboženské přesvědčení. Přináleželo jim zajisté čestné místo v rámci konaného náboženského obřadu. V úplných počátcích tajného kultu snad také věřící naplňovala falešná naděje, že přítomnost členů vyšší společenské třídy v případě přepadení schůzky povede k obměkčení úřadů. Represivní autority, však soudily přítomnost šlechticů na tajných schůzkách zcela opačně, vnímaly je jako potenciální iniciátory protikrálovské ozbrojené vzpoury.

Z 8. září 1735 se dochoval dopis kněze sufragána z osady Carla,[83] v němž dotyčný informoval intendanta St-Maurice, že se v okolí městečka Gabre konají náboženské obřady hugenotů s kázáními. Údajně se jich účastnil velký počet osob „*avec toutes sortes d'armes les plus fameuses*".[84] Během výslechů tvrdili místní dobří katolíci, že jim protestanti veřejně hrozili, že jim podříznou krky.[85] Mezi přítomnými provinilci bylo mnoho sklářských šlechticů, kteří byli v dopise označeni jako *moteurs des assemblées*. Jmenovitě byli uvedeni členové rodiny d'Auteguerre z Fades, rodina de Bousquet z Gabru, dále sier de Comère, sier de Seysir a také významný, již výše citovaný rod Grenier de Coutalar. Celkem bylo udáno 45 osob šlechtického původu. Série „ozbrojených" shromáždění se konala nejen ve volné přírodě, ale také v domech jednotlivých urozených rodin.

Shromáždění s tak velkým počtem urozených osob způsobilo v Montpellier velký a pochopitelný rozruch, jakkoli je nutné brát výpovědi o hrozbě útoku na

[81] Jedním z místních perzekuovaných rodů byla protestantská větev rodiny Grenier, jejíž tři členové se v roce 1762 pokusili o heroické osvobození zadrženého pastora François Rochette, za což byli společně s ním popravení v Toulouse. Srovnej 2. kapitola.

[82] ADH, C 176a - Information par le subdelegué de l'intendant de Rieux contre les religionnaires qui se sont rassemblés a Mas d'Asil.

[83] Rodné město Pierre Bayle. Město dnes nese název reformovaného myslitele Carla-Bayle.

[84] ADH, C 203 - Informations sur les assemblées tumultueuses dans le diocese de Rieux.

[85] „*Ledit jour le ministre qui prechait s'étant apperçu qu 'il y avait quelques catholiques qui les [nouveaux catholiques] avaient épieé dans le bois de la Coudère, ordonna aux nouveaux convertis de prendre les armes et des tirer sur eux ce qu'ils firent et qu'il a y eu huit coups de fusil tirés sur lesdits catholiques*". Tamtéž.

katolíky s notnou rezervou. Soud proto navrhl několik přísných rozsudků. Byl vydán zatykač na dva uprchlé pastory a několik rozsudků k doživotním galejím či vězením. Do oblasti knížectví Foix bylo ještě na sklonku září zasláno osm oddílů kavalérie, které zde měly pacifikovat ostatní rebely. Příbuzní obžalovaných šlechticů se poněkud zalekli, sebrali proto odvahu a adresovali intendantovi pokornou supliku, v níž žádali zmírnění vynesených trestů. Argumentovali přitom tím, že se domnívali, že Ludvík XV. udělil všem protestantům v království milost a svobodu kultu.

Opakované prosby byly nakonec vyslyšeny. Obviněným byl udělen generální pardon a vyneseny nové rozsudky k pokutě 1000 liber. V textu soudního rozhodnutí intendantury, jež zprostředkovala vůli jeho Veličenstva se dočítáme:

> *„La soumission a nous présentée de la part des gentilshommess verriers par laquelle après avoir reconnu leur faute et imploré la clémence de sa Majesté, ils ont promis solennellement non seulement de ne plus faire, ni assister à ces assemblées, mais encore se faire engager à les empêcher et de les dissiper autant qu'il pouvait dépendre d'eux ou s'ils étaient hors d'état d'y parvenir, de nous en donner avis.*“[86]

Jak chápat teto nečekaný projev královy milosti a dobrosrdečnosti? Stojíme zde před projevem rezignace státní moci nebo naopak před bezmezným milosrdenstvím panovníka? Pravda se nachází zřejmě někde uprostřed. Král nemohl problém podceňovat kvůli znepokojení místního katolického obyvatelstva. Jednalo se však o kraj stovky mil vzdálený od Paříže, přemístění početnější vojska na místo „rebelie“ by bylo časově i finančně náročné. Ludvík XV. byl navíc roku 1735 zaneprázdněn jak probíhající válkou o polské dědictví, tak také pokračujícími spory s francouzskými jansenisty. Zdá se, že jiné problémy dvůr zkrátka znepokojovaly mnohem víc. K této hypotéze by směřoval také další pramen. Z rozčíleného dopisu vrchního velitele knížectví Foix, Monsieur Guidame je zřejmé, že i o deset let později se úřady potýkaly s místními neposlušnými velmoži, kteří organizovali početné schůzky za přítomnosti predikantů. V březnu 1745 se proto Guidame opakovaně obrátil na intendanta Le Naina s návrhy, jak konečně učinit přítrž opovážlivosti sklářských šlechticů v diecézi v Rieux. Velitel Guidame ovšem neopomenul poznamenat, že tato nežádoucí záležitost bohužel „nezajímá“ ani krále, ani veřejnost.[87] Navrhoval nechat rozbořit chatrče, v niž se skláři a věřící scházeli a za pomoci městské milice je vyhostit co nejdál pryč.[88]

---

[86] ADH, C 203, Tamtéž.

[87] „*Il est nécessaire de détruire ces gentilhommes verriers dont l'établissement aux environs de Gabre n'intéressent ni le roi, ni le public et n'a servi tout le temps qu' à exciter des séditions.* “ ADH, C 213 - Procédure à l'occasion des assemblées de non catholique tenues dans les arrondissements de Favas, Sainte-Croix et Gabre.

[88] „*Pour y parvenir, il n'y aura rien de plus simple que de détruire des cabanes et les éloigner des lieux suspects à l'aide d'une milice bourgoise*“, ADH, C 203 - Scandale à propos de l'enterrement de la veuve du feu Jacques Berbigier de Monredon.

S případem „*assemblées tumultueses*“ z roku 1735 úzce souvisela událost pohřbu urozené vdovy po Jacquesu Berbigier de Monredon, z osady Fabas. Nebožka, jež zůstala i na smrtelném lůžku heretičkou, byla veřejně za přítomnosti pozůstalých pohřbena 9. září 1735 ve dvě hodiny odpoledne v poli, blízko plané vinice. Na stejném místě byl již dříve nelegálně pochován její muž. Příbuzní a blízcí rodiny se na přání umírající shromáždili v jejích posledních okamžicích ve sklárně v Poudelay nedaleko osady Fabas v jejím domě. Dostavil se také jistý Sieur de Momer, který se v nepřítomnosti pastora ujal role predikanta.[89] Smrt hugenotky a její pohřbení za bílého dne a hlasitého smutečního průvodu způsobil skandál u místních katolíků. Ani tentokrát však nebyl proti provinilcům vynesen vážnější trest, ale jen napomenutí a pokuta. Následuje však období, kdy se v světle pramenů šlechta jeví ve větším ústranní. Victor Robert-Labarthe uvádí, že rozsudkem z 5. února 1746 bylo v Auch odsouzeno 45 sklářských šlechticů k doživotním galejím. Sedm z nich bylo údajně zadrženo. Ostatní se úspěšně schovávali či emigrovali. Pastoři Corteis a Olivier také nebyli dopadeni, společně s ostatními skláři byli v nepřítomnosti odsouzeni k trestu oběšením. Sklářské dílny v Pointis nedaleko Fabas byly rozbořeny a byla zakázána jejich obnova. Odsouzencům byl zkonfiskován veškerý majetek.[90]

Jak bylo výše uvedeno, urozené sklářské rody uplatňovaly svůj vliv na reformované věřící také v oblasti Montagne Noire a Lauragais. V této souvislosti se nám dochovalo obžalování z prosince 1745, vztahující se na jistého Saint-Paulis, jež působil v okolí Saint-Amans-Soult. Generální vikář Galibert ze Saint-Pons na něj podal obžalování, že ve svých kázáních brání místním konvertitům docházet na mše a že předsedá v domech šlechticů ze skláren v Moussans každou neděli obřadům, kam docházejí věřící až z Labastide-Rouairoux.[91] Zajímavé na této kauze je především jisté propojení mezi oběma hlavními centry sklářských oblastí a tedy i rodů místních protestantských šlechticů. Paulis původem pocházel z malé osady Serre de Cor ve východním předhůří arriègských Pyrenejí. Jeho kazatelské poslání jej zavedlo na vzdálenost přes 120 kilometrů do srdce hlubokých lesů Montagne Noire. Byl tam zřejmě pozván místními šlechtici. Snad právě proto byl k výslechu přizván i Josef de Robert, sieur de Terme, jeden z majitelů sklárny v Moussans.[92] Prakticky nepopřel žádné ze závažných obvinění proti Saint-Paulisovi a naopak dodal, že mladík prohlašoval, že to není král, kdo stojí proti schůzkám protestantů, ale pouze intendant.[93]

[89] „*Il s'erigea en prédicant pour exhorter la malade qui décéda un moment apres*“. ADH, C 203 tamtéž.

[90] V. ROBERT-LABARTHE, *Histoire du protestantisme*, 2. díl., s. 182.

[91] ADH, C 222 - Procédure contre de Saint-Paulis, soupçonné de faire les fonctions de prédicant, lettre de vicaire Galibert de Viger a Monsieur l'intendant, 30 décembre 1745.

[92] Rozličné větve rodu Robert žily v obou regionech. Blíže Francis de RIOLS de FONCLARE, *Les verreries forestières de Moussans (1450-1890)*, Saint-Pons 1925.

[93] „*Un jour, des messieurs de la verrerie lisant un jugement de monsieur l'intendant, portant condamnation d'amande contre les N.C., il [Saint Paulis] dit que le roi ne savait rien de tout cela que c'était l'intendant qui faisait comme il lui plaisait.*“ ADH, C 222 - Information [sur

Dle rozsudku intendanta měl být Saint-Paulis uvězněn ve Ferrière a jeho veškerý majetek zkonfiskován. Jelikož se nedochovala další dokumentace, nevíme, zda byl rozsudek skutečně proveden.

Prameny z poloviny století každopádně jasně prokazují, že venkovská protestantská šlechta se cítila natolik sebevědomá svým postavením, že se neostýchala zvát pastory přímo do svých domovů. Vážené rodiny tak navenek demonstrovaly své náboženské přesvědčení, obnovený kult *církve pouště* v nich na druhou stranu získal silnou oporu. Tajná shromáždění se stále konala především pod širým nebem jako například schůzka hugenotů z 16. na 17. prosince 1746, která proběhla v lese na pozemku nájemního statku de la Rigardié, který patřil urozenému pánu du Carla.[94] Schůzky s kázáními se ovšem také stále častěji přesouvaly do příbytků věřících, tedy do samé blízkosti katolických farníků. To s sebou přinášelo nevyhnutelné konflikty. Protestanti se stávali oběťmi horlivých udání. Například zástupci katolické honorace z městečka Puylaurens neradi viděli, s jakou opovážlivostí se početní novokatolíci z okolí města veřejně ukazovali na svých náboženských obřadech. Dotčeným katolíkům však zjevně vadilo nejvíce, jak honosně byli hugenoti oblečeni. Tvrdili, že místní reformovaní vystavují na odiv své oblečení, tedy i své postavení.[95] Konfesijní spory se zřejmě často překrývaly s nepřátelstvím na společenské úrovni.

7.4. Sedláci, co přišli o majetek, však došli vykoupení

Název této podkapitoly je záměrně provokativní. Cílem této hyperboly je poukázat ihned v úvodu na zásadní rozdíl ve společenské skladbě, který odlišoval hornolanguedocký případ od českého. Převažujícími zástupci venkovské vyšší společenské vrstvy mezi českými evangelíky byli v zásadě pouze sedláci. Městští i venkovští úředníci museli po Bílé Hoře přísahat na sv. Trojici, neposkvrněné početí Panny Marie a svaté, že svou funkci budou vykonávat loajálně vůči císaři. Nekatolíkům byl přístup do úřadů přísně zakázán.[96] Sociální skladba pobělohorských evangelíků byla

procédure contre de Saint-Paulis] Výpověď z 1. března 1746.

[94] ADH, C 222 - Lettre du Boissesson de la Belotier à M. l'Intendant, 28. prosince 1746.

[95] „*Les consuls sont en état de me fournir secrètement des temoins [...] les nouveaux convertis ne se cachent plus, presque tous ceux de la ville de Puylaurens s'y rendent [aux assemblées], étant fort parés et ajustés*". ADH C 211- Lettre du 1 novembre 1744 du juge crimminel de Lavaur a Monsieur Jean Le Nain, l'Intendant.

[96] Během třicetileté války ovšem dál nekatoličtí rychtáři ztěžovali průběh plošné rekatolizace. Podle Soupisu obyvatel podle víry, který byl proveden 11. dubna 1651 také na smiřickém panství byl například černilovský rychtář Jakub Adam Jíra (Adamíra) „*buřičem, který místním nekatolíkům rozpakoval*". Byl vyučeným řezníkem a v obci držel také krčmu a masný krám. Rychtář z Rodova, Bartoň Barták byl „*luteránů patriarcha, buřič a rebel. Na tolik pěkných napomenutí postaviti se [na zámek] nechtěl a nechce, a z této vsi všickni podle něho, jichž on praporečníkem jest*".

tudíž zúžena na venkovské, rolnické obyvatelstvo. Dominovali chalupníci, půlsedláci, velmi často jen podruzi. Nechyběli však také zámožní sedláci.

Podobně jako ve Francii po roce 1685 byla po Bílé hoře ochromena i česká protestantská šlechta. Smiřičtí vymřeli během stavovského povstání, respektive v roce 1630, Žerotínové až na jednu větev museli emigrovat a jejich prosperující dominia rozchvátily pobělohorské konfiskace. I malé množství drobné nekatolické pozemkové šlechty, která přežívala v prvních letech rekatolizace, postupně konvertovalo ke katolictví. Ponechme však stranou důsledky stavovského povstání na personální skladbu české šlechty a vraťme se zpět k problematice neprivilegovaných obyvatel východních Čech.[97]

Ve svém bratrském životopise například nekatolík Jan Šíp charakterizoval svého souseda Václava Zycha z Jeníkovic jako jednoho ze dvou nejbohatších sedláků na opočenském panství, kteří opustili k údivu svých sousedů své výnosné statky. Zych později vydal pro berlínskou obec prohlášení o důvodu své emigrace z Čech. Uvedl v něm, že pro službu slávě Spasitele, opustil v Čechách v roce 1718 majetek v hodnotě 13 000 tolarů.[98] Dne 5. dubna 1738 přišel do lužického Hennensdorfu se svou ženou a čeládkou svobodný sedlák z královéhradeckého panství, Karel Šrámek. „*Opustil všechno své jmění a statek, který má hodnotu 800 tolarů. Nechal stát v chlévě šest koní a šest krav, pole jsou osetá*“.[99] Nezřídka se i velmi movití sedláci z Čech rozhodli opustit svůj majetek a usedlosti a emigrovali do ciziny, prakticky bez finančního zajištění. Vyřizování jejich pohledávek v Čechách se většinou protahovalo roky a pohledávky navíc nekompenzovaly reálnou hodnotu jejich propadlých statků.

Kritičtěji je třeba hodnotit poněkud zkreslené představy münstenbergského evangelického kazatele Václava Blanického. Dle jeho svědectví byli emigranti „*z největší části sedláci a zemědělci, kteří měli předtím v Čechách velmi výnosné selské statky, ovčárny, mlýny a zahradnická místa ve vlastním majetku nebo v nájmu. [. . .] V Čechách jsou některé selské dvory tak výnosné, že obdělávaní jejich půdy zajišťuje těm, kteří je vlastní, více než pouhou obživu[. . .]Takových sedláků bylo mezi emigranty mnoho. Aby mohli svobodně sloužit Bohu, opustili svá pole, dům i dvůr.*“[100] Výše popsaná situace se týkala především první vlny emigrantů do Münstenbergu a okolí ve třicátých letech 18. století.[101] Noví emigranti čtyřicátých let byli v důsledku bouřlivých událostí slezských válek naopak často zcela bez peněžitých prostředků. Rekrutovali se především z chudších poměrů a pokud byli bývalými sedláky, nemohli

[97] Z množství dostupné literatury předně Petr MAŤA, *Svět české aristokracie (1500-1700),* Praha 2004, s. 124an.

[98] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 540

[99] Tamtéž, s. 54.

[100] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání*, s. 45.

[101] Blanický ve své historii husitů usazených ve Slezsku popisuje i starší období, přesto, že do kolonie založené Janem Liberdou přišel až v červenci 1744.

si s sebou do exilu prakticky nic odnést. Válečná situace a politická změna jim to nedovolovala. Východočeský venkov a obecněji prakticky celek českých zemí prodělal v druhé polovině 18. století hospodářsko-sociální regresi. Z podkladů pro tereziánský a josefinský katastr vyplývá, že se zvyšoval počet chalupníků a obyvatel nevlastnících žádnou zemědělskou půdu, tedy domkařů a podruhů.[102] Byly i případy že bezzemci v poslední čtvrtině 18. století tvořili většinu obyvatel obce.

I v případě nekatolických sedláků hrála roli v jejich odklonu od katolické církve rodinná tradice předků a přechovávaní nekatolických knih. Jejich vliv na ostatní obyvatele vesnice však zdá se nepřesahoval vlastní rodinu či širší okruh sousedů. Otázkou zůstává, kdo mohl, vedle emisarů, predikantů a kolportérů zakázaných knih na vesnici mezi nekatolíky požívat jistého společenského vlivu a pravomoci ? Bývali to předně venkovští rychtáři.

Například ještě v roce 1749 byl ve farnosti Plaňany na Poděbradsku odsouzen pro držení české Bible a jiných zakázaných knih Martin Kratochvíle, sedlák a rychtář ve Vrbčanech![103]. Již páter Matěj Třebický navrhoval v direktivu zaslaném 10. prosinec 1715 královéhradeckému biskupovi: „ *Rychtářství budiž svěřováno jen vzorným katolíkům, kteří by dozírali na vše, co se ve vsi děje, ať už jde o schůzky či knih udávání.*“[104] Jezuitovo doporučení patrně vyplývalo z osobní zkušenosti. Během opočenského povstání se jedním z hlavních předáků stal rychtář ze Slavětína Jakub Jakl a rychtář z Meziříčí Josef Hubáček.[105] Dne 17. září se tehdy na kanceláři v Opočně sešli vzbouřenci společně s rychtáři, kteří shodně prohlásili, že celé jejich obce jsou evangelické. V obci Kněžice u Městce Králové došlo na jaře 1748 k rozsáhlým výslechům poddaných misionářem P. Janem Františkem Dobřenovským, který zjistil mnoho osob podezřelých z luterského bludu. Během vyšetřování vyšlo najevo, že do vesnice docházeli lužičtí emigranti, kteří zdejším nekatolíkům donášeli knihy a vykládali jim Písmo. Během posledních tří až pěti let se ve vsi a okolí konala shromáždění, na kterých se scházela celá nebo valná většina obce včetně řady konšelů z městce a dokonce záhornický rychtář, František Pokorný, který ve svém domě schovával luteránské knihy.[106] Když se v lednu 1780 přihlásilo několik osob veřejně k evangelickému vyznání na děkanství ve Skutči, dostal se do podezření také rychtář z Pokřikova, Adam Marek, který měl údajně povědomí o tajných schůzkách a připravované „selské bouři“, ale poddaným nijak nebránil.[107] Někteří venkovští rychtáři či obecní hejtmani byli tajnými nekatolíky, nezřídka proto přimhouřili oči nad přítomností či průchodem svodníků a emigrantů v jejich obci,

[102] Josef PETRÁŇ a kol., *Počátky českého národního obrození. Společnost a kultura v 70. až 90. letech 18. století*, Praha 1990, s. 154.
[103] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska*, s. 379.
[104] A. A. NEUMANN, *Prostonárodní náboženská hnutí*, s. 15.
[105] I. KOŘÁN, Opočenská rebelie roku 1732, s. 107.
[106] SOkA HK, fond BK, k. 46, i. č. 1497, výslech Věnceslase Melichara z 25. května 1747.
[107] K. V. ADÁMEK, *Listiny k dějinám lidového hnutí*, s. 41-43.

kteří se tam tajně vraceli z nekatolické ciziny. Náš archivní výzkum ve fondu královéhradeckého biskupství neodhalil prameny, které by jasně potvrzovaly, že by nekatolicky smýšlející rychtáři přímo zabraňovali katolickým misionářům ve výkonu jejich činnosti. Například rychtář z Lanžova u Poličan, ve svém stavení v únoru 1724 ukrýval svodníka Petra Hejzrala z Jeníkovic, který se tehdy vrátil na Opočensko, aby zde prozelytoval.[108] Rychtáři jako lokální vykonavatelé rozkazů panstva a jako hlavy obce bývali obvykle dosazováni zeměpány, ale v některých vsích bývalo také rychtářství dědičné. Rychtáři se každopádně těšili vyšší společenské vážnosti, jak u obyvatel sobě svěřených vsí, tak i vrchnostenských úřadů. Všechny důležité listiny podepisoval rychtář a konšelé. Ti také vyjednávali s vrchností, ručili za řádné plnění povinností sousedů vůči pánovi a za pořádek v obci. Bděli nad právy a výsadami obce, jestliže obec nějaké výsady měla. Není tedy vyloučeno, že jejich výpovědím, byť v nich zapírali byla připisována větší vážnost a důvěryhodnost.

Velké vážnosti se těšili také obecní učitelé a kantoři. Nikoli náhodou byli také oni biskupskými misionáři označováni za nebezpečné živly. Učitelem v pobělohorských Čechách se směl stát jen pravověrný katolík. Leckdy však toto povolání vykonávali tajní evangelíci.[109] V roce 1709 se v kostele v Ledcích u Třebechovic na opočenském panství účastnili nekatolíci nedělního kázání se čtením z evangelických knih. V bratrském životopise Jana Šípy z Jeníkovic se dozvídáme, že když mu bylo pouhých patnáct let, jeho otec zemřel a on žil u svého dědy.*„Můj děda byl kantorem a předčitatelem [kázání] v kostele v Ledcích. Lidé se tu toho času shromažďovali v neděli i o svátcích ještě sami bez kazatele a používali až do roku 1709 místo katolických knih většinou zpěvníky, postily i Bibli českých bratří.*“[110]

Také rohenický zahradník Matěj Touc, jeden z předáků opočenského povstání byl dva roky před povstáním kantorem v Meziříčí. Svého učitelování byl zbaven kvůli kontaktům s predikantem z Lužice. Kantoři přitom pocházeli spíše z velmi skromných poměrů. Nezřídka neměli ani lepší vzdělání. Na vsích je běžně dělali například vysloužilí vojáci, kteří ovládali základy matematiky. Kantoři však přesto představovali kvalifikovanou a relativně vzdělanou skupinu. Uměli číst a psát, zvládali rudimentárně hru na hudební nástroje. Obyčejní věřící si jih velmi vážili. Matěj Touc se přitom podílel na formulaci úvodu a závěru tzv. opočenského Memoriálu, který shrnoval požadavky místních evangelíků ve věci svobodného vyznání jejich víry. Toucova kantorská knihovna obsahovala přitom dvacet titulů pololidové, jak katolické, tak evangelické četby.[111] I nově jmenovaný meziříčský

[108]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 473.

[109]To byl kupříkladu případ obecního učitele v Čenkovicích na Severní Moravě, kde žilo skrytě 24 evangelických rodin. Tajný evangelík Johann Raschke z Lichkova, jenž předtím studoval u jezuitů v Brně, čímž od sebe úspěšně odvrátil podezření, od roku 1721 působil jako duchovní vůdce věřících v obci. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček v jezeře*, s. 13.

[110]E. ŠTĚŘíKOVÁ, *Běh života*, s. 488.

[111]Petr ŠORM, Tajní nekatolíci ve východních Čechách (Opočensko a Dymokursko), in: Zdeněk R

kantor, Jan Němeček, který působil ve městské škole v letech 1732-1748 byl nakonec zbaven své funkce neboť byl obviněn, že je evangelický kacíř.[112]

Sixtus Bolom-Kotari předkládá ve své studii věnované prosetínskému kantorovi Řehoři Jakubci domněnku, že infiltrace evangelicky smýšlejících osob do tohoto povolání mohla být úmyslným cílem, jak otupit ideologické působení katolického faráře ve vesnici.[113] Řehoř Jakubec se narodil roku 1726 v rodině prosetínského nekatolického rychtáře. V roce 1753 získal pro svou sečtělost a znalost latiny funkci místního kantora. Od šedesátých let 18. století začal působit jako neoficiální duchovní učitel tajných nekatolíků, nejprve v Prosetíně a pak v Olešnici.[114] V té době vstoupil razantněji do náboženského hnutí a stal se uznávaným „biskupem" evangelíků i v širším okolí Vysočiny a Malé Hané. Když se koncem vlády Marie Terezie, uvolnil protireformační tlak, aktivně se podílel na spontánním přihlášení 15 000 věřících na Vsetínsku k evangelickému vyznání.

Situace v Horním Languedoku se tedy zásadně lišila od situace v Čechách a na Moravě. Situace českého venkova byla specifická svou hustou sítí malých regionálních městeček neboli městských obcí. Eduard Maur zdůraznil jejich osobitou mentalitu, která vyplývala z jejich struktury, populačního potenciálu, ekonomické a sociální struktury, omezené mobility a konečně kulturních možností, i z intenzity výměny zboží i zpráv mezi městy.[115] Česká města trpěla do značné míry konkurencí šlechtického režijního velkostatku, který jak poukazuje Maur, přejal řadu funkcí, které jinde v Evropě vykonávalo měšťanstvo. Kvůli svému značně omezenému počtu se východočeští zástupci venkovské i městské elity chovali podstatně opatrněji a pasivněji než hornolanguedočtí konzulové a notáři. V rámci vesniček či městeček se jednalo jen o jednotlivce, netvořili nikdy žádné společenství, které by jim mohlo garantovat vnitřní integritu a sílu, kterou by mohli kolektivně uplatňovat. Výjimku tvořilo snad jen předměstí Prahy, kde byla venkovská elita úzce propojena na městské prvky. Nekatolík Martin Kavina narozený kolem roku 1675 v kouřimském kraji se kolem roku 1720 oženil a přestěhoval se do Prahy, kde

---

NEŠPOR. (ed.), *Nekatolíci v Českých zemích v 18. století*, Ústní nad Labem 2007, s. 170.

[112] Blíže k němu Josef VOLF, Kantor Jan Němeček v Meziříčí r. 1748, in: *ČČM*, 86., 1912, s. 238-245.

[113] Sixtus BOLOM-KOTARI, Evangelík, příklad Řehoře Jakubce, in: Jiří MALÍŘ a kol., *Člověk na Moravě ve druhé polovině 18. století,* Brno 2008, s. 117-131.

[114] Jakubec byl tvůrcem ručně psaných kancionálů, například rukopisného zpěvníku *Písně zbožné*, Prosetín, 1767. Po vydání tolerančního patentu poté tiskem vyšel jeho *Celý Žaltář Proroka a krále Svatého Davida v Rytmy vedený. V nově vydání k chvále boží a ke spasitelnému vzdělání věřících duší,* V Brně u Josefa Františka Neumanna, 1783.

[115] Eduard MAUR, Urbanizace Čech v raném novověku, in: *Historická demografie* 25, 2001, s. 5-64. Pro socioprofesní strukturu českých městeček byla příznačná naprostá převaha řemesel vyrábějících pro lokální a regionální trh a relativně malý počet exportních řemesel. Česká města ležela zároveň stranou nejdůležitějších evropských obchodních tepen, strádala nedostatkem levných vodních cest.

se stal obchodníkem s plátnem. Ve svém životopise později zavzpomínal, že se v Praze a okolí nacházeli pohnutí lidé, kteří „*se v jeho domě shromažďovali, vzdělávajíce se v tichosti. On byl také od našeho milého bratra Tomáše a blažené matky našeho bratra Vejdělka, kteří s plátnem do Čech handlovali, několikrát navštívený* .[116]

Z výše uvedené analýzy vyplývá, že neexistovaly profese ani sociální skupiny, které byly typické pro reformované více než pro katolíky. Výskyt povolání mezi tajnými protestanty v obou oblastech tak spíše odrážel charakter jednotlivých krajů a regionů a jejich hospodářské zaměření. Jisté profese nicméně nabízely lepší podmínky pro udržování tajného kultu. Byla to především svobodná povolání, která nebyla vázána na půdu, jako například ovčáci či podomní kolportéři či osoby žijící spíše izolovaně, na okraji života vesnice, kováři, mlynáři, polesní, atd. Četné případy ovšem dokládají, že kromě klíčových příbuzeneckých vazeb hrály nezanedbatelnou roli i vazby socioprofesní. Naopak tam, kde byla vzájemná pospolitost rodin narušena či zničena, mohla jen těžko dlouhodobě fungovat kontinuita v rámci daného řemeslného společenství.

Zatímco české evangelíky paradoxně chránila relativní uzavřenost jejich vesnic či městských obcí, v Languedoku se od druhé poloviny 18. století tajný kult otevřel vyšším společenským vrstvám, žijícím především ve městech. Právě z těchto řad byli stále častěji voleni starší sborů, jež zasedali v konzistořích a v nepřítomnosti pastora se ujímali morálního a duchovního velení komunity. Díky svému majetku, postavení a vzdělání začali zastávat privilegované postavení. To se neobešlo bez občasného pnutí uvnitř sborů, přítomnost elit měla však v závěru období zásadní přínos pro vyhlášení tolerančního ediktu.

[116]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 583 V roce 1734 emigroval Kavina nakonec za manželkou do Žitavy, pak se stěhoval do Kotvice, „*tam [ho] bydlící Češi za svého staršího přijali a on jim držel až do roku 1738 jejich shromáždění.*“

8. Semiperiferní prostředí a symbolika hory

Díky nástrojům sociologie náboženství může současný historik studovat a analyzovat sociální a náboženské chování lidí v různých přírodních prostředích. Komplexní analýzy životního prostředí skupin obyvatelstva, jak ze sociologického, tak z geografického pohledu jsou velmi zajímavým předmětem zkoumání, zůstávají nicméně poměrně vzácné. Lze například mluvit o specifické zbožnosti v prostředí hor? – tak zněla ústřední otázka konference, organizované v roce 1998 na půdě univerzity v Toulouse, ve spolupráci s výzkumným týmem CNRS *France méridionale et l'Espagne*.[1]

8.1. Ti na horách ležící[2]

Problematika pragmatické role i symbolu hory v raném novověku úzce souvisí s religiozitou místních obyvatel, kteří byli tradičně v pozici geografické a společenské izolovanosti. Ovšem realita toho, co dnes všeobecně považujeme za hory a pohoří neodpovídá obrazu hor, který existoval před koncem 18. století. To je patrné z nejrůznějších pramenů, které se nám z té doby zachovaly. Jejich původci, ať už se jednalo o cestovatele, berní a katastrální úředníky či misionáře byli ve svých komentářích a popisech vedeni zcela jinou logikou a parametry než lidé dnes. Současný pozorovatel a komentátor evropských pohoří se prvně zaměřuje na jejich nadmořskou výšku a kromě specifické fauny a flóry zejména na jejich obyvatelstvo, jeho schopnost aklimatizace na nehostinné prostředí a zachování tradičních zvyků. Naopak starší autoři si všímali a komentovali zcela jiné jevy. Zásadní pro ně byl zejména parametr úrodnosti půdy – jasně rozlišovali úrodná obilná pole nížin od chudých pastvin a suchých sterilních políček. Dále si všímali nehostinnosti prostředí, častých vichřic, nadbytku sněhu a jarních povodní. Dalším zásadním kritériem byla dostupnost a možnost pohodlného cestování v krajině. Chybějící cesty, mosty, hostince a pahorkatý ráz krajiny, který několikanásobně prodlužoval délku cestování,

[1] Příspěvky konference byly publikovány ve sborníku editovaném Nicole LEMAÎTRE, *La montagne à l'époque moderne*, Paris 1998.

[2] Viz Luděk REJCHRT, *Na horách ležící: dějiny evangelického sboru v Křižlicích*, Praha 1978.

byly nejčastějšími postřehy, které se přitom vztahovaly k velmi rozmanité realitě označované jako pohoří. Také doboví kartografové v hojné míře opomíjeli zaznamenávat vrcholy pohoří. Důvodem byla jednak jejich omezená technická znalost a grafická dovednost, ale jen do jisté míry.[3] Od renesance až do druhé poloviny 18. století byla krajina posuzována bez ohledu na nadmořskou výšku. Za horské prostředí mohla být považovaná kopcovitá neúrodná krajina vrchoviny, stejně jako skalnaté území zdvihající se na mořské pobřeží. Mezi charakteristickými rysy hor tehdejší cestovatelé či fyziokrati a nejrůznější úředníci řadili izolovanost a divokost místní krajiny, včetně zpátečnictví obyvatel, kteří jsou často označováni za pověrčivé, zaostalé, inklinující k povstáním, převážně chudé a na duši prosté.

Tento poněkud delší úvod se snaží upozornit na skutečnost, že raněnovověký člověk mohl výraz „hory“ používat mnohem volněji než dnes a považovat za ně i nepatrně členitou krajinu. Ve starší české[4] i zahraniční literatuře[5] se vícekrát vyskytla domněnka, že vedle nedostačující farní správy, to byly specifické geografické poměry, jež v Čechách i v ostatních dědičných habsburských zemích umožnily přežití tajného protestantismu. Dělo se tak údajně v odlehlých dvorech a statcích položených vysoko ve svazích hor. Ve skutečnosti, se místo od místa setkáváme se stále jinými konstelacemi a životními podmínkami, jež nabádají k opatrnosti při zobecňujících závěrech. Nikdy nebyl rozhodující pouze jeden faktor.

Tehdejší římskokatolické úřady nicméně samy vnímaly přírodní podmínky jako velmi určující faktor v procesu rekatolizačních misií a opatření. Zejména pohraniční oblast severovýchodních Čech trpěla po celé 17. století, ale ještě v 1. polovině století následujícího nedostačující farní správou. O nedostatku farních a filiálních kostelů nacházíme časté zmínky v dochovaných dobových zprávách vikářů a misionářů, ale též například v soupisech poddaných podle víry, jež byly pořízeny světskou vrchností. Většina poddaných na hruborohozeckém (933 osob) a semilském (1545 osob) panství byla v té době nekatolického vyznání. Z celkového počtu 2478 duší bylo jen 30 katolíků.[6] K soupisu obyvatel se dochovala též doprovodná zpráva velmi horlivého majitele obou panství, hraběte Mikuláše Desfours ze 7. 6. 1651. Drtivou převahu nekatolíků na svém panství zeměpán zdůvodnil tím, že místní lidé jsou z hor, a

[3] Ještě v polovině 18. století například mapa Francie kartografa Cassiniho do značné míry ignoruje existenci vrcholů.

[4] Josef Vítězslav ŠIMÁK, Z dějin náboženských v horách Krkonošských, *Krkonoše,* 1939 II, s. 145-155. Týž, Zprávy o některých farách a školách v Horním Pojizeří v době protireformační in: *Památky archeologické*, XXIII, 1908-9, s. 99-105, sešit VII.; XXIV, 1912, sešit VII-VIII, s. 178-182 ; XXV, 1913, sešit IV. 59-67. Všechny tyto Šimákovy práce se nicméně vztahují na období 17. století. Podávají nicméně zajímavé doklady o vyšších vrstvách venkovského poddanského lidu, kteří se dlouze bránily rekatolizačním snahám, včetně hejtmanů či rychtářů.

[5] DÖRJ Anja, *Der protestantismus in Kärten aus geographisher Sicht. Von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Studia Carinthiaca 12, Wien 1998.

[6] *Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Boleslavsko*, *sv. 2.* Zpracovala a úvod napsala Alena Pazderová, Praha 2005, s. 558, 591

jsou zdivočelí jako zvěř.[7] Není u nich proto možné vzbudit ochotu ke konverzi násilím. Hrabě soudil, že by se poddaní měli duchovně vyučovat, ale pesimisticky dodal, že to je také prakticky nemožné i když jsou na panství kostely.[8] Oblast Boleslavska byla ve střední části proťata pahorkatinou a zbrázděna více či méně hlubokými údolími. V severní části byl kraj chráněn věncem horských hřebenů, které dodnes tvoří přirozenou zemskou hranici. Kraj je zároveň protnut jednak Ještědským pohořím, které navazuje na Jizerské hory, jednak severozápadním cípem Krkonoš. Kozákovské pohoří zvané Semilské prochází na východ do bydžovského kraje. Pískovcové útvary pokrývají oblast Českého ráje od Hruboskalska až po Jičín. Zejména výše položené části kraje bývaly v zimním období zužovány drsným podnebím a množstvím sněhových srážek.

Celá oblast stejně jako zbylá část většiny Čech přitom trpěla nedostatkem katolického kléru, což byl závažný problém, který přetrvával až do 18. století. Nouze o duchovní postihovala pochopitelně i nížinu, o to větší však byla v podhorských oblastech, které přitom byly díky německé kolonizaci v Orlických horách i Krkonoších poměrně hustě osídleny. Nově jmenovaní kněží i misionáři se v těchto odlehlých osadách, na těžko přístupných cestách, skutečně velmi těžce sžívali s drsnými životními podmínkami.

Ve snaze zlepšit tuto situaci adresoval 2. dubna 1706 královéhradecký biskup Tobiáš Jan Becker (1701-1710) královské české reprezentaci a komoře naléhavou žádost o finanční podporu na založení nových kaplí v odlehlých částech biskupství: „*Da wir nun diesem Meliorung betrag nabst einem mittelmöstingen Gehalt auf weiß deren neü angestellenden Cappelanum localium; wie auch die Benennung der jedigen Orthshaften, wo selbe nützlich und nötlich zu shtiften wären*“.[9] Biskup Becker dále žádal o peníze, určené pro nového misionáře, jenž byl nezbytným v kraji blízkém slezské hranici, kde neustále hrozil útočící luteranismus.[10] Biskupova žádost vyzdvihovala zejména těžké geografické a klimatické podmínky podhorských oblastí. Nové fundace měly být zřízeny zejména „ *in Gebirge wo den zuttrit so wohl deren Pharren Kindern zu ihren Pharren als auch deren Pharren zu selben wagen der Ernfernung, aber gleich schwer mühesen und bei winterzeit gar impracticabl ist.*“[11] Za 38 let existence královehradeckého biskupství se podařilo nemalé dílo. Zvýšil se počet nově založených kostelů a kapliček. Do regionu sice přišli noví katoličtí kněží a zejména

[7] Tamtéž, s. 591.

[8] „Farní kostel v Semilech, druhý nad městem pouze pro pohřby, farní kostel při městečku Vysokém, ve vsi Roprachticích farní, ve vsi Loukovém filiální a ve vsi Bozkově farní kostelík.“

[9] SOkA Hradec Králové, fond BK, k. 34, inv. č. 1207, Erection novarum Parochinanum 2. 4. 1706, koncept, f°1.

[10] „*Mit nahmhaftern Seelen nützen neüe capellania locales errichte wie nicht minder an der Shlesischen granitz wagen den anstossenden Luthertum noch ein Missionarius angestellt werden*“.

[11] Tamtéž; f°2.

jezuitští misionáři, kteří byli pověřeni dohledem nad převážně nekatolickým obyvatelstvem, ale na radikální zvýšení vlivu to nestačilo. Změna poměrů byla časově náročná a to nejen ve vysoce položených částech diecéze.

Zprávu o přetrvávajících těžkostech podal jen o několik let později Páter Matěj Třebický. V říjnu 1713 psal na biskupství o poměrech na Smidarsku a Královéměstsku. Ve svém listu nejprve zmiňuje nedostatečnost farní správy a stěžuje si na skutečnost, že místní usedlosti jsou v zimě příliš odloučené. Jezuita proto žádá dymokurského hejtmana, aby byl místnímu faráři vystavěn důstojný dům a poskytnut dostatek dřeva na topení.[12] I v následujících letech si římskokatoličtí duchovní pravidelně stěžovali na těžké životní podmínky a zároveň poukazovali na využívání lesnaté a hornaté krajiny místními kacíři.

V období baroka se hory zároveň staly privilegovaným prostředím poutních míst. Budování poutních kostelů, kapliček a božích muk na temenech hor v 17. a v první polovině 18. století mělo na jedné straně návštěvníka přiblížit k Bohu, na druhé straně demonstrovaly tyto zdaleka viditelné dominanty v širokém okolí moc a slávu vítězné církve.[13] Za jeden z mnoha podobných příkladů může posloužit výstavba poutního místa Hory Matky Boží u městečka Králíky v nejvýchodnějším cípu královéhradecké diecéze, v zvlněné krajině Kralického Jeseníku. Na vrcholu nad městem byl v roce 1700 vysvěcen kostel Panny Marie Sněžné, kam se každoročně na svátek Nanebevzetí Panny Marie odebíraly davy poutníků, aby uctili obraz Santa Marie Maggiore. Mariánský kult byl přitom nejvýznamnějším kultem barokní epochy. Výstavbu poutního místa nedaleko zemské hranice, na pomezí Čech a Moravy jistě také doplňoval a podněcoval fakt, že v pahorkatém kraji Podorlicka přežívalo mnoho evangelických rodin.

Rakouský historik Rudolf Leeb ovšem zastává spíše skeptický názor a domnívá se, že odlehlost vsí hrála na náboženskou identitu věřících jen velmi malou roli.[14] Tajní protestanti se nevyskytovali jen v alpských oblastech Tyrolska a Salcburska,[15] ale také v oblastech nealpských, jakými bylo Horní Rakousko. Vyskytovali se dokonce na mezinárodních obchodních cestách v údolích Korutan či Štýrska, často v blízkosti římskokatolického farního kostela nebo ve zcela bezprostředním okolí

[12] *Quod aedificium parochianum concernit, curam habiturum se appromittit D[imokuriensis] capitaneus ut ligna aedificio apta secentur in hyene, primaque vere fabrica habitationi idonea pro utroque futuro parocho construantur*“. A. A. NUEMANN, *Prostonárodní náboženské hnutí,* s. 106.

[13] Eduard MAUR, Kult hor v českém národním mýtu, in: *Literární mystifikace, etnické mýty a jejich úloha při formování národního vědomí*, Uherské Hradiště, 2001s. 101-110, zde 101.

[14] Rudolf LEEB, Úvod do tajného protestantismu v habsburských dědičných zemích a v Salcbursku, in: O. MACEK, *Po vzoru Berojských*, s. 313. Rudolf LEEB – Martin SCHEUTZ – Dietmar WEIKL (eds.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, Munich 2009.

[15] Například v Salcbursku probíhala větší shromáždění tajných luteránů v jeskyních v Solných komorách. Viz. Dietmar WEIKL, Náboženský život tajných protestantů v habsburských dědičných zemích a v Salcbursku, in: O. MACEK, *Po vzoru Berojských*, s. 331.

římsko-katolického centra.[16] Podobně v Čechách najdeme centra nekatolíků taktéž v Polabské nížině, nezřídka na hustě obydlených místech, jimiž též procházely mezinárodní obchodní cesty. Jde především o městečka a vsi na Poděbradsku, Bydžovsku, Pardubicku a částečně Královéhradecku. Čeští evangelíci žili také na církevních panstvích, též v bezprostřední blízkosti katolických církevních institucí. Leeb má jistě pravdu, že pro přežití tajného protestantismu bylo nutno více faktorů, které byly často regionálně odlišné. I v případě Čech lze myslím souhlasit s jeho názorem, že velmi záleželo na tom, jak urputně postupovali proti protestantům v prvních desetiletích rekatolizace vlastníci panství a v jakém měřítku tito zeměpáni podporovali katolické duchovní. Protireformační patenty byly například v první polovině 17. století systematicky vyhlašovány na opočenském a novoměstském paství, ale místní vrchnost nijak systematicky nezajišťovala jejich dodržování ani pro šíření katolictví nepovolala misionáře.[17] Jinde naopak podpora katolických duchovních ze strany vrchnosti hrála v protireformačním postupu mnohdy zásadní roli.[18] Například na Brandýském panství v rovinaté části boleslavského kraje byla podle soupisu poddaných dle víry většina poddaných katolického vyznání. To kontrastovalo se situací na severu Boleslavska.[19] Důvod je však třeba hledat především v tom, že brandýské panství patřilo císaři, který měl na efektivitu postupu rekatolizace pochopitelný zájem. Na panství byla během války zasílána pravidelně císařská vojska, která zamezovala průchodu tajných emisarů a emigrantů. Úplně jiná situace charakterizovala naopak samotné okolí Mladé Boleslavi, kde do roku 1620 fungovala proslulá bratrská škola a tiskárna.

Pouhá izolovanost, nedostupnost a periferní poloha skutečně sama o sobě nestačí k vysvětlení přežívání tajného protestantství ve východních Čechách. Vnitřní organizace, především příbuzenské vazby i širší sociální síť měly zásadní vliv. Přesto nelze zpochybnit, že v odlehlých, málo, ale i hustěji zalidněných, vysoko položených oblastech, hrála specifičnost podhorského terénu i klimatu velmi zásadní roli v typu rezistence místních protestantů.

Ještě na sklonku 70. let 17. století, tedy v období, které je v historické odborné literatuře považováno za dobu dovršení procesu rekatolizace v Čechách, nalézáme působivé svědectví o nepříznivém vlivu hor na náboženskou nápravu místních obyvatel. Hned v úvodu svých latinsky psaných pamětích, si Páter Kašpara Dirig z Tovaryšstva Ježíšova, který mezi roky 1679-1680 působil v krkonošských

[16] R. Leeb uvádí například Sharten v Horním Rakousku.

[17] Jaroslav ŠŮLA, *Venkovský lid východního Hradecka v letech 1590-1680 – Acta musei Reginae Hradensism – Acta Scientae Sociales*, XIII, Hradec Králové 1971, s. 124.

[18] V roce 1638 byl například Šimon Appelman, majitel solnického panství naříčen Jindřichem z Donína, že on sám je heretik, účastní se kacířských pobožností a pomáhá tajným predikantům kázat na svém panství. Podobná situace vládla v té době také na Rychnovsku, kde se tak protireformace začala provádět důsledně až za Kolovratů. J. ŠŮLA, Tamtéž, s. 126.

[19] *Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Boleslavsko*, sv.1, s. 8, 15-37.

osadách a především na Jilemnicku, postěžoval na zdejší horský kraj zamořený nejrůznějšími bludy. Špatný stav duší místních farníků přisuzoval přitažlivosti, jež měly odjakživa hory pro pronásledované: „ *hojně lidí, jimž nebylo jinde dovoleno setrvávati v zatvrzelosti, tuto obstálo, poněvadž vždy se mohli utéci do lesů a tak se vysmívati úsilí přemnohých pracovníků. Z těch někteří mínili, že každá víra spasí, jiní vůbec žili mimo všecku víru. Někteří hleděli ke straně Lutherově, jiní Husově, jiní Pikartově, někteří k sektě Kalvínově, většinou k vyznání augsburskému.*“[20] V Dirigově očích bylo okolí Rokytnice a Jilemnice vnímáno jako útočiště všech kacířských predikantů, skrývajících se dosud ve vnitřních Čechách.[21]

Poddanské převážně novoutrakvistické a luterské obyvatelstvo Podkrkonoší, zde odnepaměti žilo izolovaně od života ve vnitrozemí. To s sebou přinášelo četné především existencionální nevýhody, ale zároveň umožňovalo jakousi autonomii.[22] Hornatá a lesnatá krajina byla pochopitelně nevýhodou pro vrchnostenskou správu, neboť geografické podmínky usnadňovaly případné útěky poddaných z gruntů. Tradičně tak mezi poddanými podhorských vsí nechyběly výhružky o tom, že opustí své statky a prchnou do hor, kde se budou bránit všemu nátlaku.[23] Tato hrozba byla velmi akutní zejména během a po skončení třicetileté války.[24]

Izolované, zejména lesnaté prostředí bylo evangelíky dále čas od času využíváno ke konání tajných shromáždění. Evangelickým bohoslužbám v dřínovském lese na Mělnicku předsedal během dvou let 1666-1667 predikant ze Žitavy. Shromáždění chránila „lesní stráž“ a účastnilo se jich přes 200 lidí.[25] Evangelíci se zde opět shromáždili také v roce 1705. V Horní Čermné se konalo v září 1736 po tři noci

[20]Josef Vítězslav ŠIMÁK, Missie P. Kašpara Diriga z Tovaryšstva Ježíšova v Horách krkonošských r. 1679-1680, in: *Krkonoše, Vlastivědný sborník českého podhoří*, 1939, II, s. 79.

[21]Horlivý jezuita připomněl v úvodu svého spisu úspěšnou práci svého řádového bratra P. Jana Eckera, který v Jilemnici získal roku 1662 na tři sta duší. Nebyl však spokojen s pečlivostí jilemnických farářů, kteří byli nadmíru shovívaví, takže se v Rokytnici objevovali luterští predikanti. J. V. ŠIMÁK, Missie P. Kašpara Diriga, s. 109.

[22]V roce 1650 bylo v Rokytnici u Jilemnice násilně a hromadně obnoveno katolické náboženství. Z důvodu nedostatečné farní péče se však záhy většina k přestupu přiměných poddaných vrátila ke své víře. Během dlouhého období postrádala ves pravidelné katolické bohoslužby a katecheze, kněz docházel maximálně dvakrát do roka (svátek Všech svatých a Velikonoce), zatímco protestantský predikant vykonával v kostele nerušeně protestantské bohoslužby.

[23]Z poloviny 17. století se dochovaly supliky obyvatel Horní Branné, adresované v červenci 1650 štěpanickému hejtmanu, Václavu Vejrichovi, či supliky obyvatel z Dolní Branné, z Vítkovic, z Víchova, ze štěpanického panství, z Křižlic a z Poniklé. Srov. Josef Vítězslav ŠIMÁK, Z dějin náboženských v horách Krkonošských, in: *Krkonoše,* 1939 II, s. 145-155.

[24]Ve zprávě adresované 31. července 1651 duchovním Salomonem Riesem, jež působil také na Jilemnicku kardinálu Harrachovi, tehdejšímu správci branského panství se píše: „*Není žádné naděje přivést je na dobrou cestu prostředky tak chabými, ano mnozí z nich prohlásili, neustanuli před katolíky a jinými zlehčovati náboženství luterské, vyvracováním písma (oni řkou útočiti na pravdu), oni nebudou chodit ani do kostela ani se nedostaví na kázání; hrozebně se ozývají, odbojná pobouření strojí a prý se již tak zapřísáhli ve svých piklech, že nebude-li jim možné pokojně doma přebývati, neb své náboženství luterské, bude-li třeba statečně obhájiti, vymlátíce obilí a seberouce všechny své svršky, utekou do nejzažších hor a tam se budou brániti všemu nátlaku a násilí.*“ J. V. ŠIMÁK, Z dějin náboženských, s.154.

[25]G. A. SKALSKÝ, *Z dějin české emigrace*, s. 29.

tajné shromáždění v lese, jemuž předsedali bratři z Gerlachsheimu.[26] Předehrou k opočenskému povstání bylo konání mnoha shromáždění – místní evangelíci se scházeli k nočním modlitbám také v lese v Jeníkovicích. Nedostupnost a nehostinnost takových míst poskytovala ideální podmínky k úkrytu. Lesy mezi Třebechovicemi a Opočnem poskytly praktický úkryt nejen povstalcům a též kompromitujícímu materiálu, jimiž byly zakázané kolportované knihy. Jan Fireš, syn hajného Mikuláše Fireše ze vsi Val doznal ve svém výslechu z 10. dubna 1733, že měl v lese schovanou jednu *Filadelfii* a ještě jednu bez desek nevázanou a dvoje modlitby svázané v pytlíčku.[27] V Hošťálkové na Vsetínsku žila nekatolička Zuzana Bližňáková, žena tkalce Kašpara Bližňáka. Měla v pronájmu místní hostinec, ve kterém se scházeli stejně smýšlející sousedé ke shromážděním, na kterých se četlo z Písma a zpívalo. Vše bylo odhaleno u příležitosti povstání na Vsetínsku v roce 1777. Ve výpovědi udavačů z 30. ledna 1778 se o Bližňákové kromě jiného píše: „*Knihy má v horách schované na pasece, nenajde je žádný. Jsou po jejím otci a schovala je sama. Do kostela bude chodit, když bude porovnání s její vírou.*“[28]

Na rozdíl od velmi častých shromáždění v Horním Languedoku se početnější schůzky pod širým nebem mezi východočeskými evangelíky konaly nicméně jen výjimečně a převážně v souvislosti se zvýšenou zahraniční agitací. Nejinak tomu bylo na počátku 18. století na území dnešního moravskoslezského kraje, který byl tehdy navštěvován kalvínskými predikanty z Uher. „*Zvláštním Božím řízením přicházeli k našim prarodičům v Suchdole tajně bratrští učitelé z Uherské Skalice. Ti se také tehdy ujímali opuštěných reformovaných duší v těšínském knížectví ve Slezsku, a to s takovou horlivostí a že jim s nebezpečím života kázali v lesích a skalách karpatských hor. V Suchdole konali také zas sami soukromé bohoslužby, dokonce i s večeří Páně.*“[29] Takto ještě pře rokem 1722 zavzpomínal na poměry na Severní Moravě David Schneider ze Suchdolu.[30]

Po potlačení opočenské rebelie to byla opět blízkost Orlických hor, která mnohým účastníkům povstání poskytla nezbytný úkryt před žalářem. Hory však zároveň, zejména v zimních měsících představovaly velmi nebezpečnou překážku na utajené cestě do exilu. Nekatolička Kateřina Anderlová, rozená Kavková, dcera evangelického písmáka z Heřmanic se na přelomu září 1732 účastnila nepokojů. Společně s několika dalšími probuzenými následně emigrovala do Slezska: „*Pak,*

[26] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 589. Dle životopisu Adama Kristeka z Bystřice na Lanškrounském panství.

[27] Antonín PODLAHA, Úřední jednání konzistoře pražské v příčině jinověrců v Čechách v letech 1730-1747, in: *Sborník historického kroužku*, 1897, s. 120.

[28] František BEDNÁŘ, *Zápas moravských evangelíků o náboženskou svobodu v letech 1777-1781*, Praha 1931, s. 149.

[29] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček*, s. 14. Citace dle spisu *Prohlášení o poměru Moravanů v reformované církvi* od David Schneider.

[30] Potomek suchdolských bratří a jeden z budoucích čelních představitelů Ochranova uprchnul v roce 1725 společně s Davidem Nitschmannem definitivně do Lužice.

když jsme dostali vůdce, tehdy jsem šla s těmi, kteří tak putovali jako já. Ale měli jsme obtížnou cestu, v noci jsme šli, ve dne v lese na sněhu odpočívali ve velkém nebezpečenství, ale Pán nad námi mocnou ochranu držel.“[31] Na jednom místě byla skupinka zadržena dvěma muži, ale podařilo se jim prchnout a po této epizodě „*ještě jednou takové pokušení měli na krkonošských horách, ale i také tu nám Pán spomohl.*“

Horské hřebeny byly velmi nebezpečnou překážkou, přesto ji někteří probuzení zdolávali i opakovaně. Úspěšnost riskantních přechodů ať již přes Krkonoše či Orlické hory byla možná jen díky zkušeným převaděčům. Pro nekatolické obyvatele Dolní Čermné, Rychnova nad Kněžnou, Svitav, Lanškrouna, Dobrušky, atd. jimi byli nejčastěji krajané z exilu, bratři ze slezského Münstenbergu či později Střelína. Pro nekatolíky z Krkonoš a šluknovského výběžku byli nejčastějšími převaděči bratři z lužického Ochranova, Gerlachsheimu im Winkel či Grosshennersdorfu. Hranice byla natolik blízká, že emigrace na českosaské hranici se, jak prokázal německý badatel W. Wäntig na příkladu Šluknovského výběžku v poslední třetině 17. století spíše podobala kontinuálnímu pohybu.[32] Tato skutečnost neunikla pochopitelně pozornosti vrchnosti a úřadům. V momentech zvýšené agitace a emigrace proto byly na zemských hranicích posílány vojenské hlídky, aby bylo emigraci zabráněno. Na sklonku roku 1744 si münstemberkský evangelický kazatel Blanický poznamenal do svých ručně psaných pamětí: „*Na kladských i slezských hranicích byly postaveny silné vojenské hlídky, aby zachycovaly ze země odcházející husity. Proto to došlo tak daleko, že uprchlíci šplhali přes neschůdné kopce a skály v Kladsku.*“[33]

Takto bychom mohli pokračovat dalším výčtem příkladů pragmatického role hory jakožto bezpečného úkrytu pro pronásledované české nekatolíky. Situace v Horním Languedoku byla velmi obdobná. Převážná většina hornolanguedockých shromáždění novokatolíků se konala na odlehlých místech, v lesích a ve skalách pohoří Lacaune a Montagne Noire, které byly těžko dostupné pro vojsko i vyšetřující úředníky. Velké množství schůzek se konalo v letech 1744-1745. Jedno z těchto shromáždění se odehrálo „*au bas d'une montagne en forme d'amphithéâtre ayant trois gros hêtres au couchant*,“[34] jiné bylo „*situé dans une gorge formée par deux montagnes au milieu desquelles coule un petit ruisseau auprès duquel nous avons décompté plusieurs trous de ladite chaire*,“[35] další se konalo v místě zvaném La

[31] Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 295.

[32] Wulf WÄNTIG, Exulanten aus den Böhmischen Niederland in den Angrenzen den gebieten Kursachsen und der Oberlausitz“, in: Michaela HRUBÁ (ed.), *Víra nebo Vlast ? Exil v českých dějinách raného novověku*, Ústí nad Labem 2001, s. 107-117.

[33] Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska*, s. 46.

[34] ADH, C 211- schůzka v Ladreche u Lacaune, 15.listopadu 1744

[35] ADH, C 211- schůzka v lese Lastaillades, blízko Revelu z 13. prosince 1744. V tomto případě se jednalo o typicky metaforizující obraz hory, neboť vesnička Revel se nacházela v rovinaté

rivière del Rey, blízko Puylaurens, kde taktéž „*le gros de l'assemblée était situé sur une terre extrêmement elévée.*“[36]

Dochovaná soudní akta svědčí o hojném využívání pahorkaté a řídce obydlené krajiny při konání tajných bohoslužeb v *désert*. Východní cípy diecésí Castres a Albi byly a dodnes jou pokryty pásem řídce obydlených lesnatých pohoří o průměrné nadmořské výšce 600 až 700 metrů. Nejvyšší body oblasti se zdvihají až do výšky 1266 metrů v případě hory Roc de Montalet v pohoří Mont Lacaune a do výšky 1210 metrů na vrcholu Pic de Nore v Montagne Noire. Na území diecéze Saint Pons-de-Thomières, která tvořila jakýsi přechod mezi Horním a Dolním Languedokem byla krajina pokryta prstencem vápencovitých skal a ostře se svažujících údolí až k plošinám kolem městečka Saint-Chignan, které od poloviny 18. století pokrývaly vinice.[37] Oddělenou součástí výše položených míst Horního Languedoku, ponecháme-li záměrně stranou region Arriège je dodnes členitá oblast Le Ségala, která leží mezi údolími řek Aveyron a Cérou na jihozápadě dnešního departmánu Aveyron. I zde se rýsuje kontrastní krajina v nadmořské výšce v rozpětí 200 a 800 m nad mořem, pokrytá údolími, plošinami i divokými a zalesněnými vrcholy, jež byla v minulosti hojně využívána vesničany k úkrytům zejména vzhledem k tehdejší nedostačující infrastruktuře.

Prameny nabízí také četné zmínky o nehostinnosti místního klimatu, které komplikovalo vyšetřování tajných shromáždění. Tak například soudní subdelegát z Castres, Barabra la Bessonié byl nucen vydat se 17. prosince 1747 na místo tajné schůzky, která se konala na pozemku zvaném Ruisseau Rec d'Enquialou, blízko Ferrières. Jako většina ostatních tajných schůzek v kraji, byla i tato uspořádána „*dans un grand terrain rempli de rochers situé dans un lieu fort enfoncé*“.[38] Na své cestě k utajovaném pozemku byl subdelegát přepaden silným větrem, o němž napsal do své zprávy intendantovi: „*Cependant le vent impetueux qui regnait si souvent sur cette montagne et la pluie abondante qui tombait nous obligea à nous retirer chez le consul.*“[39] Poměrně časté narážky týkající se špatně dostupného lesnatého a skalami posetého terénu a drsného podnebí v úřední korespondenci lze částečně chápat také jako výmluvy podřízených úředníků, kteří potřebovali před intendantem zdůvodnit své selhání. Tyto stížnosti ovšem vycházely z objektivní reality.

Kromě své nehostinnosti, hory tradičně evokovaly místo rezistence, revolty a úkrytu před perzekucí. V případě Languedoku byla tato historická souvislost umocněna poměrně nedávnou episodou camisardského povstání, jež se zrodilo

krajině úrodného Lauragais.

[36] ADH, C 213 - schůzka obyvatel Puylaurens z 8. října 1745 ve Vallonu del Rey.

[37] Blíže ke geografickým aspektům kraji například Pierre RASCOL, *Les paysans de l'Albigeois à la fin de l'Ancien Régime*, Albi 1961, s. 18-21.

[38] ADH, C 225 - Proces engagé contre les habitants Nouveuax convertis des communes de Vabre, la Caze, Senégas et Ferreière, assemblée tenue le 14 et le 15 décembre 1747.

[39] Tamtéž.

v Cévennách. V případě jižního arriegského cípu Horního Languedoku zašel regionální historik Napoléon Pyerat ještě dále. Jeho výklad dějin tajného protestantského kultu v *désert* dal do souvislosti s hnutím středověkých katarů.[40] Podle jeho interpretace, zůstala vzpomínka na herezi albigenských, kterou symbolizoval mučednický obraz rezistence při obléhání hradu v Montségur, vryta hluboce do paměti místních protestantů i katolíků. Přesto, že Peyratova hypotéza je velmi lákavá, nijak se neodráží v pramenech z 18. století. To ovšem nic nemění na skutečnosti, jak dobře si languedocké i centrální úřady uvědomovaly potenciál členité krajiny v oblasti vzdáleného Arriège, ale i v Montagne Noire, Monts Lacaune či v okolí Bédarieux.

Erudované sondy některých francouzských historiků ukazují, že krajina hor byla místem velmi silné religiozity, jak na straně katolických,[41] tak protestantských věřících.[42] Tým historiků modernistů Serge Brunet, Nicole Lemaître a Dominique Julia tak pojmenovali kolektivní sborník věnovaný této problematice *montagnes sacrées.*[43] Exaltovaná zbožnost místních obyvatel vyplývala z izolovanosti prostředí a nedostatečné laické osvěty. Naopak duchovní vzdělávání v pyrenejských či alpských oblastech mnohdy převyšovalo národní průměr. Na rozdíl od severovýchodních Čech, kde ještě v 18. století převládala nedostatečná farní síť, podhorské lokality v celé oblasti francouzského Midi byly tradičně velmi dobře dotovány jak řeholním, tak rovněž farním duchovenstvem.[44] Blízkost vrcholků hor a kopcovité pláně přímo vybízely k meditativnímu postoji jak duchovních, tak místních věřících. Laické i vyšší církevní autority však tuto lidovou zbožnost posuzovaly velmi kritickým okem. U katolického obyvatelstva pohoří byla kritizována zejména jeho inklinace k pověrečným představám a modloslužebným praktikám, reformovaní byli odsuzováni za jejich domnělou fanatičnosti a sklon k rebelantství.

Tato údajná vlastnost hugenotů byla systematicky dávána do souvislosti s jejich radikálním kalvínským ikonoklasmem. Tak byl například posuzován akt

[40]Napoléon PEYRAT, *Histoire des pasteurs du désert depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu'à la Révolution française*, 1685-1789, 2 vol. Paris,Valence 1857. Existuje moderní edice tohoto díla, kterou publikoval v roce 2002 Patrick Cabanel.

[41]Robert SAUZET, *Les Cévennnes catholiques: l'histoire d'une fidelité, XVIe-XXe siècles*, Paris, 2002. Serge Brunet, *Les prêtres des montagnes : la vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime, Val d'Aran et diocèse de Comminges*, Aspet, 2001. Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVIe-XXe siècle) : cultes, images, confréries*, Paris 1994.

[42]Patric CABANEL, *Cadets de Dieu. Vocations et migrations religieuse en Gévédaun (XVIIIe-XIXe siècle),* Paris1997, Philippe JUTARD (ed.), *Les Cévennes : de la montagne à l'homme,* Toulouse 1999.

[43]Serge BRUNET – Dominique JULIA – Nicole LEMAÎTRE, *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque „Religion et montagnes"*, Paris 2005.

[44]Nicole Lemaître uvádí ve svém článku následující komentář: „De nombreuses études de soiciologie religieuse ont mis en valeur l´aptitudes de certains zones de montagne à servir de réservoirs pour les vocations sacerdotales. [...] Les montagnes sont des terres d´élections des chanoines séculiers et réguliers qui sont plus ouverts que les moines à la formations scolairess des populations". Nicole LEMAÎTRE, *La montagne à l´époque moderne*, s. 143-144.

zneuctění posvátného místa, který se udál 15. srpna 1736 v místě zvaném Talbarde ve farnosti Burlats, v diecézi Castres. Někdo v noci vyvrátil dřevěný kříž, který tam léta stál a k němuž se každoročně konalo procesí na den Nanebevzetí Ježíše Krista.[45] Podezření okamžitě padlo na místní protestanty, jelikož se již v minulosti dopustili podobných svatokrádeží. Robert Sauzet zdůrazňuje, že ničení křížů protestanty v oblasti pohoří Cévennes odpovídalo jejich tradičnímu ikonoklasmu, zděděnému z 16. století. Tento svatokrádežný postoj vyplýval v době náboženských válek z jejich radikálního vzepření se proti symbolu Krista na Kříži, jenž katolíci systematicky užívali jako útočný symbol proti kalvínské herezi.[46] Kříž z Talbarde zmizel z původního místa a byl nalezen rozlomený o několik metrů dále. Zachovaná soudní dokumentace neumožňuje bohužel identifikovat pachatele a zjistit přesnou příčinu deliktu. List knížete Saint-Florentina, dvorního sekretáře v záležitostech reformovaných zaslaný Ludvíku XV. cituje nicméně velmi zajímavý postřeh ze strany vyšetřujícího soudního subdelegáta z Castres. Subdelegát Josef Barbara v něm upozornil na nutnost kříž na daném místě co nejrychleji obnovit, nejlépe z kamene nebo z železa, „*ce qui sera un exemple nécessaire dans cette montagne [. . .]et parce que les anciens catholiques sont fort intimidés dans ce pays là.*“[47] Vyšetřovatel proto navrhl, aby místní reformovaní zaplatili nejen náklady na zhotovení nového kříže, ale také jeho převoz od kameníka, což vyčíslil na 78 liber. O rok později, 14. srpna 1737 bylo intendantem skutečně vydáno nařízení odsuzující nekatolické obyvatele vsí Burlats, Espérausse a z Gijounet k pokrytí nákladů na nový kříž. Vůči tomuto rozhodnutí se vzápětí, 5. srpna odvolal konzul z Gijounet.[48]

Languedocký intendant samozřejmě podporoval nutnost exemplárních trestů a lpění na symbolické nápravě skrze obnovu křížů, soch či kalvárií předně v odlehlých podhorských oblastech provincie s velkým poměrem reformovaného obyvatelstva. Již v období po ukončení camisardského povstání, během něhož došlo v Cévennách k poničení mnoha křížů „fanatickými“ povstalci, byla katolickými duchovními zahájena systematická kampaň osazování nových křížů a Božích muk, nejen v Cévennách (Mialet en Gardonnenque, Sumene, Saint-Hippolyte-du-Four), ale i v nížinatých částech provincie. Vzápětí po potlačení rebelie v prosinci 1704,

[45] ADH, C 420 - Lettre du comte Saint-Florentin relative à des informations sur le bris d'une croix sur la paroisse de Burlats, diocèse de Castres.

[46] Robert SAUZET, Sacralité catholique dans les Cévennes, in Marc VENARD – Dominique JULIA (eds.), *Sacralités, culture et dévotion*, Marseille, 2005, s. 61-72.

[47] ADH, C 420 Lettre du comte Saint-Florentin relatif a des informations sur le bris d'une croix.

[48] „*Je serais bien éloigné de soutenir mes habitants Nouveaux Convertis dans le cas où ils pourraient manquer, mais je crois que la justice doit être égale pour tout le monde et que l'innocent ne doit pas payer pour le coupable*“. Upozornil na případ, který se odehrál před několika lety ve Vabre, kde podobným způsob také zmizel dřevěný kříž, z jehož odcizení byli ihned obviněni nekatolíci. Konzul poslal svoje úředníky „*pour faire des recherches exactes et la croix fut trouvée cachée dans la maison d'un ancien catholique*“. ADH, C 420 - Plainte du consul de Gijounet du 5 aout 1737.

se tak například obyvatelé vesničky Saint-Gervasy asi deset kilometrů severně od Nîmes rozhodli, že znovu nechají vyzdvihnout kříž na místě, kde se dříve odehrálo několik zázračných uzdravení. Valentin Esprit Fléchier, jež byl v letech 1687-1710 biskupem v Nîmes nejprve s kritickým okem sledoval tuto iniciativu katolíků, která dle jeho úsudku hraničila s přílišnou pověrečností. Tento prelát se během svého episkopátu snažil systematicky usměrňovat vyhrocenou duchovní zbožnost svých oveček, nakonec návrh posvětil se slovy: „*Qui sait si, par cette croix nouvellement élévée, Dieu ne veut pas réparer l'ignominie de tant d'autres indignement brisées et abbatues.*“[49]

V křesťanských představách západu byl vždy výrazně rozlišen protiklad mezi místy profánními a místy posvátnými. Hora patřila bezpochyby k místům posvátným, byla místem vykoupení, ale též pokušení. Tuto dimenzi vnímali věřící stejně jako samotní kazatelé a pastoři. V jednom ze svých dopisů zanechal pastor Paul Rabaut velmi autentický popis svého putování po horách, jež bylo osudem všech tehdejších tajných kazatelů v Languedoku. „ *Nous sommes tous errants par les déserts et les montagnes, exposés à toutes les injures de l'air, n'ayant que la terre pour lit et le ciel pour couverture. Mon occupation est de circuler sans cesse de lieu en lieu et de prêcher jusqu'à cinq fois dans une semaine, quelques fois de jour, mais le plus souvent la nuit.*“[50] Kromě živého popisu strádání a nepohodlí, nepostrádá Rabautovo svědectví z roku 1750 ještě jiný rozměr. Hora je vnímána jako úkryt, ale taktéž místo neustálého kontemplativního rozjímání pod hvězdami posetým nebem.

Pro badatele nabízí horská krajina a její specifické duchovní prostředí vždy dvě interpretační roviny. Kromě pragmatické role semiperiferního prostředí existoval též spirituální rozměr hor, který silně působila na mentalitu místních věřících. V následující podkapitole se tudíž budeme tázat, zda byli také tajní nekatolíci ve východních Čechách a languedočtí novokonvertité v jejich duchovním životě ovlivněni biblickou symbolikou hory.

8.2. Nový Izrael – symbolika hory jako jeden z pilířů protestantské zbožnosti

V roce 1686 vylíčil Pierre Jurieu v jednom ze svých prvních *Pastoračních listů,* které byly adresovány tajným francouzským kalvinistům neutichající touhu po slově božím, která se opět dere napovrch: „*Je tomu více než čtyři měsíce, co se v Cévénnách a přilehlých krajinách každodenně konají shromáždění věrných věřících, aby se při těchto schůzkách modlili k Bohu, v jeskyních, lesích a odlehlých*

[49] R. SAUZET, Sacralité catholique, s. 63.

[50] Claude LASSARRE, *Le séminaire de Lausanne, (1726-1812). Instrument de la restauration du protestantisme français*, Lausanne, 1997, s. 23.

skaliskách.“[51] Exilový teolog žijící v Amsterdamu v této ukázce prakticky popsal fenomén zrození *Eglise du désert* v období po zrušení ediktu nantského.[52]

Symbolika pouště a na ní navázaného symbolu hory prostupovala tradičně duchovní svět věřících a zejména pronásledovaných náboženských komunit.Hora jako vertikální dominanta krajiny byla symbolem středu světa, místem setkání nebe se zemí, sídlem bohů a cílem lidského duchovního vzestupu.[53] V Bibli se hora vyskytuje v mnoha příkladech a podobách – Sinaj, Oreb, hora Olivetská, Tábor či Golgota. Nese s sebou dvojí význam: je místem rozhovoru Boha s člověkem, místem obřadu, ale taktéž místem pokušení. V apokalyptických vizích a snech mystiků, hora často symbolicky znázorňovala nejvyšší etapu mystického života. Nejen mnozí světci jako například Jan z Kříže, Juan Inés de la Cruz, ale i orebité v husitském období a jiní v exaltaci víry často popisovali své poutě na hory.

Protestantský historik a pastor Napoléon Peyrat se ve svém stěžejním díle o pastorech pouště ukázal velmi pozorným vůči zeměpisnému prostředí, v kterém se odehrálo povstání camisardů.[54] V Peyratově díle se pohoří Cévénnes jeví jako skutečná země zaslíbená, „posvátná země“ lidu Israele. Peyrat byl jasným obhájcem pronásledovaných protestantů, pozitivně hodnotil jejich hluboké zakořenění v horském prostředí propojené symbioticky s jejich ryzí zbožností.[55] Jeho tendenčnímu dílu lze jistě mnoho vytknout, avšak autorovi nelze upřít jeho snahu poznat autentické vnímání pohoří místními dědici cévénnolské vzpoury, kteří se s ním dodnes ztotožňují. Během psaní svého díla opakovaně navštívil jednotlivé lokality povstání, aby zde hovořil s potomky dávných povstalců a nechal se prosáknout duchem a atmosférou místní specifické krajiny. Moderním nástupcem Peyratovy snahy o rehabilitaci cévénolských povstalců se stal francouzský historik Philippe Joutard. Také jeho práce věnované vyzdvihují intimní propojenost mezi povstalci, jejich znalostí Bible a jejich životním prostředím. Joutard poukázal na hrdost těchto horalů, která se mísila s prorockými poselstvími a s hlubokou individuální zbožností. Analyzoval přitom lidovou představivost venkovanů, jejich *imaginaire populaire*, vzešlé z myšlenkového upoutání se a identifikaci k určitému prostředí v krajině. Jeho publikace demonstrují, jak mohlo jisté prostředí, krajina či lokalita napomoci

[51] Zde volný překlad dle citace publikované v Solange DEYON, La résistance protestante et la symbolique du désert, in: *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 18, 1971, s. 239.

[52] Dle posledních výzkumů například historičky Elisabeth Labrousse převažuje dnes domněnka, že tajná náboženská shromáždění existovala již před zrušením ediktu nantského, od druhé poloviny 70. let 17. století, kdy postupnými restriktivními vyhláškami, přišly mnohé lokality o své pastory.

[53] Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1974, str. 234-241.

[54] Napoléon PEYRAT, *Histoire des pasteurs du désert depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu'à la Révolution française*, 1685-1789, 2 vol. Paris,Valence 1857. Existuje moderní edice tohoto díla, kterou publikoval v roce 2002 Patrick Cabanel.

[55] Philippe de ROBERT, Montagnes inspirées chez Napoléon Peyrat, in: S. Brunet – D. Julia – N. Lemaître, *Montagnes sacrées*, s. 58.

k vytvoření vlastní, specifické identity a tedy i forem odporu.[56]

Jakkoli prostudované prameny z oblasti Horního Languedoku nabídly jen nepřímá svědectví o mentalitních rysech místního obyvatelstva, aplikuji Joutardovy závěry i pro oblast ležící mimo Cévenny. Domnívám se, že také hornolanguedocká oblast umocňovala specifickou „horalskou" rezistenci vůči náboženskému tlaku, daná nejen krajinným reliéfem. Obyvatelé pohoří Lacaune či Montagne Noire a knížectví Foix byli silně prosyceni biblickým výkladem. Šlo vlastně o jakousi aplikaci biblických obrazů „náboženských disidentů" na jejich soudobou situaci.

S horou přitom souvisel širší významový okruh. Hora v sobě obnáší také propast, jeskyně, skály a skaliska. K obrazu hor neodmyslitelně patří horal, poutník, zasvětitel-prorok či kazatel. Události se zde tradičně naplňovaly v duchu věštby nebo kletby. Přičemž mystérium nebylo obsaženo jen v hoře, nýbrž bylo rozostřeno po celé horské krajině, v níž panoval mysticko-rituální řád, vládl kosmický a fatální čas.[57] V Novém zákoně je hora místem, jež Ježíš nejčastěji volí, aby kolem sebe nashromáždil lid jemuž přináší slovo Boží a spásu.

Již výše jsme zdůraznili, že východočeští sektáři se vyskytovali hojně především v polabské nížině a že „dědictví" nekatolické víry bylo ovlivněno nejen geografickými, ale mnoha faktory. Ovšem také východočeští nekatolíci byli hluboce ovlivněni židovsko-křesťanskou rétorikou týkající se hory. Znali dobře epizodu Mojžíšova výstupu na horu Sinaj a mnozí z nich se mohli cítit součástí vyvoleného lidu, jemuž dal Hospodin desatero a víru ve všemocného Spasitele. Podobně jako země Kananejská byla posetá překážkami a skalisky, ovšem prakticky bez zdroje vody, vnímali se věřící jako onen pramen tryskající z hory na poušti (Ex. 17, 5-6). Hora pro ně byla místem zjevení Slova Božího, pokory a dosažení duchovního pokoje. Takovýto obraz v nás vyvolává nostalgická vzpomínka jednoho z probuzených opočenských předáků, Matěje Hlaváčka, který nejprve uvedl že během represálií, které následovaly povstání, přebýval u otce v lese. Ve svém protokolu z 2. listopadu 1732 se před pražskou konzistoří doznal, že utekl z panství a když šel s ostatními směrem k Žitavě, „*leželi jsme jednou dlouze v horách pod třešní a rozjímali.*"[58]

Byl to saský pietismus, který mezi české nekatolíky opět vnesl důraz na vnitřní život, v němž se člověk sjednotí s Bohem v niterném rozjímání. Tento kontakt s Bohem se přitom mohl konat mimo svatostánek, v rámci domácího kultu, ale i na jakémkoli místě pozemského světa. Podstatným byl důraz věřícího na sebezpytování, což vedlo k formě jisté morální askeze, která tradičně čerpala ze starozákonních

[56] P. JOUTARD, *Les Camisards*, Paris 1976. Obecněji k problematice sepětí vesnického izolovaného prostředí a náboženského odporu Emanuel Le ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan : de 1294 à 1324*, Paris 1975.

[57] D. HODROVÁ, *Místa s tajemstvím,* s. 67.

[58] Antonín PODLAHA, Úřední jednání konzistoře pražské v příčině jinověrců v Čechách v letech 1730-1747, in: *Sborník historického kroužku*, 1897, s. 116.

symbolů a obrazů. Kniha Izajáš patřila k velmi oblíbeným částem Starého zákona. Její proroctví se obrací k lidu v babylonském vyhnanství. Jeho sedmá kapitola v sobě nese poselství sdělující, že Judsko a Jeruzalém může spoléhat na Boží pomoc. Totéž se opakuje v 49 kapitole: „ *Toto praví Hospodin: V čas milosti vyslyším tě, a ve dni spasení spomohu tobě [...] I budou se pásti podlé cest a na všech místech vysokých bude pastva jejich. Nebudou lačněti ani žízniti. [...]Prospěvujte nebesa, a plesej země a zvučně pokřikujte hory, neboť jest potěšil Hospodin lidu svého a nad chudými svými se slitoval*“ (Izajáš 49, 7-13).

Vzhledem k absenci relevantních ego-dokumentů pro české neexulantské nekatolické prostředí je velmi těžké vyhnout se výrazné schematizaci ve snaze konceptualizovat metaforické představy věřících odrážející biblický výklad. I interpretace bratrských životopisů a jejich líčení momentu „obrácení“ se jeví problematická. Pozoruhodným zůstává každopádně list Václava Javůrka z Šestajovic zaslaný někdy během roku 1730 nekatolickým sousedům na opočenské panství, v němž je informoval o své audienci, společně s dalšími emigranty u pruského krále. Otevřený dopis, adresovaný „*všem bratřím v Kr[istu] J[ežíše] P[ána] N[ašeho]*“, sliboval věřícím brzkou pomoc.[59] V závěru Javůrek připsal, že jemu a ostatním vyjednavatelům v Berlíně poslali z Halle proroka Izajáše 49 od sedmého verše dokonce. Jandivůrek se začátkem září 1732 společně s Jiřím Urbanem a Lukášem Piksou vrátil na Opočensko, do svého rodného kraje. Je velmi pravděpodobné, že starozákonní kapitolu přinesl s sebou.

Dalším z oblíbených duchovních zdrojů různých skupin českých nekatolíků byla šestá kapitola z knihy Zjevení Janovo, v níž je popisováno otvírání šesti pečetí a dne posledního soudu: „*A králové země i knížata i bohatí úředníci a mocní, i každý služebník, i všeliký svobodný skryli se v jeskyních a v skálí hor a řekli horám i skálí: Padněte na nás a skryjte nás před tváří toho, kterýž sedí na trůnu, a před hněvem toho Beránka neboť jest přišel ten den veliký hněvu jeho.*“ (Zjevení 6, 15-17). Jednalo se o text, který byl evangelíkům dobře znám a čten, jak svědčí například jeho přednesení vyhlášeným svodníkem, emigrantem Jiřím Urbanem. Urban, jeden z hlavních předáků Opočenské rebelie předříkal uvedenou kapitolu v srpnu 1732 na nočním shromáždění u slavětínského mlynáře Čejky.[60]

Mnoho evangelíků žilo v prostředí odlehlých ovčínů a pasteven. Vytěsněni na okraji společnosti, ale v těsném sepětí s přírodou, se tito pasáčci patrně cítili velmi blízcí Spasiteli. Pastýři v Bibli jako první spatřili betlémskou hvězdu a zvěstovali šťastnou novinu o zrození Ježíše. Ovčáci byli proto často vnímáni svým okolím jako

[59] „*Protože nejmilejší bratři, mějte naději, že P[án] Bůh nám a našemu milému národu českému milostivě pomoci ráčí. Modlete se [k] Pánu Bohu za nás, aby nám [poslům] dál pomáhati ráčil, abychom jménu Jeho nejsvětějšímu zase děkovat mohli.*“ A. PODLAHA, Úřední jednání konzistoře pražské, s. 123. Dopis zadržený úřady během povstání nebyl přesně datován.

[60] Ivo KOŘÁN, Opočenská rebelie s. 104.

proroci nesoucí dobré zprávy. Výslech šestnáctiletého pasáčka Jiřího Matějska ze Slatiny na novoměstském panství z 9. července 1734 nabízí typický příklad, jak se podezřelí z kacířství při svých výsleších snažili vymlouvat. Je ovšem také dokladem o relativně běžné praxi zpívání žalmů pod širým nebem, která vyplývala z duchovní potřeby věřících a tradice jejich předků. Na dotaz novoměstského kněze, proč nebyl na mši o svatodušních svátcích, vymlouval se Matějsek, že musel kobyly pást: „*Cos dělal, když jsi ty kobyly pásl? Zpíval jsem ze Žitavský knížky, kterou jsem u Havlíčků z řezačky vzal pacholkovi a druhý den jsem ji zase po jejich pohůnkovi poslal.*“[61] Dále doznal, že zpíval s ostatními ještě u hospodáře Václava Novotného v chalupě o svatodušní neděli a pondělí.

Hora byla odnepaměti také místem pokušení, o němž se mluví v Matoušově evangeliu, Tehdy byl Ježíš Duchem vyveden na poušť a byl pokoušen od ďábla: „*Opět pojal ho ďábel na horu vysokou velmi, a ukázal mu všechna království světa i slávu jejich. I řekl jemu:Toto všecko tobě dám, jestliže padneš na kolena a budeš se mi klaněti*“ (Mat. 4, 8-9). Zříci se jednou pro vždy své víry a přistoupit na modloslužebné katolické praktiky znamenalo bezpečí i jistotu zachování všech svých pozemských statků. Prakticky každý evangelík se alespoň jednou, ne-li vícekrát za svůj život ocitl před touto nesnadnou duchovní volbou. Jen někteří odolali pokušení hledajíce inspiraci u Ježíše, jenž odolal nástraze satana v poušti, neboť je psáno*: „Hospodinu, Bohu svému, se budeš klanět a jeho jediného uctívat.*“

V závěru této kapitoly lze ještě stručně zmínit historickou dimenzi hory, přesněji horu jako místo historické paměti. Jak už bylo naznačeno v druhé kapitole, pohoří Cévenny se stalo důležitým místem kolektivní paměti nejen pro reformované, ale též pro katolíky, jež se dodnes střetávají na tomto konfesijně rozděleném místě. Pro jedny vzpomínka krvavé vzpoury, ničím nekanalizovaného násilí v rukou zbloudilých duší, pro druhé připomínka statečného boje a duchovní znovuzrození. V obou případech epizoda povstání tvoří neodmyslitelnou součást vyprávění o jejich minulosti, předávána z generace na generaci.[62] Každou první zářijovou neděli se v camisardské podhorské vsi Mialet, kde bylo založeno Musée du désert scházejí reformovaní věřící a duchovní, aby si připomněli rezistenci svých předků. Vedle starších i současných historiků je to dnes především toto každoroční setkání a další

[61] A. PODLAHA, Úřední jednání konzistoře pražské, s. 122.

[62] Reformovaný historik Gaston Tournier, jenž pocházel z bohaté hornolanguedocké rodiny, která se v Mazametu živila během 18. a 19. století tradičním zpracováním ovčí vlny a kůže zavzpomínal ve svém díle *Au pays des Camisards. Notes et souvenirs*, (Mialet 1931): „La race dont vous êtes issu revit en vous avec ses croyances, ses traditions, son honneur ; vos ancêtres des hautes Cévennes, nous les avons si souvent évoqués ensemble, d'abord au fond de nos cantonnements [...], plus tard au sein de ces sites sauvages et passionnants [...]. Au nom du sang qui court dans vos veines, et de ceux dont vous êtes le digne héritier, recevez d'un ami ces pages d'admiration et de respect“. Patrick CABANEL, La guerre des camisards centre histoire et mémoire : la perpétuelle réinvention du témoignage, in: *Dix-huitième siècle*, 2007/1 n39, s. 216.

doprovodné akce, které se podílí na uchování kolektivní paměti povstání.

O tom, že také v české historiografii se téma kolektivní či kulturní paměti těší stále větší pozornosti svědčí například mimořádná publikace Eduarda Maura, *Paměť hor*.[63] V českém dějepisectví a „národní“ kulturní paměti zaujímá ovšem přední místo hora, jež symbolizuje porážku a porobu českého národa – Bílá hora. Bělohorský mýtus má své místo v české společnosti dodnes. Jak uvádí Jan Rychlík: „Na rozdíl od vnímání Bílé hory jako konce české samostatnosti, které zdomácnělo až v 19. století, si po vlastní Bílé hoře takovouto otázku nikdo nekladl, protože nebyla relevantní.“[64] Událost bělohorské porážky nicméně byla tradována ústně v paměti evangelíků. Jednalo se o připomínání dávných událostí, mnohdy ve velmi zkreslené podobě, podobně jako vzpomínka na husitské období. V tomto ohledu zaujímal privilegované místo paměti pochopitelně husitský Tábor a jeho biblická předloha hora Thabor v Galileji. Všechny tyto lokality představovaly důležité místo ve vyprávěních nekatolíků o pronásledování svých předků. Mnohé z výše uvedených míst se zároveň staly personifikovanými mýty, které jak v Čechách, tak ve Francii přežívají dodnes.

Ani reformovaní obyvatelé pohoří Lacaune, natož nekatolíci podhorských oblastí severovýchodních Čech nedisponovali dostatečnými věroučnými znalostmi, aby se mohli oddávat hlubokým teologickým úvahám o duchovním rozměru hory a posvátném vrcholu Sionu jako pravlasti víry. Přesto se domnívám, že vedle jasně pragmatické role hor jako těžko dostupného úkrytu, vnímali věřící jejich drsný kraj jako odraz boží vlády na zemi, odraz velikosti, nekonečnosti Boha a jeho boží spravedlnosti.

[63] Eduard MAUR, *Paměť hor: Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť*, Praha 2006.

[64] Jan RYCHLÍK, Bitva na Bílé hoře a mýtus o třistaleté porobě (transformace mýtu v dějinném vývoji), in: *Literární mystifikace, etnické mýty a jejich úloha při formování národního vědomí*, Uherské Hradiště 2001, s. 85-93. zde s. 86.

9. Proroctví, sektářští blouznivci aneb pozvolná ztráta věroučné pravosti

Neortodoxní věroučné představy, zejména proroctví a jiná eschatologická hnutí byla součástí náboženské praxe tajných protestantských komunit. Představovala přitom dvojznačný až protichůdný prvek jejich rezistence. Na jedné straně se jednalo o heterodoxní představy, které byly kritizovány legálními církevními představiteli, na druhé straně v momentech nejtíživějšího duchovního strádání znamenaly oživení upadající zbožnosti a reaktivizaci podzemního hnutí.

9.1. Andělé, proroci a svaté vojsko

„*V Holštejně v jednom kostele v bílém dni malé pacholátko v bílých košilkách a červené kříže v rukou nesouc viděti se dalo. Oznamující, že soužení potlačení evangeličtí křesťané mají kříže své v trpělivosti snášeti a z toho se těšiti a veseliti, nebo to nyní nad nima uložené od Boha protivenství brzo se změní a skončení své vezme.*“ Tak zaznamenal Jan Jiří Harant z Polžic a Bezdružic do svých pamětí jeden z mnoha úkazů, které se v Čechách a na Moravě udály v roce 1628.[1] Prorocké vize se pravidelně objevovaly v historii křesťanů jako reakce na situace výjimečného strádání, utrpení, zkrátka těžkého údělu. Čerpaly inspiraci z biblické, zejména starozákonní tradice a v těžkých momentech poskytovaly posluchačům záblesk naděje na zvrácení špatného údělu. Mezi protestanty, kteří byli systematicky vychováváni v tradici Starého zákona platilo toto pravidlo ještě víc. Philippe Joutard shrnul úzkou souvislost mezi perzekucí věřících a jejich vírou v Boží zásah ve své knize o camisardech: „*L'espérance d'une intervention rapide et miraculeuse de Dieu est une constante de la mentalité des chrétiens persécutés, surtout, lorsque comme des réformés, ils sont nourris de l'Ancien Testament qui leur offre tant d'exemples de cette intervention pour sauver le peuple élu.*“[2]

[1] Ferdinand MENČíK (ed.), *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic a z Bezdružic od r. 1624 do r. 1648*, Praha 1897, s. 36.
[2] P. JOUTARD, *Les Camisards*, s. 64.

Jak v českém, tak ve francouzském případě skutečně konstatujeme zvýšený výskyt profétických vizí vzápětí po násilném zákazu veřejného protestantského kultu. Renesance apokalyptických vizí je přitom v českých zemích úzce spojena s událostmi Třicetileté války.[3] Během dlouhých let trvajícího konfliktu byly Čechy a Morava, stejně jako Slezsko okupovány cizími i domácími vojsky, což jejím obyvatelům přineslo materiální a zároveň duchovní strádání. Nucené konverze, bída a prakticky všudypřítomné válečné násilí tak vedly k obnově milenaristických spekulací. Začaly se šířit vize příchodu svatého vojska, v jehož čele stane předurčený panovník, který zemi osvobodí od politické a náboženské tyranie. Právě takovou vidinu zaznamenal pro rok 1628 ve svých pamětech již citovaný evangelík a emigrant, Jan Jiří Harant:

> „*V pomorském knížectví nad městem Sanderburgem*[4] *div se na nebi ukázal. Předně se nebe otevřelo a potom to veliké vojsko od půlnoci přicházející se spatřilo v takovém způsobu, že nejprve mušketýři a tuplseldnerové s jejich zbraněma, potom artillerie, naposledy rajthaři v dobrém orduňku a velkém počtu táhli. To vojsko se k poledni obrátilo a s jiným vojskem, kteréž od polodně přitáhlo, krvavou bitvu svedlo a je porazilo [...] Zvítězilé [vojáky] následoval ohnivý sloup, kterýž velice jasně svítil a mnoho blejskání a hřímání od sebe dával. Takový div několik hodin byl, od mnoha set lidí strachem a s třesením se spatřoval. To se potom vše stalo a tak od vojska půlnočního krále švédského.*“[5]

Velkou naději českých nekatolíků po Bílé Hoře doma i v exilu představovaly cizí protestantské mocnosti, nejprve Sasko, které ovšem zklamalo „zradou“ kurfiřta Jana Jiřího Saského a brzy ztratilo u emigrantů sou privilegovanou pozici,[6] dále Dánsko a především Švédsko. Symbolika tažení osvobozujícího vojska přicházejícího od půlnoční tedy severní strany čerpala z dobové reality a zároveň přejímala tradiční milenaristické vize. Z temnot se vynoří světlo ba přímo ohnivá záře, která s sebou přináší spásu. Z půlnoční strany tehdy skutečně opakovaně přitáhl švédský král, jenž byl evangelíky vnímán jako vysvoboditel. Mezi exulanty, kteří své naděje obraceli k protestantským panovníkům, od nichž si pro české země slibovali mír a svobodu vyznání, zaujímal přední místo Jan Amos Komenský, jenž nepřestával doufat v mírové uspořádání náboženských poměrů v Evropě. Přitom na

[3] K tématu proroctví 17. století lze stále konzultovat starší práci Ferdinand MENČÍK, *Česká proroctví : K dějinám prostonárodní literatury*, Praha 1918.

[4] Zřejmě se jedná o městečko Sanderburg v Šlesvicku Holštýnsku.

[5] F. MENČíK, *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic*, s. 36-37.

[6] Již 21. března 1620 přešel kurfiřt Jan Jiří Saský na stranu Ferdinanda II. za příslib podstoupení obojí Lužice. V září 1631 sice uzavřel pro něj tehdy výhodné spojenectví se švédským králem Gustavem Adolfem II. a nechal své maršály vpadnout s 8000vým vojskem do Čech, obléhání Prahy mělo ovšem za následek především kořistnické rabování. Pražským mírem uzavřeným 30. května 1635 získal Jan Jiří definitivně obojí Lužice a na žádost císaře Ferdinanda III. resignoval na požadavek návratu nekatolických emigrantů do českých a alpských zemí.

studiích v Heidelbergu a Herbornu, Komenského silně ovlivnily milenaristické vize jeho současníků, Johanna Heinricha Alsteda[7] a Johanna Piscatora.[8] Pod vlivem jejich díla věřil, že lidstvo žije na sklonku šestého tisíciletí od zrození světa a již brzy se dočká opětovného příchodu Krista na zemi.[9] Dílo *Clavis apocalyptica*, které Komenský znal a jehož poselství sdílel s dalšími evropskými mysliteli druhé poloviny 17. století, stanovilo příchod Krista na rok 1654.[10] Významnou roli v životě biskupa Jednoty bratrské pak sehrála trojice visionářů – Kryštofa Kottery, Kristýny Poniatowské a Mikuláše Drábíka. Jejich osudy jsou v české historiografii dobře známé. Původem koželuh Kryštof Kotter budil všeobecnou pozornost svými věštbami, kterými v letech 1616-1624 zaníceně předvídal brzký konec utrpení pronásledovaných evangelíků i slavné vítězství jejich věci. Roku 1626 předal dokonce Komenského tchán Jan Cyril německé znění Kotterových proroctví v Haagu Fridrichovi Falckému. Kotterovy vize se však ukázaly jako mylné a exulanti v Berlíně o něm neměli dobré mínění. Brzkou zkázu císařského nepřítele předpovídala taktéž dcera polského bratrského kněze Juliana Poniatowského, Kristýna, která prorokovala dohledný Valdštejnův pád.[11]

Třetím a nejznámějším z trojice visionářů byl bratrský kněz Mikuláš Drábík, se kterým Komenský chodil do školy ve Strážnici. V únoru 1638 měl Drábík první vidění, v němž spatřil Boha, jak přivádí svá vojska pro osvobození vyhnanců. Roku 1643 předpověděl, že Habsburkové ztratí díky „severským silám“ císařskou korunu a všechny své země. Poté měl Fridrich Falcký dostat Čechy, Jiří I. Rákoczi Uhry a braniborský kurfiřt, Fridrich Vilém I. Moravu.[12] Drábík přitom naléhal, aby jeho vidění vyšla tiskem. Komenský nakonec v roce 1657 vydal knihu *Lux in tenebris*, kde kromě Drábíkových proroctví uveřejnil taktéž Kotterova a Poniatowské vidění.[13]

Vize všech tří proroků se do jisté míry podobají v tom, jak promítají zkušenost válečného konfliktu do obrazu vizionářského střetu Antikrista s představiteli pravé víry, tedy pronásledovanými evangelíky. Jedná se vždy o proroctví, která předpo-

[7] Johann Heinrich Alsted (1588-1638) byl německý protestantský teolog, filozof a encyklopedista. Působil jako profesor filozofie a teologie nejdříve v Herbornu v Nasavsku a potom v Weißenburgu v Sedmihradsku, kde také zemřel.

[8] Johannes Piscator (1546-1625) byl německý reformovaný teolog a překladatel Bible a latinský komentátor Nového zákona.

[9] Vladimír URBÁNEK, *Utopie, millénarisme et antimachiavélisme: J. A. Comenius – Komensky*, in: Chantal DELSOL – Michel MASLOWSKI (ed.), *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, Paris 1998, s. 215-228.

[10] Autorem spisu byl anglický myslitel a hebraista Joseph Mede (1586-1639).

[11] Rudolf ŘÍČAN, *Dějiny Jednoty Bratrské*, Praha 1957, s. 367, 386.

[12] Více Vladimír URBÁNEK, *Revelace Mikuláše Drabíka a válečné akce první poloviny 40. let 17. století*, in: Jan SKUTIL, *Morava a Brno na sklonku třicetileté války*, Praha - Brno 1995, s. 70-75

[13] Dílo nebylo vydáno v mnoha výtiscích, ale rozšířilo se a vzbudilo velký rozruch. Proti Drábíkovi vystoupili bratrští kněží. Nakonec byl Mikuláš Drábík pro svá nepravdivá proroctví a nemorální život obžalován bratislavským bratrským soudem z velezrady, uvězněn a 16. 7. 1671 veřejně popraven.

vídají pád Habsburků a papeže a byly naplněny chiliastickým očekáváním posledního měření sil. Tato proroctví přitom kombinovala rovinu biblických citací či parafrází s rovinou přímého osvícení, které bylo výsledkem rozhovoru proroka s Bohem o aktuální politické situaci. Avšak zklamání následovalo za zklamáním. Na jaře 1632 padl v bitvě u Lützenu Gustav Adolf II. Již v listopadu 1632 zemřel bývalý falcký kurfiřt a zimní král, Fridrich. Jiří I. Rákóczy zemřel v roce 1648 a jeho nástupce také. Především, i dosavadní nejnadějnější spojenec českých emigrantů – Švédsko přineslo evangelíkům rozčarování. Švédská vojska pod vedením vojevůdce Johanna Banéra oloupila na jaře 1639 obec českých exulantů v Pirně a poté se podobně zištným způsobem oddávala rabování řady měst v severních a východních Čechách, především Loun, Mostu, Hradce Králové, Jaroměře, Chrudimi, Litomyšle, Svitav, atd. V roce 1642 se švédský vpád opakoval na Moravě. S postupem času se tak jasně ukázalo, jak těžké bylo s pro exulanty vynést jednoznačné soudy o cizích protestantských mocnostech.[14]

Stručné připomenutí kontextu českých prorockých vizí v první polovině 17. století bylo v úvodu této kapitoly uvedeno ze dvou důvodů. Předně, ještě v 1. polovině 18. století nacházíme u tajných nekatolíků, ať již v souvislosti se zpřísněnou protireformační politikou císaře Karla VI. či v důsledku vpádu pruských vojsk během slezských válek, vzdálené reminiscence ohlašující příchod švédského krále.[15] Kromě proslulých proroctví z pera Koterry či Drábíka předpovídajících brzkou pomoc cizích mocností se z dvacátých a třicátých let 17. století dochovala v exulantském prostředí také proroctví selských děveček a prostých děvčátek.[16] Jednalo se o svědectví údajných zázraků a divů, nejčastěji spatřených na nebi a inspirovaných úryvky z Bible. Děvečkám přitom bylo Bohem nejčastěji vnuknuto, aby lidem v okolí vzkázaly, aby nepřestupovali na katolickou víru.[17] Jakkoli interpretace Harantových pamětí zůstává problematická, jím zachycená ústně tradovaná proroctví se částečně podobají eschatologickým vizím, které se v prvních letech po revokaci ediktu nantského objevily mezi francouzskými hugenoty.

[14]Když v roce 1655 švédské vojsko napadlo Polsko, pokusil se J.A. Komenský zmírnit dopady této agrese oslavnou řečí na švédského krále Karla X. Gustava. Ve spisu *Panegyricus Carolo Gustavo* se snažil krále vyzvat k umírněnosti, trpělivosti a spravedlnosti. Vkládal do něj přitom nemalé naděje a spatřoval v něm důstojného nástupce krále Gustava Adolfa, schopného nastolit světový mír. Veškerá vojenská dobrodružství Karla Augusta však byla motivována čistě mocenským úsilím o vládu nad Baltem a jeho aspirace na císařský trůn jako protikandidát Leopolda I. byly taktéž převážně mocenské, nikoli náboženské. Více Jiří BENEŠ, Děkovné provolání nejjasnějšímu králi švédů Gustavu z pera Jana A. Komenského in: Vl. URBÁNEK – L. ŘEZNÍKOVÁ (edd.), *Mezi Baltem a Uhrami,* s. 281-307.

[15]K tomuto bodu podrobně níže v této kapitole.

[16]F. MENŠíK, *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic*, s. 42-43, 45, 51.

[17]„*A dál to vypravovala, že jí Pán Bůh poručil, aby všem pravila, aby nepřestupovali, že brzo, brzo Pán Bůh svou pomocí přijde a nás vysvobodí, a chválila sobě, jaká u Pána Boha radosť a jak tam pěkně zpívají*“. Z domnělého svědectví o děvečce z Falcu z roku 1628. Tamtéž, s. 57.

Kampaň dragonád, které v letech 1681-1685 zasáhly postupně všechny hugenotské regiony vyvolala sérii mysticko-apokalyptických vizí. Obsah těchto vizí byl podnícen traumatizujícím zážitkem násilných a hromadných konverzí, ovšem nikoli v kontextu nadějí na pomoc zahraničního spojence. Ti, co prorokovali byly podobně jako na stránkách Harantových pamětí děvečky a selské děti, tedy osoby bez jakéhokoli teologického vzdělání a podvědomí. Vše začalo v únoru 1688. Tehdy začala blouznění patnáctileté pasačky ze Saou (departmán Drôme v provincii Dauphiné), siroty Isabeau Vincent. Dívka během několika týdnů v noci opakovaně upadávala do transu, během něhož někdy v nářečí, někdy ve francouzštině kázala a prorokovala.[18] Podle svědectví vždy se zavřenýma očima zazpívala několik žalmů, načež recitovala části Bible a nakonec v okcitánštině hovořila o špatných skutcích katolické církve. Když se z polospánku probudila, nepamatovala si nic ze svého předešlého konání a nebyla schopna mluvit francouzsky. Obsahem jejích rozprav bylo poselství všem věřícím, kteří měli zanechat života v přetvářce, přestat navštěvovat katolické mše a zůstat věrní svému přesvědčení a desateru. Dívka věřící uklidňovala, že jejich trýznitelé zahynou i s jejich zlobou a budou „*zkoseni jako seno z uschlých polí*“.[19] Její proroctví se skládala z vybraných biblických pasáží, které velmi dobře odpovídaly okolnostem každodenních perzekucí. V domě mladé Isabeau se začali shromažďovat novokonvertité z širokého okolí, aby naslouchali, jak skrze ni promlouvá duch svatý. Někteří věřící zapisovali její slova a tato rukopisná, opisovaná proroctví cirkulovala mezi protestanty z celého Midi. Jeden z těchto rukopisů byl také poslán do Amsterdamu, kde vyšel pod názvem *Abrégé de l'histoire de la bergère de Saou près de Crest en Dauphiné, imprimé à Amsterdam l'an 1688.* Celá záležitost pochopitelně vzbudila velký rozruch. Osmého června 1688 byla nakonec Isabeau zadržena a uvězněna v městě Crest, kde byla opakovaně vyslýchána. Soudu se nepodařilo přesně objasnit podstatu jejího stavu a dívka byla nakonec internována v klášteře v Grenoblu, kde se další stopy o ní ztratily. Její poselství však nebylo umlčeno – velmi rychle se začaly objevovat další děvečky i čeledíni, kteří jsou v literatuře označováni jako „*petits prophètes*“, skrze něž promlouval Duch svatý. Jednalo se o mladé a prakticky negramotné dívky a chlapce, jež ovládali jen místní dialekt. Během svých vidění však promlouvali spisovnou francouzštinou a zvěstovali brzké vykoupení z babylónského zajetí. Badatelé vysvětlují tento fenomén jejich dobrou znalostí francouzského překladu Bible, předávanou mezi prostými věřícími ústní formou. Také rukopisná proroctví cirkulovala dál mezi protestanty v Dauphiné

[18] Zejména P. JOUTARD, *Les Camisards*, s. 86-87 či Clarke GARRETT, *Origins of Shakers : from the Old Words to the New World*, Baltimore 1998.

[19] „*Les méchants péririront avec leur méchanceté et seront fauchés comme l'herbe des champs qui est séchée*“. Charles BOST, *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc, 1684-1700*, Paris 1912, t. I, s. 13.

i v Languedoku ještě mnoho let po Isabelině zatčení.[20]

Jak bylo již výše naznačeno, francouzská prorocká blouznění před rokem 1700 odpovídala jinému kontextu nežli revelace trojice proroků Koterra – Drábík – Poniatowská. Francie tehdy také bojovala na mnoha frontách, zejména na hranicích království. Přesto myslím nelze tyto výboje srovnat s prakticky neutichajícími boji Třicetileté války a s hrůzami páchanými na civilním obyvatelstvu. Tajní hugenoti 80. a 90. let 17. století si především na rozdíl od českých exulantů nepřáli změnu na francouzském trůnu. Projevy „malých proroků" nevolaly po změně politických a dynastických poměrů, nehlásaly příchod cizího osvoboditele. Většina tajných kalvinistů vnímala totiž moment Revokace jako Boží trest za jejich neupřímnost, nestálost a vlažnost ve víře. Tradiční loajalita hugenotské menšiny vůči francouzskému králi již od nástupu Ludvíka XIII. na trůn, charakterizovala oficiální zástupce kalvínské strany ještě dlouho do 18. století. Svolaný boží trest může být odčiněn jen skrze pokání – „neboť koho Pán miluje, toho přísně vychovává" (Žd 12-6) – proto je třeba posílit svou víru a ukázat Bohu své odhodlání. Francouzská proroctví měla tudíž prakticky výlučně biblický charakter a morální rozměr. Na toto proroctví navázali později camisardští prorokové, například Durand Fage, Marion či Daniel Raoul.[21] Tyto vize přitom byly částečně inspirovány také samotným Kalvínem, jenž ve svých kázáních sám sebe přirovnal k nebeské trubce, jež lidu hlásá slovo Boží.[22]

Také v Horním Languedoku se objevilo několik případů osob, pověřených Spasitelem, aby hlásaly nutné pokání a následné vykoupení lidu Izraele. Během května 1688 se konalo několik tajných shromážděních v místě zvaném La Capelle, nedaleko podhorského městečka Viane. Schůzce nebyl přítomen predikant, ale navštěvovala je asi jedenáctiletá dívka, ke které promlouval anděl a která ostatním věřícím tlumočila slova onoho Božího posla.[23] Anděl jí nabádal, že není správné chodit na mši a žít v přetvářce, neboť ti, jež tam chodí jsou nadosmrti zatracení. Dívka jménem Margueritte Matet přitahovala mnoho věřících z okolí a byla brzy vnímána jako boží posel. Netrvalo tudíž dlouho a děvčátko bylo zatčeno plukem dragounů z Castres, vedeného kapitánem Henri d'Espagne. Dívka ve svém výslechu potvrdila, že přešla na katolickou víru, ale že v ní dále nemůže setrvat, aniž by mohla

[20] C.Garrett, *Spirit Possession and Popular Religion From Camisards to the Shakers*, Baltimore 1987, s. 19.

[21] P. JOUTARD, *Les Camisards*, s. 91.

[22] „ *Seigneur a voulu que je sois comme une trompette afin de recueillir à soi et en son obéissance le peuple qui est le sien, et que je sois du troupeau comme les autres [. . .]*". Sylvie BARNAY, *La parole habitée. Les grands voix du prophétisme*, Paris 2011, s. 194.

[23] „*Gardant un jour des vaches, elle voit un ange vêtu de blanc, sous la forme d'une petite fille, qui, sortant de derrière un buisson, lui annonce qu'au mois de mai, ils entendraient leur Pasteur, lui enseigne une belle prière, la plus belle du monde, et ajoute : Ma sœur, je descends du ciel pour te défendre, au nom du Seigneur Jésus, de revenir à la messe*" ADH, C 165 - Verbal de l'interrogatoire de la profetesse de la Capelle, interrogatoire du 16 juin 1688. Rozsudek se nám nepodařilo dohledat.

dojít pokoje. Mladá Margueritte potvrdila, že ji navštěvovalo mnoho lidí z Viane a z Lacaune, ale popřela, že by zamýšleli strhnout nějaké povstání.

Z dubna 1689 se nám zachovalo svědectví jednoho z účastníků tajného shromáždění, které se konalo přímo ve Viane. Ten před soudcem Barbarou z Castres dosvědčil, že schůzky se nezúčastnil žádný pastor ani predikant, ale „*un homme de la Crouzette, qui fit quelques exhortations, qu'il y fit la lecture et qu'on y chanta des psaumes, accordant qu'il a vu une fille habillée de blanc, qui disoit estre un ange, mais ne sachant pas qui elle estoit.*“[24] Ukázalo se, že lidé z okolí Vabre, Réalmont, Revel a Puylaurens se pravidelně shromažďovali, aby shlédli onen zázrak. Zamlčování původu dívky mělo pochopitelný ochranný důvod. Přítomní věřící navíc neznámou dívku v bílém skutečně vnímali jako zázračné stvoření. Vyprávění o ní naplňovala jejich biblická očekávání, a proto si ani nepřipouštěli, že by mohla mít nějakou reálnou identitu. Někteří svědkové nicméně pod nátlakem výslechu prozradili jméno onoho laického predikanta.[25]

Fenomén těchto andělských proroků velmi úzce souvisel s vydáváním *Pastoračních listů* Pierra Jurieu. Již rok po vyhlášení Revokace začal Jurieu sepisovat první ze série krátkých, otevřených listů věřícím ve Francii. Jednalo se o jakési rozvahy menšího formátu, psané skoro pravidelně dvakrát do měsíce. Listy byly vydávány po dobu tří let 1686-1689.[26] Hned od počátku v nich Jurieu žehnal tajným shromážděním, které přitom kriticky odsuzovala velká část kalvínských duchovních v zahraničí.[27] Jurieu přitom dostával od věřících z různých provincií království dopisy, v nichž se nacházely nejen popisy obnovených tajných shromáždění, ale právě také zmínky o množících se proroctvích andělů. Jurieu v nich viděl boží zásahy a šířil tato poselství dál. Jurieuovy listy se dočkaly okamžitého ohlasu reformovaných ve Francii. Díky svému malému a útlému formátu se jednalo o poměrně snadno pašovatelné libely, které díky pravidelnému vydávání „živily“ ochabující naději věřících. Zároveň v nich kalvínský teolog šířil apokalyptická poselství o blížícím příchodu Antikrista, které uvrhlo mnoho hugenotů do stavu napjatého očekávání blížícího se zvratu.

Ještě než vydal první ze série pastoračních listů, publikoval totiž Jurieu v Rotterdamu spis nazvaný *L'Accomplissement des prophéties* neboli *Naplnění proroctví.* Ve spisu předpověděl, že za tři a půl roku od revokace ediktu nantského

[24] ADH, C 169- Proces verbal de l'assemblée de Viane, Isaac Boulade, tisserand, témoin, 1. 4. 1689.

[25] Oním *habile homme qui donoit preche* byl jistý Corbiere z Lacrouzette. Byl mu zkonfiskován veškerý majetek a v nepřítomnosti odsouzen k doživotnímu vězení.

[26] Pierre JURIEU, *Lettres pastorales adressées aux Fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone, du 1er septembre 1686, au 1er juillet 1689*, Amsterdam 1689.

[27] Kromě tématu tajných shromáždění se v nich Jurieu věnoval otázce privilegovaného postavení papeže v katolické církvi, dále otázce svátostí, kultu obrazů, mnišství, čistotě prvotního křesťanství, kultu Pany Marie, schismatu mezi církvemi a mnoho dalším tématům.

budou francouzští kalvinisté vysvobozeni ze zajetí a vykoupeni ze svého utrpení. Série následně publikovaných pastoračních listů měla vyplnit ony tři roky očekávání kýženého spasení. V prvním roce se měly pytle na obilí prodávat dráž než samotné zrno, v druhém roce měla Francii zachvátit neúroda a následný hladomor. Třetí rok měl být rokem moru, který začne v Římě.[28] Počátek proroctví tedy spíše odráží zážitky dobových přírodních kalamit. Proroctví prvního roku reflektuje skutečný propad cen obilí jež zasáhl Francii během roku 1685. Vize druhého roku odpovídala tradičnímu schématu cyklických hladomorů a z nich plynoucích epidemií. Až teprve zmínka o moru přicházejícím z Říma zabarvuje proroctví poněkud milenaristickým tónem. Řím je jasným zosobnění Antikrista.

Jurieu se pro své tři a půlleté proroctví inspiroval 11. kapitolou Zjevení Janova, ve které šelma pohltí dva svědky, kteří vstanou z mrtvých tři a půl dne poté. Šelmou v Jurieuově podání je katolická církev, dva svědkové pak představují malou část pravých věřících, tedy perzekuovaných hugenotů, kteří budou muset být obětováni, aby mohla nastat nová vláda Krista na zemi.[29]

Rotterdamský teolog soudil, že úpadek papežství je zosobněním vlády Antikrista. Ve svém díle dospěl k závěru, že většina současných myslitelů interpretovala Apokalypsu jen částečně a opominula přihlédnout ke skutečnosti, že mnoho národů během své nedávné historie odpadlo od katolictví. Jurieu vyjmenovává jmenovitě Anglii, německé protestantské státy, Dánsko, Švédsko, Švýcarsko a Spojené nizozemské provincie a nakonec část Francie. Konec vlády Antikrista podle něj tudíž přijde o mnoho dříve, než tvrdí ostatní vykladači 11. kapitoly Apokalypsy.[30] Následující Jurieuův výklad se jeví více učeneckou než teologickou úvahou, během níž autor pojednává o sérii historických událostí od prvotního křesťanství až po rok 1685 a demonstruje na těchto příkladech jakýsi cyklický návrat příchodu Krista na zemi. Jeho diskurz přitom cíleně směřoval k naplnění vlastního proroctví, tedy obnovy protestantského kultu ve francouzském království ve stanovené tři a půlleté lhůtě. Mezi pěti historickými argumenty blížícího se pádu Antikrista, Jurieu uvedl zjevnou dekadenci katolické církve: „*Voici une cinquième marque du grand oeuvre que Dieu prépare, c'est l'insensible décadence du papisme. Il est en apparence*

[28] Pierre JURIEU, *L'accomplissement des prophéties*, novodobá edice J. Dulemeau, Paris 1994.

[29] Jedny z mnoha proroctví, která Jurieua inspirovala byla právě proroctví Komenského „svěřenců": „*Cotterus qui est le premier de ces trois prophetes, est grand et magnifique, les images de ses visions ont tant de majesté et tant de noblesse que celles de anciens prophetesn'en n'ont pas d'avantage, Elles sont aussi admirablement concertées, tout s'y soutient et rien ne se dément. Il m'est inconcevable comment un simple artisan peut avoir imaginé d'aussi grande choses, sans le secours de Dieu [...] Drabitius a aussi ses grandeurs, mais il a beaucoup plus d'obscurités*" Pierre JURIEU, *L'accomplissement des prophéties*, Rotterdam, 1686, s. 3 verso.

[30] Je třeba připomenout, že Jurieova osobnost byla kritizována nejen katolickými oponenty, předně Bossuetem, jeho postavení nebylo snadné ani v Holandsku. Neshodovali se s ním též reformovaní teologové, zejména Pierre Bayle, Élie Saurin či advokát Henri Basnage de Beauval, kteří neuznávali jeho profétické vize ani Jurieuův toleranční postoj vůči židům a „mohamedánům".

furieux, il règne, il s'avance, la vérité est pourtant qu'il tombe. [...] On est dégouté des superstitions papistes. On parle avec mépris de l'invocation des Saints, [...] on reconnaît qu'on peut être sauvé sans indulgences par le seul mérite de Jésus-Christ."[31] Jurieuův optimismus měl přitom jasný cíl – povzbudit věřící v království, dát jim skrze „viditelné známky" úpadek katolické církve" jistou naději o blízkém návratu Spasitele.

Na tomto místě je vhodné alespoň stručně zmínit dosud málo známé dílo, na něž upozornil Jan Malura. Jednalo se o knihu slezského evangelíka Jiříka Johannidesa Frýdeckého, *Dvojí spis učiněný*, který byl česky vydaný v Žilině v roce 1667.[32] Bohužel chybí studie, (a pravděpodobně relevantní pramenný materiál), které by zkoumaly faktický dopad tohoto spisu na české emigranty ve Slezsku a především na evangelíky v Čechách. Relativní dostupnost a především velká obliba žilinských tisků by však nasvědčovala, že i tomuto dílu se v Čechách a na Moravě dostalo nemalého ohlasu. První část díla tvoří pozoruhodná básnicko-prozaická skladba *Zvuk trouby Boží zvučící* (*Clangor Tubae Divinae resonans)*, jež věřícím ohlašovala příchod království božího. Dle autora, vše spěje nezadržitelně ke konci, „*den poslední soudný, brzy se nám rozední a nastane.*" Johannides, podobně jako Jurieu, upozorňoval na 12 znamení konce světa, k nimž patřily kromě mravní zkaženosti, války, hlad, mor, zemětřesení, nebeská znamení, atd. Také Johanidessova vize brzkého příchodu konce světa je založena především na různých proroctvích, jež jsou přizpůsobena aktuálnímu stavu světa a církve. O tom, jak mohutný proud chiliasmu se tehdy v exulantském prostředí rozvinul svědčí také v Žilině samostatně vydaná písňová skladba, *Písnička k pokání probuzující*, pouhý rok po Johannedisově spisu. Autorem skladby byl slovenský evangelický básník a varhaník Adam Plintovic. Předzvěstí soudného dne bylo v případě této písně zatmění slunce spatřené 4. listopadu 1668 na obloze kolem třetí hodiny po poledni. Také eschatologické impulsy, které do Čech pronikaly v 60. a 70. letech 17. století měly za cíl bojovat proti zvlažnění zbožnosti mezi evangelíky. Líčení neobvyklých nebeských úkazů a změn jako indicií blížícího se konce světa nebylo ostatně v písňové tvorbě českých evangelíků ničím neobvyklým.[33]

Vraťme se k Jurieuovi. Přesto, že jeho proroctví se v roce 1689 nenaplnilo, ohlas jeho spisu, šířeného ústně mezi prostými věřícími, byl skutečně ohromný a vyvolával eschatologické vize mezi reformovanými i v následujících letech. V roce 1702 byl Dolní Languedok a především pohoří Cévennes pohlceno novými proroctvími, která přerostla v ozbrojený výstup camisardů. Ti věřili, že jejich povstání

[31] Pierre JURIEU, *Tamtéž*, s. 14.
[32] J. MALURA – P. KOSEK Pavel (eds.), *Čistý plamen lásky, s. 35-37.*
[33] Tamtéž, s. 38.

je vedeno duchem svatým a samotným Bohem. Historik Charles Bost vyslovil již v roce 1912 domněnku, že cévennolská proroctví vznikla v první řadě z náhlé absence pastorů v zemi.[34] Miriam Yardani doplnila tuto myšlenku o výsledky bádání z oblasti dějin knižní kultury. Ukázala, že příčinou eschatologických vizí bylo také duchovní hladovění věřících, plynoucí z momentálního nedostatku tištěných náboženských knih po roce 1685.[35] Philippe Joutard přitom vyzdvihl „nakažlivý" charakter cévennolských profétií. Když viděli věřící jiné osoby, které se začaly třást, padat na záda a přitom prorokovat, byli snadno pohlceni kolektivní hysterií a sami začali vnímat Bohem seslané symboly a poselství.[36] Úřady vnímaly tyto prosté venkovské proroky jako poblouzněné fanatiky, ale zároveň jako agenty emigrovaných pastorů a cizích protestantských mocností.

Camisardské hnutí a jeho dozvuky skončily v roce 1707. Tehdy část povstalců, kteří již v roce 1706 emigrovali do Londýna, vydali autentické záznamy uplynulých událostí a sebraných proroctví v díle *Théâtre sacré des Cévennes*.[37] Epizoda camisardských proroctví měla dva hlavní důsledky pro následné období. Přes dočasné ochromení podzemního života, způsobeného perzekucí povstalců, reformovaný kult přežil, ba dokonce vyšel posilněn vědomím tohoto kolektivního vystoupení. V důsledku ostré kritiky teologů ve Švýcarsku i jinde v exilu byly zároveň učiněny zásadní kroky k doktrinální „nápravě" mezi věřícími. Za nezbytné podmínky řádného fungování reformované církve v království byl stanoven boj s apokalyptickými a eschatologickými vizemi proroků a povstalců. Díky pravidelně konaným provinčním reformovaným synodám bylo během první poloviny 18. století postupně docíleno obnovy původní kalvínské věrouky i jisté církevní hierarchie skrze pastory a starší sborů. Současný historik Hugo Bost přitom nabízí v jedné ze svých četných studií stěžejní myšlenku o tomto vnitřním vývoji organizace tajných hugenotů v průběhu 18. století. Hovoří o jakémsi přechodu od náboženské sekty ke zrození skutečné církve.[38] Tento přerod však nebyl zcela bez úskalí.

[34]Charles BOST, *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc 1684-1700*, 2 vol, rééd. Montpellier 2002.

[35]Miriam YARDENI, Contrebande et circulation des livres religieux protestants en France au XVIIIe siècle" in: M. YARDENI, *Refuge huguenot. Assimilation et culture*, Paris 2002, s. 177-187.

[36]P. JOUTARD, *Les camisards*, s. 72.

[37]Blíže editor díla Daniel VIDAL, Maximilien Misson, Le Théâtre sacré des Cévennes, in: *Archives de sciences sociales des religions,* 156, 2011, s. 232-233.

[38]Hubert BOST, De la secte à l'Eglise : la quête de la légitimité dans le protestantisme méridional au XVIIIe siècle, in: *Rives nord-méditerranéennes,10*, 2002, s. 53.

9.2. Náboženští vizionáři v českém a francouzském prostředí v 18. století

Zbožnost tajných nekatolíků byla v Čechách i v exilu také v 18. století orientována eschatologicky. Studie týkající se čtenářské kultury českých evangelíků ukazují na velkou oblibu pasáží z knihy Zjevení Janovo. Text Apokalypsy byl evangelíkům dobře znám a čten. Emigrant Jiří Urban se v srpnu 1732, jen několik dní před vypuknutím opočenského povstání zúčastnil jednoho nočního shromáždění u slavětínského mlynáře Václava Čejky. Na schůzce, kde se zpívalo, předříkal Urban „pro množství lidu“ šestou kapitolu Apokalypsy.[39] Také Rudolf Leeb spatřuje příčinu eschatologického smýšlení rakouských protestantů v pronásledování a potlačování, kterému byli tajní protestanti vystavováni. Do jejich náboženského povědomí přitom vstupovala připomínka budoucího příchodu Spasitele a jeho vláda v nové zemi vyvolené.[40]

Čeští evangelíci byli inspirováni starozákonními postavami a příběhy o králi Šalamounovi či Jóšafatovi. V rámci jejich nejasných náboženských představ se objevovaly též postavy božích poslů a andělů. Tak zavzpomínala nekatolička, manželka Gorga Hickela z Kunína na moravsko-slezském pomezí na událost z roku 1727 před svým odchodem do emigrace: „*Konečně se zeptala jednoho ze svých čeledínů, blaženého bratra Berwiga, který chodíval do shromáždění, co tam dělají. On jí vyprávěl o muži, který tam mluví, že vypadá jako anděl, že tam zpívají, modlí se a čtou bibli a že by ona měla jednou takové shromáždění nechat konat ve svém dom.*“[41] Postava anděla jakožto božího posla v původním hebrejském významu v sobě skýtala mystický a zároveň slavnostní charakter. Snová vidina anděla či pohled na kazatele, který jej svým oděvem a tajuplným zjevem mohl připomínat proto povýšila laické shromáždění na mimořádně sváteční událost. Andělé byli tradičně vnímáni jako prostředníci mezi Bohem a člověkem a tlumočníci dobrých zpráv. Ježíš se v Bibli, zejména ve svých podobenstvích často vyjádřil o andělech v souvislosti s jejich úlohou na konci světa, kdy se dobří andělé měli stát nástrojem Božího soudu (Mt 13, 39-41). Andělé v tradici Nového zákona zvěstují Josefovi, aby se odebral do Egypta a zachránil tam Ježíše před Hérodotem (Mt 2,13). Andělé také několikrát vysvobozují apoštoly z vězení (Sk 5,17, Sk 12,7-11), neboť jsou schopni upozornit je, případně zahnat blížící se nebezpečí.

Přes snahu udržovat jisté věroučné vědomosti ústní tradicí v rodinném kruhu, však znalost Písma nezadržitelně upadala. Nekatolíci doma i v exulantských koloniích za hranicemi byli schopni stále méně přesněji definovat svou víru a jasně

[39] Ivo KOŘÁN, Opočenská rebelie roku 1732, s. 104.
[40] Rudolf LEEB, Die Zeit des Geheimprotestantismus, in: *Carinthia* I, 190, 2000, s. 249-262.
[41] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Jak potůček*, s. 57.

vymezit hranice své náboženské praxe. Společným nepřítelem pro ně zůstávala katolická církev, nezřídka také vnímána jako vtělení Antikrista. Původní nuance mezi potomky pod obojí, luterstvím a bratrstvím se však vytratily. Odpovědi na nesnadné otázky věrouky a konfesijního příslušenství hledali opět v Písmu.

Například exulanti slezských obcí uprchlí z Čech a Moravy v době slezských válek otevřeně deklarovali před svým reformovaným kazatelem Václavem Blanickým: „*My čeští exulanti nejsme ve skutečnosti ani luteráni, ani reformovaní. My jsme čeští bratři, my máme českou konfesi, která je starší než luterská nebo reformovaná. Naše česká konfese je založena pouze na slovu Božím. Otec Liberda byl luterský kněz, kázal nám ale čisté slovo Boží*“.[42] Čeští evangelíci v exilu se tehdy dělili na takzvané *oplatníky*, kteří se podrobili řádu luterské církve a na *k lámání chleba přistupující*, kteří požívali kalvínskou svátost lámání chleba. Měli jisté povědomí o starobylosti jejich bratrské konfese a díky ústní tradici předávané z generace na generaci tušili, že jejich víra zaujímá zvláštní místo mezi učením ostatních reformovaných církví.[43] Při čtení biblických textů se věřící v Čechách bez dohledu vzdělaných duchovních dopouštěli jejich velmi volného a svébytného výkladu, který často vyzdvihoval právě chiliastické prvky.

Duchovní exulantských sborů a čelní představitelé exulantské knižní tvorby si byli plně vědomi nebezpečí, které s sebou „nekontrolované“ čtení Písma nekatolíky doma i v emigraci mohlo nést. Prakticky všechny edice exulantských česky tištěných Biblí či jejich části byly proto v 18. století opatřeny úvodními předmluvami, které radily čtenářům ke správnému použití Písma.[44] Tyto předmluvy obsahovala i většina předbělohorských Biblí. Jejich přítomnost v exulantských edicích však nabývala zcela zásadního významu. Zatímco v katolických tiscích úvodní pasáže často chyběly, předmluvy hallských či žitavských Biblí měly zabránit neortodoxním výkladům, byly návodem, jak správně Bibli číst a interpretovat. Tyto učené výklady zároveň sloužily v 18. století k propagaci náboženských a církevních představ prostředí z kterých pocházely, nejčastěji propagaci saského pietismu. Mnohá luterská vydání například do nových výtisků Biblí nezahrnovala starozákonní apokryfy, aby tak zabránili lidovým eschatologickým interpretacím.[45]

I tyto snahy však mohly usměrňovat pouze část neortodoxního výkladu a praktik věřících. Kromě vlivu mnoha různých protestantských proudů, byli čeští

[42]E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantský kazatel, Biografická novela o Václavu Blanickém (1720-1774), zakladateli exulantských kolonií v pruském Slezsku,* Praha 2007, s. 33.

[43]Jak zdůraznila M.-E. Ducreux, mnohé aspekty naznačují, že uchovávání evangelických principů nebývalo rozhodně záležitostí intelektuální, ale více otázkou tradice či rodového přesvědčení, viz M.-E. DUCREUX, Čtení a vztah ke knihám, s. 51-80.

[44]K tomu více Z. R. NEŠPOR, Bible českých exulantů a tajných nekatolíků v 18. století, in: *Religio* XIII, 2005, 2, s. 231-258.

[45]Podle Nešpora například slovenští luteránští tiskaři na počátku 18. století záměrně vydávali v kralické češtině jen některé části Bible, především evangelia a epištoly, nikoli Apokalypsy. Tamtéž s. 240, 256.

evangelíci vystaveni také všudypřítomnému vlivu barokní zbožnosti, která pro ně představovala na jedné straně mnoho negativních prvků a zároveň nabízela množství atraktivních složek.[46] Je pravděpodobně, že niterní formy barokní zbožnosti, tedy především vroucné modlitby a četba nábožensky poučné literatury stála v jakési nadkonfesijní rovině. Tak lze myslím byť kriticky interpretovat svědectví kováře Jana Kropáčka z Podmokel u Čáslavi, jenž v roce 1763 emigroval do Žitavy. V Kropáčkově bratrském životopise se dočteme, že jeho rodiče skrývali svou evangelickou víru a posílali ze strachu z perzekuce své děti do katolické školy. Doma však četli evangelické knihy a v jejich kovárně byl častým hostem proslulý kacíř, sedlák Bečan. Mladý Jan, vnitřně značně dosti zmatený všemi duchovními podněty z okolí, poprosil jednoho dne rodiče, aby se všichni zapsali v blízkém Jeníkově do jezuitského bratrstva, aby dosáhli spasení.[47] Zda k tomuto činu došlo nevíme. V osmnácti letech se však Kropáček začal stýkat s nekatolíky ve svém okolí a naslouchal jim, neboť „*ačkoli jsem byl v modlení neúnavný a v mé zbožnosti vytrvalý, nic mi nepomohlo*“.

Jak zamezit narůstající náboženské vlažnosti a věroučné nejasnosti, kterou způsobila absence duchovních a ještě dále umocnil vliv atraktivní barokní katolické zbožnosti? V kontextu doktrinálního uvolnění a jako vždy, když byli věřící vystaveni pronásledování či válečným útrapám, se v jejich myslích vynořily legendy obohacené prorockými představami. Naději i tentokrát přinesla zvěst příchodu cizího osvobozujícího vojska. U příležitosti podpisu altranstädtské smlouvy 1. září 1707, se opět vynořila vyhlídka na politickou intervenci ve prospěch nekatolíků ze strany švédského krále. Karel XII. vystoupil v souvislosti se svými úspěchy v tzv. Severní válce jako garant vestfálského míru pro slezská knížectví. Na základě smlouvy vznikly ve Slezsku další luteránské milostivé kostely a především těšínský nekatolický chrám. Ten se stal záhy poutním místem východočeských a severomoravských nekatolíků. K žádnému zásahu ani přímluvě ve prospěch českých a moravských nekatolíků ovšem nedošlo. Zdá se však, že ani následující generace věřících a zejména lidoví vykladači Písma na představu příchodu švédského vojska zcela nezanevřeli.

Na sklonku dvacátých let české země nesužoval žádný válečný konflikt. Dne 29. 1. 1726 ovšem císař Karel VI. vydal ostrý patent proti nekatolíkům, jenž stanovoval přísné tresty, od nucených prací, přes galeje až trest smrti. Právě v souvislosti zostřené rekatolizace můžeme nejspíš interpretovat následující kauzu. Dne 9. června 1727 byl vyslýchán Jan Horníček z Křižanova na Vysočině kvůli podezření, že se 28. května téhož roku od devíti hodin ráno až do poledne zúčastnil tajné luteránské schůzky „*v rathausu křižanovským*“. Vyslýchající kněz se ve dvanácté otázce dotázal: „*Přiznal jste se v předešlým examinu, že vás žádný jinší k tomu bludu nepřivedl krom*

[46] Zdeněk KALISTA, *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní*, Žďár nad Sázavou 2001; Jan ROYT – Vladimír HRUBÝ – Karel OTČENÁŠEK, *Lidová zbožnost ve východních Čechách a v Kladsku*, Náchod 1997.

[47] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Běh života*, s. 381.

jeden tulák vandrovní, který takové knihy prodával a vám mluvíval, aby jste je koupili, že když Švejda přijde do Moravy, u koho takové knihy se najdú, tomu dobře bude.“[48] Horníček doznal. „*To jsem povídal, ten jistý byl z Martinic, panství meziřického, Jan Rochus se jmenoval*“. Vzdálené, ústně tradované vzpomínky na švédské vojsko rabující Moravu odpovídaly pravděpodobně obsahu lidových kramářských písní. Ty v sobě mísily zázračné prvky evokující přírodní úkazy, morové epidemie, boží zásahy a skutky světců s historickou tradovanou skutečností. Představa ušetření života toho, kdo bude vlastnit a číst „správné“ knihy, svědčí o myšlence víry chránící před zlými silami, které přijdou z tohoto světa. Proroctví meziříčského tuláka se svým způsobem blíží také apokalyptickému poselství. Stejně jako v Janově Zjevení mají být ušetřeni služebníci Boha, jež anděl označí na čele pečetí, (Zj, 7,3) až přijde švédské vojsko, Bůh zachrání hrstku vyvolených.

Na sklonku roku 1746 objevil misionář páter Jan František Dobřínovský větší počet osob podezřelých z kacířství z Městce Králové a okolí. Jejich výslechy odhalily nejen tradiční přechovávání nekatolických knih, ale také konání sousedských schůzek s biblickými výklady. Velmi silně pak misionáře jistě pobouřily rouhačské řeči vedené o katolických kněžích.[49] Rozsáhlé vyšetřování se protáhlo na několik měsíců. Dne 4. února 1747 byl vyslýchán asi pětadvacetiletý Václav Řeháček, neboť byl udán, že měl ve svém loži dvě kacířské knihy a stýkal se s emisarem Janem Houžvičkou (*proseripti emisari*) z Poděbrad. Nejzávažnějším bodem obžaloby však byla skutečnost, že Řeháček se dříve účastnil schůzky a vedl na ní podivné prorocké řeči o kněžích: „*Co jste před dvěma léty mluvil u Jana Jandivůrka o kněžích? Pravil jsem, že kněži ujíždějí a že jsem slyšel, že by málo který kněz měl zůstat v Čechách.*“[50] Z následujících otázek misionáře se však dozvídáme, že Řeháček byl sám autor prazvláštní apokalyptické vize: „ *Diť jste vy měl říci: že ani jeden kněz se více nespatří po roce v Čechách. Vy jste pravil, že vám to Písmo povídá a pravil, že pokudž by se to nestalo, aby jste byl za šelmu vyhlášen a aby vám oči jako psu zaplili na potkání a na to jste ruky podal.*“ Zdá se, že Řeháček před několika sousedy toto prorocké vidění o konci katolických kněží odpřísáhl podáním ruky. Pokud by se Řeháčkovy vize do roka nesplnily, jeho sousedé měli mít právo jej veřejně pohanit a označit jej za lháře. Protokol dalšího předvolaného svědka, Jana Jandivůrka označil však za autora rouhačských slov Václava Melichara, který již dříve seděl v arestu v Kutné Hoře.

> „*Jedenkráte měli jsme [s V.Řeháčkem] řeči o tej vojně brandeburskej a tak jsme sobě stýskali na ty těžké časy a byl přitom Václav Melichar a on*

[48] G. A. SKALSKÝ, *Z dějin české emigrace*, s. 50.

[49] Pacholek Václav Lomenda dosvědčil, že sedlák Václav Hera mluvil například nepěkně o panu missionariusovi, „*že skrz kázání jeho, ještě mnohej přijde zatracení.*“ SOkA HK, f. BK, k. 44 - výslech Václava Lomendy z 7. 9. 1746.

[50] SOkA HK, f. BK, k. 44 - výslech Václava Řeháčka z 4.2. 1747 f°90.

nám na to řekl: Milí braši, ještě není na tom dost, ještě Švejda přijde. V Písmu se to praví a napovídal se nám, že by toho [vyprávění] musilo být na kolik arších papírů, a napovídal se nám, že nežli rok pomine, žádnýho kněze více v český zemi nespatříme.“[51]

Na tomto místě není naším úkolem přemýšlet o tom, zda byli jednotliví aktéři kauzy mezi sebou smluvení, či co jiného zapříčinilo, že ve svých odpovědích za viníka označovali vždy někoho jiného. Václav Melichar totiž opět za provinilého označil Řeháčka. Podstatné je, že také on potvrdil, že Řeháček jim „*pravil, že prej nám to Písmo povídá*“. Melichar prý od oné schůzky Řeháčkovi přezdíval Mollerda, „*podle tý knížky Martina Mollera, že věří Mollerdu.*“[52] Saský předbělohorský kněz, básník a mystik, Martin Moller, jenž zemřel v lužickém Zhořelci v roce 1606, byl autorem řady titulů devocionální literatury. V literatuře je někdy Moller označován také jako předchůdce pietistického teologa Johanna Arndta. Mollerova kniha *Manuale de Praeparatione ad mortem* byla pro svou oblibu vytištěna česky znovu v roce 1727 v Halle.

Obyvatelé Čech se v momentu válečného strádání během slezských válek uchýlili k vroucnému čtení rozličné literatury pro posilnění své víry. Jak se záhy ukázalo, nekatolíci museli snášet útrapy spojené s kvartýrováním císařského i pruského vojska stejně jako katolíci.[53] Jedinou výhodou evangelíků bylo, že pruští vojáci s sebou přivezli také náboženskou, především pietisticky orientovanou literaturu. Řeháček přitom ani nemusel umět číst. Stačilo, že měl od někoho povědomí o obsahu vlastněné knihy. Ten si ovšem zjevně upravil dle své libosti. Celá čtyřicátá léta pak probíhala v jakémsi válečném stínu též pro představitele zemské církve. Obavy z napadení a drancování klášterů i běžných far přiměli katolické kněží k dočasným odchodům ze svých záduší. Řeháček si ovšem k této realitě přidal vizi údajně podpořenou zněním Písma o vyhnání špatných kněží z Čech, tak jako tomu za té dlouhé války bylo. Opět zde můžeme tušit vliv dobových kramářských písní.[54]

Naděje vkládané do Švédska se ostatně v Čechách držely i později. I marokánská píseň z konce 18. století, jíž zpívali čeští deisté, uváděla mezi osvoboditeli českého lidu švédského krále. Již v druhé polovině 18. století se převážně mezi nekatolíky, zejména ve východních Čechách objevily nové profétické vize s motivem herolda soudného dne, tzv. marokánské písně. V jednotlivých dochovaných rukopisech hrála postava krále Marokána, Marukána či Marokuse přijíždě-

[51] SOkA HK, f. BK, k. 44- výslech Jana Jandivůrka z 4.2. 1747, f° 85.

[52] Václav Řeháček nejprve knihy zapřel, ale pak se doznal, že je vlastnil, ale považoval je za dobré. Jedna z knih bylo kázání o dobré smrti od luterského kazatele z Těšína, Martina Mollera. *Manuale de Praeparatione ad mortem. Spasitedlné přemyšlování, kterak by člověk život křesťanský vésti a blahoslaveně umříti mohl*, Halle, 1727.

[53] Na jaře 1742 také na Moravě a v Horním Slezsku hnutí odporu proti prusko-saské okupaci, které podporovala uherská armáda královny Marie Terezie.

[54] Robert SMETANA – Bedřich VÁCLAVEK, *České písně kramářské*, Praha 1949.

jícího z východu, rozdílnou úlohu. Vždy byla nicméně spojena s ohlášením blížícího se posledního soudu. V některých typech těchto písní zval král Marokán všechny křesťany k eschatologické svatbě. V pozdějších a zřejmě rozšířenějších variantách, vyzýval král Marokán evropské panovníky k náboženským reformám.[55] Etnolog Petr Janeček poukázal, že tyto eschatologické písně mají vždy závěrečný moralizující charakter, jenž vybízí k individuální nápravě. Zároveň nechybí ostrá kritika katolické církve, čerpající ze starozákonní symboliky. Stejně jako ve zjeveních languedockých vizionářů inspirovaných spisy Pierra Jurieu, také například ve *Stoveršované písni* je katolická církev líčena jako Babylon, jenž musí být rozvrácen, aby se svět očistil od hříchu a úpadku.

Společným rysem dochovaných marokánských písních je jejich synkretičnost. Jejich srovnání totiž prokázalo, že se plynule přizpůsobovaly běhu času, včetně recepce dobových událostí. Je třeba zdůraznit, že lidové písně o posledním soudu a posledních věcech člověka, které tématicky vycházely ze Zjevení Janova se nacházely jak v protestantských, tak katolických zpěvnících. Byly tedy rozšířené napříč konfesijní afiliací věřících.[56]

Zastání nehledali ovšem čeští evangelíci pouze u švédského krále, který byl nyní středoevropskému kontextu stále více vzdálen. V druhé polovině 18. století nekatolíci vzhlíželi s novu nadějí k pruskému králi. Čerstvě korunovaný Fridrich Vilém II. nejen zpochybnil dědičné právo Marie Terezie na slezská území, kam vtrhl v prosinci 1740, nabídl také protestantům ve Slezsku i českým evangelíkům, aby podpořili kolonizaci obou knížectví. Byl ochoten pracovitým emigrantům dát novou půdu a dočasně jim prominout placení osobní daně.[57] Pruský král vpadl na jaře 1741 také do Čech. Tam, kde byla na jaře a v létě přítomna pruská vojska, dosáhla euforie vrcholu. Mnozí dočasně věřili, že mohou doufat v návrat evangelických kazatelů, ba dokonce restituci jejich starých kostelů. Vidina příchodu a pomoci krále Bedřicha se nejspíš smísila s historickou vzpomínkou na krále Fridricha Falckého. Aktuální politická realita podnítila počátek představy o „dobrém králi Fridrichovi“. V tomto okamžiku se tak pravděpodobně zrodily nové eschatologické vize, šířené během 40. let 18. století ústní tradicí. Fridrich Vilém a především jeho syn Fridrich Veliký začali v očích českých nekatolíků ztělesňovat napůl legendární osobnosti. Lidová proroctví je vnímala jako spravedlivé osvoboditele, schopné navrátit do Čech náboženskou toleranci. Stále více nejasnější obrysy úspěšného zvratu v náboženských poměrech českých nekatolíků přitom živily a umocňovaly představy o legen-

[55] Petr JANEČEK, Eschatologická a profétická motivika ve folkloru českých zemí v 2. polovině 18. století a na počátku 19. století. Písně o králi Marokánovi, in: *Český lid* 93, 2006, 2, s. 154.

[56] Dle P. Janečka byla jedním z prvních zdrojů této tématiky v katolických zpěvnících pravděpodobně píseň *Rozjímaní o Posledním soudu*, sepsaná roku 1727 Antonínem Koniášem. Mezi nekatolickými recipienty našel pak pravděpodobně ohlas Elsnerův zpěvník, poprvé vydaný v Berlíně v roce 1753 (*O vzkříšení z mrtvých i Posledním soudu*). Tamtéž, s. 157.

[57] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska*, s. 5an.

dárním panovníkovi. Lze předpokládat, že šlo o vize o králi-hostiteli z Ježíšova podobenství.[58] Tuto zidealizovanou představu bohužel rychle překazilo ztroskotání Liberdova plánu o hromadné emigraci.

Ještě na samém sklonku předtoleranční doby se mezi nekatolíky probudily profétické vize, které prorokovaly příchod krále Bedřicha do Čech a na Moravu, který měl přitáhnout s vojskem a vrátit evangelíkům zpět jejich českou víru. Podle Františka Bednáře na sklonku roku 1777 na Valašsku panovala tím větší radost, čím blíže stála nepřátelská vojska ve Slezsku.[59] Evangelíci z Valašska tehdy také začali v celých zástupech putovat do Těšína na evangelické bohoslužby do chrámu milosti. Již na jaře 1777 v kraji vypuklo otevřené hnutí místních nekatolíků, kteří se začali hromadně hlásit k evangelické víře a konat pravidelná, prakticky veřejná shromáždění.[60] Mnoho věřících bylo navíc na bohoslužbách v těšínském chrámě utěšováno místními kazateli, že se již brzy dočkají svobodného výkonu svého náboženství. Fáma o vyhlášení svobody evangelického kultu rozšířená třemi misionáři v kraji ještě více podpořila situaci smíšených nadějí a nejistoty a vedla na Valašsku k několika vizím.

Koncem května 1778 viděly údajně dvě dcery starosty Štěpána Adámka řečeného Kamase z Malé Lhoty u Valašského Meziříčí v podvečer ve skalách prazvláštní záři na obloze, uprostřed které seděl na bílém koni „poslíček Boží“. Ten jim prorokoval o válce a útrapách, jež mají přijít a řekl, že katolické náboženství jest dobré, ale evangelické se nesmí zavrhovat.[61] Dále mluvil o modlitbě z Arndtovy knížky o vzkříšení Páně, jež měla být nejlepším prostředkem k odvrácení Božího hněvu. Stejné zjevení se ve „Lhotce“ také ukázalo dětem, když pásly krávy. Zpráva o zjevení se rychle šířila a do vsi proudily davy z okolních obcí, na místě zjevení se konaly o nedělích a o svátcích modlitby a bohoslužby. Podivná zjevení vyvrcholila v pátek 10. července 1778. Tehdy spatřila dvacetiletá Rózina Palušková z Růžďky, když dojila krávy a modlila se Otčenáš, ve dveřích chléva tři pacholátka se svatozáří, z nichž prostřední sedělo na bílém koníčku. Pachole na koníčku prý drželo železný prut a zeptalo se potichu dívky: „Proč se nepolepšujete?“ Rózina tato slova měla zvěstovat svému okolí, což skutečně učinila. Když se u ní v chalupě v noci sešlo mnoho lidí, do půlnoci před nimi několikrát mluvila s oním poslíčkem Božím. Vždy od něj slyšela pouze napomenutí, že se věřící mají polepšit. Celé záležitosti byla rychle učiněna přítrž. Na zásah tehdy ještě mikulovského probošta, Jana

[58]Karel ANDERLE, *Z roboty ducha ke svobodě. Tři obrazy z dějin prvního českého tolerančního sboru evangelického Krouny a evangelického živlu na bývalém panství Rychmburském*, Pardubice, 1931, s. 16.

[59]F. BEDNÁŘ, *Zápas moravských evangelíků*, s. 115.

[60]Od června 1777 do března 1780 bylo zaznamenáno přes 70 schůzek s modlitbami v protokolech delegovaného smíšeného soudu v Brně, který byl ustanoven speciální náboženstvo-dvorskou komisí, v níž působil probošt Jan Leopold Hay. *Tamtéž*, s. 10-11.

[61]F. BEDNÁŘ, *Zápas moravských evangelíků*, s. 119.

Leopolda Haye byly Rózina společně s dcerami starosty Adámka zatčeny a poslány vrchnostenskými úřady do Uherského Hradiště k výslechu. S jejich zatčením skončila také zjevení v blízkosti Malé Lhoty. K výše popsanému případu z Valašska mi není znám podobný takto pozdní ekvivalent proroctví pro oblast východních Čech. Přesto lze myslím předpokládat, že naděje na vyhlášení „zlatého patentu," které rezonovaly také v Čechách, mohly i mezi východočeskými nekatolíky vyvolat podobná profétická vidění, o nichž se nám však nedochovaly písemné doklady.

Renesance eschatologických vizí se přitom paralelně objevila v prostředí českých exulantů ve Slezsku. Zde se mohla zjevně snáze plně rozvinout vzhledem k izolovanosti nových českých center a nedostatečnému dozoru ze strany místní církevní správy. Čeští emigranti se ocitli v situaci nejen velké bídy, ale též duchovního strádání. Senioři slezské, respektive pruské církve se jim totiž zdráhali poskytnout česky mluvícího kazatele, ochotného vysluhovat jim pod obojí dle bratrského způsobu lámání chleba. V druhé polovině roku 1744, se tak mezi exulanty v obci Chechlově[62] zrodila skupinka osob, kteří uvěřili v blízký konec světa a návrat Krista na zem. Jedním z později odsouzených sektářů byl Václav Křeček, původem z Lípy na smiřickém panství.[63] Evangelický kazatel Václav Blanický, který působil jako kazatel české kolonie v Münstenbergu, popsal ve svém rukopisu *Geschichte in Schlesien etablieren Hussiten*, Křečkovo blouznění velmi autentickým způsobem:

> „*Brzy po mém příchodu do Münstenbergu jsem měl příležitost vidět jednoho z těch sektářů, jménem Křečka, v údajném vytržení. Ležel ve světnici na zemi, potil se, oči obrácené v sloup, kroutil se takovým způsoben jako v Polsku údajně posedlí, ze kterých exorcisté vyhánějí zlého ducha. V této poloze mluvil mnohá podivná a hloupá slova. Mluvil s anděly a hned zas s ďábli, kteří, jak říkal, kolem něho stáli. [. . .] Přecházel po místnosti sem a tam. Požádal jsem jej, aby se posadil a odpočinul si. Učinil tak, ale za několik okamžiků zas vyskočil z lavice a křičel z plna hrdla: 'Poskakuj nebo tancuj, má milá duše!' A skutečně tancoval, skákal hbitě přes lavice a stoly jako zkušený provazolezec. [. . .] Pak najednou vstal, křičel, že během šesti neděl přijde poslední soud a že tarnovičtí*[64] *Češi budou vzati do nebe, aby pak soudili celé lidské pokolení.*

[62]Chechlau, dnes Świerklaniec v Polsku.

[63]Václav Křeček odešel ze smiřického panství v únoru 1742. S manželkou Kateřinou, roz. Morávkovou se vydal nejprve do Münsterbergu a poté do Chechlova. Předtím v Lipé prodal chalupu za 38 kop míšeňských grošů. v hotovosti. *Poddaní, zběhlí ze svých gruntů a z panství smiřického a hořiněveského*, zpracovali Martin Kareš a Pavel Taraba. http://www.smirice.eu/usedlosti/zbehli_poddani.htm, Datum posledního náhledu 26. 12. 2012

[64]Dnešní obec Tarnowiec v Dolním Slezsku, asi 50 km jihovýchodně od Vratislavy.

Nato bez pozdravu odešel a běžel rovnou k městské bráně.“[65]

Díky bádání Edity Štěříkové víme, že Křeček byl přívržencem Štěpána Hajcmana, jenž kolem sebe v Chechlově na statku soustředil celkem asi třicet lidí.[66] Hlásal, že skrz něho mluví duch svatý, Ježíš Kristus a nakonec i Bůh Otec. Jeho sugesci podlehlo mnoho emigrantů, většinou přímo jeho příbuzní, mnozí se jej však od samého počátku zřekli. Skupina praktikovala různé půsty a intenzivní modlitby, které někdy probíhaly celé noci a byly provázeny stále častějšími extázemi, jež označovali za *vytržení Ducha* či *svatou prostotu* nebo *rozhovor s Bohem a jeho anděly.*[67] Hajcmanova agitace byla velmi intenzivní a sugestivní. Zatracoval však každého, kdo se ho nepřidržel. Prohlásil se za Božího proroka, kterého musí všichni poslouchat. Své dva nejvěrnější spolupracovníky povýšil na Syna a Ducha svatého. Na svých shromážděních společně večeřeli a říkali tomu *anjelská večeře*.

V polovině října 1744 oznámili sektáři své slezské vrchnosti, hraběti Carlu Erdmanovi Henkel von Donnersmack,[68] že se blíží den posledního soudu a že oni budou již v nejbližší době vyvedeni do ráje. Přihnali proto veškerý svůj dobytek na hraběcí statek a odevzdali sbírku 200 tolarů, s tím, že žádají hraběte, aby budoucím kolonistům v Chechlově postavil kostel, který oni sami neměli. Na to prohlásili, že nic jiného nepotřebují a že se jen modlitbami a zpěvem budou připravovat na chvíle poslední. Hrabě Heckel však proti sektě a zejména jeho vůdci tvrdě zakročil. To však nic nezměnilo na skutečnosti, že Hajcmanovo sektářství uškodilo pověsti českých emigrantů a umocnilo neochotu místních církevních autorit podporovat je.

Zrod sekty ve chechlovské kolonii představuje jev, jehož naprostou absenci konstatujeme mezi languedockými kalvinisty, jež emigrovali během 18. století do švýcarských center. Důvod je zřejmý. Ve Švýcarsku byli reformovaní emigranti pod dozorem a v péči místních ortodoxních kalvínských duchovních. Jejich nový domov pro ně znamenal duchovní azyl. Švýcarské konzistoře vnímali velmi pozitivně na rozdíl od sborů *církve pouště*, které vznikly částečně na troskách camisardského hnutí. Hajcmanova sekta byla naopak výplodem nedostatečné duchovní péče o věřící v kontextu bázně z všudypřítomné soldatesky v kontextu válek o rakouské dědictví. Kromě sekty judaizantů, která se opakovaně v letech 1740-1747, 1748-1751

[65] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska,* s. 86.

[66] Ve svém spisu, Blanický ještě jednou zavzpomínal na Křečku, jenž mluvil o soudném dni: „*Křeček se rozhorlil řečí ducha, jak o sobě tvrdil a začal při svém výkladu běhat po světnici jako smyslů zbavený [...]Nečiníť panovník Hospodin ničeho, leč by zjevil tajemství své služebníkům svým prorokům“, Amos, třetí kapitola, verš sedmý“.* E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Exulantský kazatel*, s. 57. Kniha proroctví Ámose Proroka byla například součástí vydání Bible Kralické z roku 1613. Prorok Ámos v ní odsuzuje okolní národy, jeden po druhém, pro jejich zločiny a nakonec i Izrael, který také neunikne Božímu soudu nad celým Kanaánem.

[67] E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska,* s. 86an.

[68] Jednalo se o luterskou, pietisticky smýšlející rodinu usazenou v Oderbergu, (dnes Sv. Bohmín) na hranici pruského a slezského království.

a 1771-1775 objevovala na Novobydžovsku,[69] se již v předtoleranční době prakticky nevyskytla jiná závažná sektářská hnutí. Český venkov byl nicméně dál hluboce ovlivňován kramářskými písněmi s chiliastickou tématikou. Blouznivecké sekty začaly reálně vznikat až tehdy, když si svou skupinovou identitu začaly uvědomovat v konfrontaci s tolerovanými konfesemi, do jejichž struktur se již neuměly zařadit.

Již výše jsme zmínili článek historika Huberta Bosta. Autor v něm použil zajímavého přirovnání, když popsal vývoj hugenotů v 18. století jako úspěšný přechod od sekty k církvi. Aby mohli francouzští hugenoti legitimizovat svou existenci v království, museli se nejprve zbavit sektářské minulosti. Jak zdůrazňuje Bost, po skončení camisardského povstání bylo pro reformované nezbytné, očistit se jednou provždy před dvorem i před zahraniční církevní hierarchií z nařčení z rebelantství a z obliby nebezpečných proroctví. Courtovo úsilí bylo nakonec úspěšné. Po roce 1715 byla cévénnolská proroctví přísně odsouzena obnovenými reformovanými synodami. V letech 1720-1723 musel však Antoine Court ještě jednou důrazně zasáhnout, společně s dalšími pastory proti sektě tzv. *multipliants*.

Zakladatelkou sekty byla hugenotka Anna Verchand, rozená Robert z Montpellier.[70] Vše začalo její ozdravnou cestou do Cévénnes někdy na sklonku roku 1719. Na jedné ze svých procházek v okolí vesnice Saint-André-de-Vallborgne se před ní náhle rozestoupilo nebe a z něho sestoupil muž v bílém, který si stoupl na kazatelnu potaženou bílým suknem. Po jeho levici stál anděl, který troubil na boží trubku a po pravici spočinul druhý anděl, jenž v rukou držel vavřínovou ratolest.[71] Po této revelaci se Anna vrátila zpět do Montpellier, kde se rozhodla odevzdat svůj život zcela Bohu. V svém domě, v rue des Multipliants kolem sebe shromáždila skupinku mužů a žen, kteří se rozhodli žít v ústranní a vytvořili zcela uzavřené náboženské společenství.První patro domu Anny Robert-Verchand bylo upraveno jako svébytný svatostánek. Tvořila jej velká obdélníková síň, která nahrazovala chrámovou loď, jejíž strop byl potažený bílým suknem. V síni stály lavice a kazatelna, vše doplňoval zvláštní mobiliář s hebraickou symbolikou, především zobrazení Mojžíše držícího desatero. Uprostřed následující síně stál obrovský vavřínový strom, který dosahoval až ke stropu, na němž bylo zavěšeno

[69] Asi kolem roku 1740 se na Bydžovsku vytvořilo asi 80 rodin, jež přijaly židovskou víru. Ta spočívala v přesvědčení, že katolické náboženství zanikne a že židovské převládne. Judaizanti zavrhli Nový zákon, věřili, že příchod Mesiáše teprve nastane, světili všechny soboty a odmítali vepřové maso. Jak ve své studii prokázal Ivo Kořán, podíl proselytství bydžovských rabínů na vznik sekty je nepochybný. I. KOŘÁN, Novobydžovská židovská sekta, s. 372-382. Blíže již v 2. kapitole.

[70] Hubert BOST, Remarques historiographiques sur les „Multipliants“ de Montpellier, in : *Mélanges à la mémoire de Michel* Péronnet, Montpellier 2003. Daniel VIDAL, *Le malheur et son prophète : inspirés et sectaires en Languedoc calviniste: 1685-1725*, Paris 1983.

[71] Daniel VIDAL, La secte contre le prophétisme: les Multipliants de Montpellier (1719-1723), in: *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, vol. 37, n°4, 1982, s. 801.

několik bílých lamp. Skříně podél stěn uchovávaly kromě dvou dřevěných trumpet, zvláštní pokrývky hlavy pro členy sekty a mnoho listin sekty v nesrozumitelném jazyce. V březnu 1720 se stal hlavou nově zformované církve, Jacob Bonicel, potomek konvertovaných rodičů, který byl doposud studentem v katolickém semináři v Mende. Členové společenství jej nazývali „královským obětníkem“ (*royal sacrificateur*). Smyslem jejich společenství bylo očekávání druhého příchodu Krista na zem.[72] V roce 1722 se Bonicel oženil s Annou Robert. Došlo i k dalším sňatkům uvnitř sekty, což záhy vyvolalo mnoho veřejného povyku a fám o polygamii, která mezi členy údajně panovala. Dle zachovaných specifických iniciačních křestních listin, odhadl Daniel Vidal počet členů sekty na 224 osob. Každý, kdo chtěl do společenství vstoupit, musel vykonat vstupní ceremoniál a být znovu pokřtěn. Většina sektářů přitom pocházela z Montpellier či z Lunel. Členové se rekrutovali převážně ze zámožnějších obchodnických rodin, čímž se výrazně odlišovali od hnutí camisardů. Členové společenství si též vytvořili vlastní jazyk, který imitovat církevní latinu a hebrejštinu a zkomponovali v tomto jazyce vlastní náboženské písně.

Tříleté tajné působení sekty a její výstřední život nakonec neunikl pozornosti místních úřadů. Na druhou stranu je až neuvěřitelné, jak dlouhému trvání se sekta díky svému dobrému utajení těšila přímo v sídle languedockého intendanta! V sobotu 6. března 1723 byl proti sektě zahájen ozbrojený útok. Se zatčenými sektáři byl veden urychlený a přísný soudní proces. Čtyři z 15 zadržených duchovních vůdců, včetně Bonicela byli odsouzeni k smrti a 22. dubna 1723 veřejně pověšeni v Montpellier před křížem na náměstí de l'Esplanade. Ostatní zadržení byli odsouzeni ke galérám, ženy k doživotnímu vězení v Tour de Constance, včetně Anny Robert.

Nikdo z představitelů *církve pouště* se přitom nepokusil agitovat za zmírnění přísného trestu, nikdo nevznesl sebemenších námitek. Kromě perzekuce vedené světskou rukou, totiž sektu postihla též přísná kritika členů obnovených languedockých synod. Sekta byla zdiskreditována v očích většiny pastorů *církve pouště*. Již koncem prosince 1722 se členem sekty stal bývalý pastor Jean Vesson z obce Cros.[73] Tento reformovaný predikant byl až do roku 1715 aktivním účastníkem tajných cévennolských shromáždění s prorockými vizemi. Stal se velkým adeptem „vnitřního osvícení“ a velmi tvrdohlavě se vzepřel návratu k původní kalvínské věrouce, jež prosazoval Antoine Court. Kvůli „šíření schismatu“ byl Vesson nakonec v únoru 1718 a znovu v prosinci 1720 vyloučen ze skupiny pastorů *církve pouště*.

[72] Na konci roku 1722 pokřtili členové sekty svou komunitu na *Nouvelle création du monde, du second avenèment de Jésus-Christ par son Son-Esprit*. Další odnož sekty vznikla v městečku Lunel.

[73] Malá obec v dnešním departmánu Gard, jež čítala kolem 250 obyvatel, ležící 25 km jihozápadně od města Alès. Vesson byl nakonec mezi čtyřmi předními vůdci sekty, kteří byli oběšeni 22. dubna 1723.

Přesto, že *multipliants* usilovali o dosažení jisté formy dokonalosti a pokání, byli nakonec odsouzeni nejen languedockými úřady, ale též protestantskou konstitující se hierarchií.

Tato lokální a velmi specifická epizoda vrhla špatné světlo na celé společenství languedockých reformovaných sborů. Po ní však již nedošlo k žádným eschatologickým vizím a vzedmutím sektářských hnutí. Antoine Court ve spolupráci především s Pierrem Corteizem a Pierrem Durandem intenzivně usilovali o šíření a upevňování dřívější kalvínské věrouky mezi pastory i věřícími. V jejich snahách jim pomáhali jednak ordinovaní absolventi lausannského semináře, dále pravidelné schůzky představitelů reformovaných synod a tisk starší i nové duchovně vzdělávací literatury. Koncem třicátých a během čtyřicátých let přineslo jejich úsilí první ovoce. Po roce 1744, kdy se konal první obnovený národní synod francouzské reformované církve, ve většině obnovených sborů byla prosazena původní kalvínská ortodoxie.

9.3. Ztráta věroučné pravosti, závěrečná bilance

Evropská rekatolizace představovala po dobu 150 let hlavní překážku pro vyhlášení náboženské tolerance. Náboženská praxe nelegálních protestantských komunit, jež nebyla permanentně pevně ukotvena doktrinálním a institucionálním rámcem se ovšem také nemalou měrou podílela na vytváření negativního obrazu reformovaných, čímž zabraňovala jejich emancipaci. Cílem této podkapitoly je zamyslet se nad tím, jak velký dopad měla neortodoxní náboženská praxe, rozličná proroctví a sekty na zformování obrazu protestantské menšiny ve společnosti. Výše popsaná eschatologická hnutí a sekty v obou případech způsobila oslabení věroučné pravosti. V krátkodobém horizontu sice často znamenala „oživení“ upadající zbožnosti, reaktivizaci podzemního hnutí, avšak zároveň byla odklonem od původní ortodoxní praxe 17. století. Takto negativně byla vnímána především církevními představiteli v exilu. Až potud se český a francouzský případ neliší. Zásadní rozdíl však nastává s příchodem Antoina Courta.

Obnovující se languedocké sbory *církve pouště* zahájily od poloviny dvacátých let 18. století aktivní a kontinuální boj za obnovení původní věroučné praxe. Ve východních Čechách i zbytku českých zemí nebyla osobnost, která by podobným způsobem bojovala proti rozvolnění protestantské věrouky. U českých nekatolíků se navíc věroučné uvolnění umocnilo nejasnou konfesijní identitou, která mezi nimi panovala již v průběhu 17. století.

Nekatolíci ve východních Čechách si ve svých srdcích uchovávali dávný odkaz husitských či bratrských kořenů. Své věroučné představy přitom čerpali z knih. Kromě předbělohorských textů používali stále častěji dostupnější exulantské tisky pobělohorské. V drtivé většině přitom nerozlišovali mezi luterskými, bratrskými

či kalvínskými vydáními. Na již značně nejasnou konfesijní identitu evangelíků se dále navršily pietistické vlivy, které plně zasáhly Čechy a Moravu na sklonku první třetiny 18. století. Věřící vlastnili a četli současně knihy různých konfesijních směrů a selektivně z nich vybírali některé pasáže. Tím podporovali restriktivní až sektářské výklady. Břemeno interpretace Písma zkrátka bylo nad jejich síly.

Po slezských válkách se náboženská praxe evangelíků v domácím kruhu definitivně přenesla na lidové vykladače Písma. Byli to především exulantští „svodníci", kteří do Čech přicházeli v méně či více pravidelných návštěvách. Nebyli mluvčími a agitátory konkrétní konfese. To jim umožňovalo jakýsi nadkonfesijní toleranční postoj k jiným vyznáním, zároveň však vedlo k vlastní teologické výlučnosti a namnoze i k sektářskému sebevymezování.[74]

Kromě knih a vzácných kázání predikantů, neměli východočeští nekatolíci žádné pevné věroučné základy. Saští, lužičtí či slezští duchovní českých exulantských sborů nezískali žádnou institucionální pomoc ze strany svých církevních vrchností, skrze kterou by se mohli pokusit o obnovení nelegální, ale fungující konzistoriální sítě v Čechách. Konfesijní rozdělení střední Evropy, s nadvládou katolické církve v rámci habsburského soustátí vedle existence autonomních protestantských knížectví v Říši, brali jako nezvratitelný fakt.

Představitelé luterské či reformované církve v Drážďanech, Vratislavi, Berlíně či v Halle se kriticky stavěli k exulantům, kteří se prohlašovali za potomky husitů a českých bratří a požadovali na kněžích v exilu vysluhování večeře Páně pod obojí s lámáním chleba. Znepokojoval je také neobyčejně velký nárůst uchazečů o život v Herrnhutu. Evangelíci doma i v exilu velmi rádi naslouchali výkladům Písma a nejrůznějším kázáním. Byli přitom vděční za učený výklad kazatele, nadále ovšem dychtili po vlastním poučení a rozjímání. V květnu 1728 si například čeští exulanti v hornolužickém Gebhardsdorfu písemně postěžovali kazateli Augustinu Shultzovi na jim přiděleného luterského kněze: „*Proč to náš farář nemůže snést, když mi po vzoru Berojských jím kázané slovo sice ochotně přijímáme, ale zároveň chceme také denně v Písmu zkoumat, zda tomu opravdu je tak, jak on říká. Proč jej to v očích tolik pálí, říkáme-li mu upřímně, že musíme i jeho kázání poměřovat zjevným slovem svatých proroků a apoštolů.*"[75] Tvrdohlavé lpění na vlastním výkladu Bible a celkově kritický postoj exulantů k jim přiděleným pastorům vyvolávaly četná nedorozumění, nezřídka i závažné konflikty.[76] Podobně jako doma v Čechách bylo též obtížné sjednocení různých náboženských směrů, které emigranti prosazovali v exilu.

[74] Zdeněk R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 17.

[75] O. MACEK, *Po vzoru Berojských*, prolog, s. 6

[76] Čeští exulanti na panství baronky z Gersdorfu, založili v Hennersdorfu v roce 1725 českou kolonii. Velmi brzy se však dostali do sporu s místním luterským knězem ohledně vysluhování Večeře Páně. V březnu 1732 došlo mezi emigranty a hennersdorfskou vrchností k nové roztržce týkající se ústní zpovědi, po níž byli někteří mluvčí emigrantů z Hennersdorfu vykázáni a uchýlili se do Herrnhutu. E. ŠTĚŘÍKOVÁ, *Pozvání do Slezska*, s. 509.

Použijeme-li slov H. Bosta, přechod od „sekty“ k církvi se mezi českými evangelíky nezdařil. Čeští nekatolíci byli od začátku ve znevýhodněné plurikonfesijní situaci, která místo, aby se zjednodušila, byla v průběhu století obohacena ještě novými vlivy například saského pietismu či učením herrnhutských bratří. Završení této složité situace přinesl v posledních pětadvaceti letech 18. století zrod velkého množství sekt, ať už šlo o marokány, beránky, izraelity, abrahamity, deisty, adamity, ariány, děti čistého živého či jiné blouznivce. Tito věřící nebyli ochotni se hlásit ani k jedné ze dvou tolerovaných evangelických církví. Lidoví učitelé šířili mezi věřícími neortodoxní učení, jež stíralo rozdíly mezi jednotlivými vyznáními, týkající se například nauky o svátostech, pojetí Trojice a ústní zpovědi. Zdeněk Nešpor přitom zdůraznil naprostou závislost tolerančního nekatolictví na lokálních náboženských autoritách.[77] Jilemničtí se shromáždili kolem Josefa Janaty z Hrabačova, černilovští okolo Václava Grilla nebo libišští okolo sedláka Josefa Plocka. I po příchodu tolerančních kněží obou denominací, zůstávali tito písmáci zásadními konkurenty, což způsobovalo nejrůznější komplikace na lokální i celostátní úrovni, které jsou dnes předmětem bádání mnoha historiků.[78]

Situace ve francouzském království byla odlišná. V polovině 18. století došlo k užšímu sblížení mezi kalvínskými obnovenými sbory v království a představiteli švýcarských a holandských teologických církví. Tento fakt pozitivně přispěl k očištění obrazu tajných hugenotů v zahraničí. Po roce 1760 se nakonec, jak domácí, tak zahraniční snahy spojily v jednotnou agitaci usilující o obnovu náboženské tolerance v království. Rétorickou argumentaci pastorů podpořil přitom tehdejší nástup osvícenského myšlení a zejména intervence osvícenských filosofů v čele s Voltairem. Díky svému společenskému postavení a vlivem nového emancipačního diskurzu se též zámožnější reformovaní měšťané nebáli veřejně zviditelnit v rámci francouzské společnosti a zároveň se začali aktivněji zapojovat do obnovy *církve pouště*. Jejich postoj plynul především z problematiky uznání jejich nelegálně uzavíraných sňatků a tedy otázky jejich dědických práv. Každopádně mocně zapůsobil na mnohé královské poradce u dvora. Již dříve upustili prostí věřící od eschatologických vizí a jiných *klamných přesvědčení*.

Čeští a moravští evangelíci i v druhé polovině 18. století příliš lpěli na své náboženské výlučnosti, čímž do značné míry spoluvytvářeli svůj negativní obraz. Nebyli ochotni se přizpůsobit zázemí, jež jim bylo poskytnuto v exilu, a ani se

[77] Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 50.

[78] Tolerančním střetům je věnován celý jeden oddíl sborníku O. Macka. Viz O. MACEK, Po vzoru Berojských, s. 362-520. Eva KOWALSKÁ, Heretici, bludári a prozelyti: formovanie a vnímanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781, In Kubiš, Karel (ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II.* Identity a stereotypy při formování moderní společnosti, Praha, 2003, s. 135-146.

srovnat s jednou ze dvou po roce 1781 tolerovaných konfesí v dědičných rakouských zemích. Těžko lze nicméně souhlasit s Evou Melmukovou, podle níž byly východočeské sekty pouze „výplodem fantazie, spekulací a z části i záměru.“[79] Jako poněkud zjednodušující lze také hodnotit následující slova Rudolfa Říčana: „Český nekatolík nakonec spíše snese volnomyšlenkářství, jen když je přibarvené vzpomínkami na reformaci a když protiklerikálně a vlastenecky zahorlí za českého Husa nebo Žižkův palcát.“[80] Pravdou ovšem zůstává, že předtoleranční evangelíci měli nemalý podíl zodpovědnosti na svém jen velmi omezeném zlegalizování. Winterova teze o kontinuitě české reformace a o jejím konečném skoro zániku v toleranční době vlivem josefínské racionální náboženské politiky, jak mnozí novodobí historikové již dříve poznamenali, skutečně nemůže obstát.[81] Na druhou stranu, nebýt předtolerančních nekatolíků a jejich přetrvávající, byť věroučně nejasně vymezené lidové religiozity, těžko by až do dnešních dnů na Moravě a v Čechách přežila tradice církve husitské a českobratrské.

[79] E. MELMUKOVÁ, *Patent zvaný*, s. 160.

[80] Rudolf ŘÍČAN, *Vyznání a vyznavači: Z historie českého protestantismu XIX. století*, sv.l., Praha 1940, s. 12.

[81] Eduard WINTER, *Tisíc let duchovního zápasu*, Praha 1940.

Závěr

Výsledek komparace přežívání tajných protestantů v obou zvolených regionech vykazuje jen velmi málo shodných bodů. Vzhledem k záměrné volbě odlišných srovnávacích případů toto konstatování nicméně příliš nepřekvapí. Obyvatelstvo českých zemí v 18. století lze po náboženské stránce s jistotou rozdělit jen na drtivě převažující katolíky a menšinu různě orientovaných nekatolíků, jejichž víra je obtížně identifikovatelná. Osudem těchto předtolerančních evangelíků byl vesměs pasivní a marný boj o svou existenci, způsobený jasnou diskontinuitou českého protestantismu mezi předbělohorským a pobělohorským obdobím. Samotný termín protestantské komunity, který byl v této práci hojně používán, je v případě českých nekatolíků značně problematický. Na rozdíl od languedockého případu žili čeští evangelíci v 18. století jen na roztroušených ostrůvcích, především v příhraničním území severních Čech a dále také na panstvích východních Čech, kde světská vrchnost zřejmě neměla příliš velký zájem o jejich pronásledování. Tyto ostrůvky, vzdáme-li se označení „komunity“ mezi s sebou přesto udržovaly byť diskontinuálně vzájemné vazby. O tom svědčí i fakt, že exulantští emisaři věděli, které vsi a rodiny mají navštívit a to i v případě, že se nejednalo o jejich rodnou ves či kraj.

Značné rozdíly v životě společenství tajných protestantů v obou studovaných oblastech vyplývají především ze dvou předem daných rysů českých protestantů na počátku 17. století. Zatímco ve Francii 17. století existovalo dvojvěří, v českých zemích ve stejné době koexistovalo několik protestantských konfesí. Exilová vlna a rekatolizace českých zemí zastavily proces integrace českých protestantů, jejichž rozličné proudy by se patrně dále sbližovaly nejen teologicky, ale i organizačně. K problému plurikonfesionality je nutné dále přičíst nepochybně větší úspěšnost středoevropské rekatolizace v kontextu třicetileté války.[1] Jako značně determinující se dále ukázala úplnější sociální struktura languuedockých reformovaných věřících, zachovaná na rozdíl od českých nekatolíků také během 18. století.

Oba regionální případy přesto vykazují tři shodné fáze odporu protestantských

[1] Velkolepý projekt konfesijní „jednoty v mnohosti“, jež se ustanovil v českém království během 2. poloviny 16. století a byl právně završen vydáním Rudolfova Majestátu, měl od začátku své trhliny. To se projevovalo ve vzájemné kritice mezi představiteli jednotlivých proudů, tak také v absenci systematického společného postupu při stavovském povstání. Proto se jednota české evangelické církve doma i v exilu po roce 1620 rychle rozpadla. Zdeněk V. DAVID, *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistickému Římu a Lutherovi*, Praha 2012, s. 313.

menšin: fázi přežití v nejtěžších dobách, fázi obrození a fázi definitivní, byť dílčí legalizace. Tyto fáze byly ovšem v obou případech nesouměrně dlouhé.

Odhlédnu-li od těchto primárních předem daných rozdílů, konstatuji, že mnoho ze zvolených strategií věřících v jejich snaze uchovat si víru svých předků se mezi oběma případy nelišilo. Přestože rekatolizace českých zemí byla v krátké době velmi úspěšná, existovaly v 18. století ještě osoby, které usilovaly o uchování své náboženské jinakosti. Lze tudíž nejen v případě languedockých hugenotů mluvit nikoli pouze o pasivní, ale chvílemi též o aktivnější rezistenci. Zatímco někteří se pobělohorské rekatolizaci podvolili, jiní zůstali „zatvrzelými kacíři" nebo odešli do ciziny za hranice, odkud se vraceli k pravidelným návštěvám svých příbuzných. V obou případech lze jakkoli v rozdílné intenzitě mluvit o existenci tajného společenství mezi „obranou a rezistencí." Základní rysy tohoto rozporuplného snažení byly protestantům v obou případech společné.

Jako privilegované formy vědomého náboženského odporu protestantů se v obou případech jevily tři nejfrekventovanější pole působnosti – tajné schůzky, četba nekatolické literatury a snaha po zachování církevních úkonů z rukou protestantských duchovních či laiků.

Prvním projevem rezistence protestantských věřících byla obnova tajných schůzek buď v podobě setkání bez chrámové liturgie a bez přijímání večeře Páně, většinou ve východočeském případě, či ve formě schůzek s obnovenou bohoslužebnou praxí v Horním Languedoku. Je přirozené, že v obou lokalitách panovala u nekatolických věřících silná touha po svátosti večeře Páně a společných modlitbách. Rozdíly ovšem existovaly ve scénáři, počtu i profilu účastníků, frekvenci tajných shromáždění, tedy v dlouhodobých důsledcích. Od dvacátých let 18. století se stal důležitým prvkem českých emigrantů i nekatolíků v Čechách a na Moravě požadavek lámaného chleba při přijímání večeře Páně, kterou v nepřítomnosti ordinovaných duchovních začali vysluhovat i laici. Lámanému chlebu se kromě uherských kalvinistů, o kterých mluví Nešpor, nebránili ani pietisté. Z jakých důvodů k této výrazné změně došlo, nelze s jistotou říci, názory historiků se v této otázce doposud různí. Není vyloučeno, že vedle čistě věroučného vlivu cizích duchovních sehrála částečnou roli i čistě praktická stránka lámání chleba, tedy snazší dostupnost oproti hostii v praxi. Na podporu této hypotézy lze citovat například Carla Guinzburga, který mluví v souvislosti s lidovou zbožností o náboženském materialismu, který se vyznačuje jednoduchým, racionálním uvažováním věřících.[2]

Jedna ze zásadních otázek této práce směřovala ke zdůvodnění, proč na rozdíl od hornolanguedockého příkladu nedošlo mezi českými nekatolíky k podobnému pokusu o obnovu ordinovaných kněží, misionářů. Početní nedostatek dostupných

[2]Carlo GINZBURG, *Sýr a červi*, Praha 2000, s. 100-101.

kněží nemohl být jediným, i když bezpochyby významným důvodem, proč se na rozdíl od Francie noví kazatelé českých sborů nepokusili v rámci misijních cest obnovit v Čechách a na Moravě institucionalizovanou církev. Také prvních absolventů lausannského semináře nebylo mnoho.

Pro potřeby komparace byly proto záměrně ponechány stranou některé existující znalosti, například známost o nenapravitelném sporu mezi Janem Liberdou a hrabětem Zinzendorfem o zákazu misijních cest do Čech a na Moravu, který naplno propukl v červenci 1732. Bylo třeba se vědomě oprostit od dosavadních interpretací a pokusit se ze vzájemné komparace s francouzským příkladem zformulovat otázku v poněkud pozměněném úhlu pohledu. Následoval poněkud provokativní předpoklad – čím bylo v případě francouzské *církve pouště* založení lausannského semináře roku 1726, tím se mohly stát misijní cesty ochranovských bratří zpět do Čech na sklonku dvacátých letech 18. století, které v sobě nesly dávný odkaz Jednoty bratrské. Exulanti a především ochranovští považovali misii mezi svými příbuznými a známými ve vlasti za svou samozřejmou povinnost. Jejich cílem však nebyla plánovaná obnova církve v Čechách či na Moravě. Do svých domovů přicházeli zpět především proto, aby napomohli odchodu zbývajících členů rodiny či jejich blízkým, kterým se nepodařilo uprchnout. Liberda nadále hájil, přes veškerý respekt a úctu, kterou vůči hraběti choval, zájmy Čechů. Roztržky s lužickými vrchnostmi poté přetrvávaly i v následujícím období. Na rozdíl od hugenotů ve Švýcarsku se Češi, kteří nepocházeli z pohraničních německých území v Lužici složitě asimilovali. K jazykové a konfesijní bariéře se přidala také jejich materiální neutěšená situace. To vše mělo negativní dopad na ochotu vrchnosti pomáhat jim v cizině, natož poskytovat riskantní závazky pro jejich návraty do Čech.

Snahy kazatelů a seniorů exulantských sborů, jenž pomáhali českým exulantům, nedosáhly podobného úspěchu jako iniciativy Antoina Courta. Narůstajícímu počtu exulantů v nových koloniích přitom nedostačovali místní luterští kněží. Věřící se s nimi navíc pravidelně dostávali do sporů, a tak narostla nevole poskytovat českým emigrantům další a další uspokojivé kandidáty teologie. Pravděpodobně ani kdyby Liberda v srpnu roku 1742 předčasně nezemřel, nepodařilo by se mu pro Čechy získat potřebnou přímluvu a především finanční prostředky, které by umožnily systematické misijní cesty do Čech. Naopak ženevské, lausannské i curyšské církevní autority až na výjimky žehnaly myšlence nově založeného, ortodoxně vedeného semináře, který generoval kandidáty pro *církev pouště*.

Kromě doktrinálních sporů českých emigrantů spočívala překážka k systematickému organizování obnovy tajné církve předně v jejich celkovém chápání života v emigraci. Již po roce 1648 pochopili čeští i moravští nekatolíci, že zvrat jejich situace není možný. Stále více se proto upínali k myšlence odchodu do exilu. Čechy a Moravu považovali jednou provždy za „papeženskou zemi“, kde by

se museli ve svém přesvědčení skrývat. Emigrace pro ně naopak symbolizovala jediné místo spasení. V poslední řadě mohl do jisté míry také působit faktor, jenž zdůraznil Gustav Adolf Skalský. Zatímco Antoine Court a jeho spolupracovníci si včas uvědomili nezbytnost obnovy ordinovaných kněží,[3] jež by střežili věroučný pořádek, saský pietismus podceňoval úřad duchovního.[4] Vliv pietismu byl mezi českými evangelíky značný, není proto vyloučeno, že věřící utvrzoval v přesvědčení „nezávadnosti" absence ordinovaných duchovních. Konkurenci laiků ostatně zažili sami čeští i němečtí protestantští kazatelé v Berlíně, když se jejich kázáním snažili vyrovnat ba přímo konkurovat někteří emigranti, jako například řemeslník Lukáš Piksa a další.

V Čechách byli evangelíci pronásledováni skoro výlučně za čtení a vlastnictví zakázaných knih. Také hornolanguedočtí novokonvertité tajně přechovávali a četli zakázané knihy. Tato praxe však zjevně nebyla považována ani světskými úřady, ani katolickou církví za tak závažná provinění jako byly hromadné schůzky. V dochovaných pramenech proto nacházíme pouze doklady kauz týkajících se pašování velkého množství literatury. Knihy byly nicméně v obou případech předpokladem, základem a zárukou protestantské identity, zejména když se dočasně přerušilo spojení mezi věřícími. Knihy byly zejména předčítány hlavou rodiny před jejími ostatními členy v rámci domácího kultu. Rodinný okruh se nezřídka rozrostl o další blízké přátele, kteří pak utvořili malé shromáždění s modlitbami a zpěvem písní. Půjčování knih hrálo velmi důležitou roli a utužovalo vzájemné vazby věřících. Znalost evangelické literatury byla jak v Languedoku, tak ve východních Čechách v rámci lidové zbožnosti 18. století rozšířena v podstatě ve všech vrstvách venkovské společnosti.

Jako další důležitá forma náboženského odporu se v obou případech ukázala snaha o přechování přechodových rituálů buď z rukou reformovaných kněží formou církevních úkonů křtů, sňatků a pohřbů nebo formou laiky udržovaných neliturgických zvyklostí. Není pochyb, že pro evangelíky byly úvahy o smrti a posmrtném životě stejně tak „přitažlivé" jako pro katolíky. Ani v Horním Languedoku, ani ve východních Čechách, reformovaní nepřijímali strany spasení to, co jim nabízela katolická církev, bránili se předně učení o očistci a neuznávali svátost posledního pomazání. Přestože přesně nevíme, zda-li se čeští nekatolíci přikláněli častěji k luterskému, pietistickému či bratrskému pojetí poslední hodiny a otázky o Božím vyvolení

[3]Přestože v Ženevě fungovala proslulá Kalvínova akademie, Court si přál prosazení semináře nezávislého na švýcarské církvi a určeného výlučně pro výuku budoucích kněží-misionářů.

[4]Seskupování se v společnosti „probuzených" mělo rovněž své zlé následky. Budila i šířila se tím náklonnost k separatismu a sektářství. Pietismus odchovával různé „proroky" a byl jejich útočištěm. „Probuzení" považovali se za jádro křesťanů, jejich společnosti vrážely se jako klíny do církve, tvoříce v nich „církvičky v církvi." G.A. SKALSKÝ, *Z dějin náboženské emigrace*, s. 54.

a vykoupení, je zřejmé, že tito věřící měli vlastní představy o spáse. Té šlo v jejich očích dosáhnout pouze poznáním Ježíšovy pravdy, bez zásahu duchovního skrze Písmo svaté.

Zúžení rezistence protestantských věřících vůči soustavnému politicko-náboženskému tlaku státu na výše uvedené tři formy odporu je zajisté problematické a limitující. Existovaly mnohé další projevy náboženské nonkonformity a rezistence. Kromě velmi častého odmítání účasti na mších, ale také například na procesích či slavnostech bratrstev, to dále bylo odmítání katolické výchovy a katechezí, konzumace masa v pátek a postní dny, až po nejzávažnější svatokrádežné a rouhačské přestupky v podobě plivání hostií, ničení soch a obrazů svatých, urážky na adresu světců, boření křížů, atd. Příznačná je v tomto ohledu skutečnost, že řada rouhačů, kteří se dostali před Pražský apelační soud, pocházela z východních Čech.[5]

Příklady profanací nacházíme u východočeských nekatolíků i hornolanguedockých reformovaných. Jejich projevům však v této práci nebyla věnována zvláštní pozornost. Důvodem byl jednak limitovaný rozsah této studie a dále předpoklad, že se jednalo o specifické formy rezistence, jež tvořily jakousi zvláštní podskupinu v procesu odporu proti většinové církvi. Třebaže se skutečně často jednalo o přestupky kacířů, nebyly zcela cizí ani u jiných „rouhačů“, katolíků či ateistů. Ve francouzském případě se jako problematická dále jevila specifičnost kalvínského ikonoklasmu.

Práce měla dále odpovědět na otázku, k jakým ústupkům a za jakých okolností se jinověrci uchylovali k náboženské konformitě. V momentech zvýšeného pronásledování se věřící v obou zvolených případech mnohdy odhodlali k jistým kompromisům, posílali své děti do katolických škol, účastnili se mší a v krajních případech svolili k ušní zpovědi. Dočasně se zkrátka uchýlili k praxi „umění lži“, aby odlákali nepatřičnou pozornost misionářů a úředníků. Strategie křivých výpovědí, opakovaných vyznání víry či podepsání reversů s úmyslem vyhnout se církevní či světské soudní moci skutečně charakterizovala mnoho tajných kacířů. Výpovědi typu „*Nevědomost hříchu nečiní, já sem nevěděl, že to on je takový posel od těch poběhlých a že takový psaní od nich nosí,*“[6] jsou dokladem promyšleného kalkulování. Jindy naopak věřící vystoupili za své ilegality odvážněji. Podnětem k jejich výstupům byly přitom různé momenty „probuzení“, tak jak o nich například hovoří emigranti v bratrských životopisech. V české historiografii je za tradiční moment probuzení považován příchod pietisticky laděných emisarů do Čech v první třetině 18. století. U hornoloanguedockých věřících lze za podobnou epizodu obrození považovat impuls vzešlý z prorockých vizí a na ně počátkem století navazujícího camisardského

[5] Viz NA Praha, fond Apelační Soud, Ortelní manuály, česká řada.
[6] Výpověď Matěje Veselovského z Černilova z července 1734, viz s. 209.

hnutí. Přitom právě cévennolské hnutí nejvíce napomohlo rozmnožení praxe tajných shromáždění ve zbytku francouzského království.

Snaha po udržení konfesijní jinakosti v obou regionech skutečně oscilovala mezi fázemi pasivnější „obrany“ a aktivnější „rezistencí“. Nekatolíci i tajní hugenoti hledali kompromisní řešení mezi setrváním v „babylonském zajetí“ a otevřeným odporem. Podobně jako se stalo umění „utajení“ a přetvářky inherentním mechanismem francouzských hugenotů, kteří takto efektivně čelili svému pronásledování,[7] můžeme také u českých nekatolíků hovořit o vědomé a chtěné disimulaci. Věřící v pravidelných intervalech střídali veřejné vystoupení a demonstrování své síly s utajováním vlastní existence. Někdy bylo nevyhnutelné zcela se stáhnout do podzemí. Zároveň však nebylo náboženské smýšlení tajných nekatolíků a jeho projevy zcela utajeno mezi jejich katolickými sousedy. Z výše uvedeného závěru vyplývá užitečnost posunu perspektivy studia protestantských menšin od interpretace pasivního podmanění věřících vůči pronásledování směrem ke studiu mechanismů aktivní rezistence. Rozdílné prameny přitom poodhalují výraznou existující dichotomii mezi diskurzem „zranitelnosti a oslabení protestantů“ na jedné straně a „demonstrování síly“ na straně druhé.

Práce měla dále zodpovědět, jak významnou roli hrál v obou případech exil, ať již návštěvy kazatelů, exulantských emisarů či kalvínských pastorů, tak postoje příslušníků církví za hranicemi. Tento problém už jsme výše částečně zodpověděli. Význam náboženské emigrace byl každopádně v obou případech zásadní, byť do značné mír velmi odlišný. Zejména ve Švýcarsku, ale také v jiných sousedních zemích, v Holandsku a Anglii netrpěli francouzští hugenoti stejnou uzavřeností (jazykovou, věroučnou a sociální) jako tomu bylo v případě českých nekatolíků. Zejména languedočtí hugenoti navíc chápali svou emigraci jako dočasné řešení, a ve druhé či třetí generaci se také mnohdy vraceli zpět do svých domovů, kde se domáhali svého majetku jakožto oficiálně katoličtí konvertité. Vnímání exilu jako jediného místa spasení, které nacházíme u českých evangelíků mezi hornolanguedockými věřícími nepřevládlo. Zatímco v případě východních Čech byla vazba na vlast ve vzpomínkách věřících silně reflektována, dočasné návštěvy či definitivní návraty hugenotských exulantů byly věřícími na obou stranách hranice vnímány mnohem pragmatičtěji.

Vzájemná komparace obou regionů ukázala, že jednotlivé, různě intenzivní, praktické formy odporu potřebovaly být podporovány souběžnou agitační aktivitou usilující o legální uznání menšinového náboženství. Mezi českými zástupci evangelíků bylo podobných písemných požadavků mnohem méně než v Languedoku. Byly koncentrovány především do konce období, což byl také jeden z důvodů

[7] Chrystel BERNAT, Une foi au secret ? Captivité, hommage à Dieu et clandestinité protestante (1685-1791), in: *Revue de l'histoire des religions*, 228-2, 2011, s. 175-205.

neúspěchu stabilnější církevní obnovy.

Kalvínské konzistoře a synody v zahraničí všemožně podporovaly obnovu kultu ve Francii, jakkoli se také neubránily ostré kritice neortodoxních vizí. Přestože několika emigrantům z Čech bylo ve třicátých letech umožněno absolvovat vyšší teologické vzdělání na univerzitách v Halle, ve Vratislavi či v Lešně, česky mluvící duchovní zůstávali nadále jak v Sasku, tak ve Slezsku velkou vzácností. Duchovních, ochotných vést Čechům bohoslužby dle jejich specifických požadavků byl tíživý nedostatek v samotných exulantských koloniích, natož v Čechách. Misijní cesty spočívaly tedy na samotných emigrantech a odehrávaly se bez podpory zahraniční církve na jejich vlastní náklady a nebezpečí. Karolínská vlna rekatolizace ovšem velmi účinně zabraňovala příchodu „predikantů“ z ciziny. Jejich působení bylo omezené a nemohlo nahradit řádnou duchovní správu, tím méně soustavný věroučný výklad.

V české historiografii posledních let byla široce diskutována otázka existence či neexistence tajné sítě mezi jednotlivými centry předtolerančního nekatolictví. Tento bod se stal logicky dílčí otázkou také této práce. V obou studovaných případech fungovalo na různé intenzitě dlouhodobě či nárazově propojení jednotlivých center rezistence. Z komparace obou regionů vyplývá, že v situaci dlouhodobé absence ordinovaných kněží nehrála zásadní problém jen otázka propojení jednotlivých lokalit. Jako daleko naléhavější problém se zřetelně jeví tehdejší konfesijní heterogenita českých nekatolíků a dále neexistence instituce starších sborů. Důvodem, proč v Čechách v 18. století nedošlo k obnovení starších, byla neschopnost utvářet si početnější a homogenní, třebaže laická společenství, ale také sociálně-majetkové zázemí evangelíků. Oproti tomu obnovené konzistoře v Languedoku čerpaly svou dynamiku především ze společensky výše postavených osob, které měly ve společnosti vliv skrze svůj majetek, jisté vzdělání a morální bezúhonnost, a byly proto jmenovány staršími sborů. Takové osobnosti mezi českými evangelíky v zásadě chyběly. V tomto ohledu plně souhlasím a navazuji na tezi Zdeňka Nešpora, který pro období před rokem 1781 připouští existenci evangelické církve pouze na teologické úrovni a odmítá hovořit o fungující církevní organizaci.

Jedním z vytčených cílů této studie bylo zamyšlení se nad mírou důležitosti socioprofesních a geografických determinant v životě předtolerančních protestantských komunit. Jak bylo již poznamenáno, společenství hornolanguedockých tajných hugenotů se vyznačovalo schopností udržet si úplnější sociální strukturu, což posilovalo jejich postavení především navenek, ale i uvnitř sborů. Veskrze neexistovaly profese, které byly typické pro reformované více než pro katolíky. Výskyt povolání mezi tajnými protestanty v obou oblastech tak spíše odrážel charakter

jednotlivých krajů a regionů a jejich hospodářské zaměření. Jisté profese nicméně nabízely lepší podmínky pro udržování tajného kultu. Byla to především svobodná povolání, která nebyla vázána na půdu, jako například ovčáci či podomní prodavači či osoby žijící spíše izolovaně na okraji života vesnice, kováři, mlynáři, polesní atd. Kromě klíčových příbuzenských vazeb hrály nezanedbatelnou roli i vazby socioprofesní. Naopak tam, kde byla vzájemná pospolitost rodin narušena či zničena, mohla jen těžko dlouhodobě fungovat náboženská solidarita v rámci daného řemeslného společenství.

Zatímco české evangelíky charakterizovala relativní uzavřenost jejich vesnic či městských obcí, v Languedoku se od druhé poloviny 18. století tajný kult otevřel vyšším společenským vrstvám, žijícím především ve městech. Právě z těchto řad byli stále častěji voleni starší konzistoří, kteří v rámci komunity začali na sklonku období zastávat privilegované postavení. To se neobešlo bez občasného pnutí uvnitř sborů, přítomnost elit měla však zásadní přínos pro vyhlášení tolerančního ediktu.

Vliv geografických poměrů krajiny na přechovávání tajného protestantismu nelze přeceňovat. Přestože samy římskokatolické úřady vnímaly členitou krajinu a nehostinné přírodní podmínky jako velmi určující faktor v procesu rekatolizačních misií, ve skutečnosti se místo od místa setkáváme se stále jinými konstelacemi a životními podmínkami. Jedním z nejdůležitějších činitelů, který ovlivnil sílu nekatolického hnutí, byla ve východních a severovýchodních Čechách dlouhotrvající nedostačující farní správa. V tomto se český případ výrazně odlišoval od hornolanguedockého, kde od středověku fungovala relativně hustá síť diecézí. V obou regionech byla přesto katecheze farního kléru zejména v podhorských, zalesněných a těžko dostupných místech území značně znesnadněna. Místní reformovaní si byli dobře vědomi pragmatické stránky členité krajiny, jež jim v případě ohrožení poskytla nezbytný úkryt. Vzájemná komparace nabídla také možnost uvažovat o existenci zvláštní formy horalské spirituality dané jednak rázem krajiny a zároveň transponováním biblických obrazů a citátů do náboženských představ věřících.

Reformovaní obyvatelé Horního Languedoku a nekatolíci podhorských oblastí severovýchodních Čech nedisponovali dostatečnými věroučnými znalostmi, aby se mohli oddávat hlubokým teologickým úvahám o duchovním rozměru hory a posvátném vrcholu Sionu. Přesto se v jejich niterním světě odrážely biblické epizody se symbolikou hory a drsný kraj, v kterém žili, vnímali jako projev boží vlády na zemi.

Jak bylo naznačeno v samém úvodu této studie, zásadní rozdíl mezi oběma sledovanými případy spočíval též v míře dopadu osvícenského občansko-právního diskurzu na tehdejší společnost a přeneseně též na reformované věřící. Vedle velikých právních případů obhajovaných Voltairem, jež otřásly francouzským veřejným

míněním, je nutné připomenout, že francouzská společnost vykazovala v 18. století obecně větší stupeň laicizace. Tento fakt se výraznou měrou podílel na úspěšném prosazení náboženské tolerance. Dílčí výzkum Horního Languedoku, v němž bylo studium hugenotů velkých měst záměrně ponecháno stranou, ovšem naznačil, že tato laicizace hrála ve venkovských obnovených sborech mnohem omezenější roli. Projevila se nicméně výrazně v občansko-právním diskurzu, jež se týkal prosazování civilního uznání sňatků hugenotů v království. Náboženské tolerance tak nebylo dosaženo pouze shora, díky snahám osvícených poradců Ludvíka XVI., ale především díky neúnavným suplikám z pera Antoina Courta, Paula Rabauta, Antoina Courta de Gébelina, de la Beaumella a dalších. Historička Elisabeth Labrousse hovoří dokonce o jakémsi *proto-nationalisme des huguenots*, jenž reformovaní cítili a projevovali vůči své vlasti, kterou vnímali jako nadřazenou ostatním národům v mnoha doménách. Tradiční loajalita kalvinistů vůči svému panovníkovi, obohacená koncem století o tento rostoucí patriotismus vedla zřejmě reformované věřící k jakémusi primitivnímu občanskému a národnímu cítění, které se stalo definitivní hybnou silou jejich postupné emancipace.

Podle Květy Mejdřické, přineslo teprve uvolnění poddaných z osobní závislosti po zrušení nevolnictví nezbytné podmínky pro rozšíření politického rozhledu obyvatel Čech a Moravy. To se naplno projevilo až v době Francouzské revoluce. Vliv například německého osvícenství byl u venkovského obyvatelstva pochopitelně značně omezený, i když lze připustit jisté ozvěny nových myšlenek šířených skrze pokoutné písaře, kostelníky, venkovské písmáky či interprety kramářských písní.

Další výsledek této studie poukazuje na rozdílnou váhu lokálních institucí v potírání tajných protestantů v rámci centralizačních snah absolutistického státu, tak jak byly koncipovány například anglickým historikem Rogerem Mettamem. Přežití protestantské menšiny v obou státech potvrzuje, že v nich sociální disciplinace narazila na své hranice. Vzájemná komparace nám zároveň poodhalila poněkud protichůdné tendence v otázce decentralizace státního aparátu a jejich dopad na pronásledování reformovaných. V českém království byla kompetence stíhání jinověrců svěřena v praxi do rukou církve a vrchnosti. Vedení výslechů s méně závažnými provinilci a výkon následných lehčích trestů přináležel vrchnostenským úřadům a obecním a městským soudům pod pravomocí rychtářů a krajských hejtmanů. V letech 1749-1751 došlo v rámci monarchie k sérii centralizačních reforem v oblasti státní správy. Příčinu k reformám zavdaly předně slezské války, které plně potvrdily nutnost administrativní integrace jednotlivých zemských dědičných celků a racionalizaci byrokratického aparátu.[8] V lednu 1751

[8] V květnu 1749 došlo ke spojení české a rakouské nejvyšší dvorské kanceláře do jedné státní instituce. Země koruny české, jež se do roku 1749 cítily vázány k habsburské monarchii

došlo následně k reformě krajské správy. Krajští hejtmani se z orgánů stavovské samosprávy stali státními úředníky. Jako paralelní zásah k těmto tereziánským centralizačním zásahům lze vnímat například šetření ve věci skutečného stavu kacířů v českém království, jež si v únoru 1762 vyžádala Marie Terezie. Hejtmani měli ve svých krajích nejprve zjistit pravý stav rozšíření nekatolíků, aby pak mohli lépe sjednat patřičnou nápravu. Úředníci si následně vyžádali podrobné zprávy o stavu nekatolíků ve svých krajích na farních a vikariátních úřadech, kterým šetření dodatečně nařídil pražský arcibiskup Jan Mořic hrabě z Manderscheid-Blankenheimu.[9] Přestože ve fondu krajského úřadu Chrudim se pro období před rokem 1781 zachovalo jen několik jednotlivin, prameny centrálních úřadů zpracované například Karlem Václavem Adámkem dokládají, že chrudimský hejtmanský úřad inicioval v druhé polovině 18. století mnoho vyšetřování ve věci protestantských emisarů.

Situace ve Francii byla odlišná. Několik francouzských provincií přežilo roku 1629 snahy kardinála Richelieua o zrušení tzv. *pays d'états*, v rámci kterých fungovaly poměrně autonomní provinční stavy, zodpovědné za svou vlastní administrativní a hospodářskou správu a výběr daní. Také Languedok si ponechal privilegium provinčních stavů. Za vlády Ludvíka XIV. provincie pocítila zesílené centralizační tendence prosazované mimo jiné jmenováním loajálních a oddaných intendantů.[10] Po roce 1715 ovšem došlo k opětovnému posílení moci languedockých stavů, a to především proto, že se provincie stala významným věřitelem královské pokladny.[11] V průběhu století se nadále stupňovaly aspirace languedockých stavů na větší nezávislost ve fiskální i politické správě. Tyto požadavky se přitom obracely jak na krále, tak pochopitelně na jeho představitele – intendanta. Tento emancipační směr sehrál nezanedbatelnou roli také pro náboženský vývoj provincie. Náš výzkum naznačil, že intendant se podřizoval vůli stavů v řízení provincie, bylo-li to pro ni hospodářsky a finančně výhodné. Od druhé poloviny 18. století se přitom souběžně projevovala krize vlády Ludvíka XV.[12] a zároveň začaly v Languedoku na veřejnosti

především dynasticky, se tak ocitly v reálné a úzké unii se zeměmi rakouskými. O rok dříve pak především vznikl v Čechách i na Moravě nový úřad pro záležitosti vyňaté z pravomoci stavovských zemských úřadů.

[9] Srov. F. HREJSA, Čeští kacíři, s. 80-192.

[10] Šlo především o intendanta Nicolase de Basvilla.V případě languedocké provincie však tyto centralizační snahy již v 17. století vykazovaly své slabiny. Jean-Francois Dubost, Absolutisme et centralisation en Languedoc au XVIIe siècle (1620-1690), in: *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 1990, s. 369-397.

[11] V provinciích, které neměli vlastní stavy, v tzv. *pays d'élections* se výběr daní paradoxně ukázal jako stále problematičtější a nespolehlivější a v kontextu dlouhotrvajících a vyčerpávajících válek za vlády Ludvíka XIV. napomohl k drastickému prohloubení státního dluhu.

[12] Francouzská monarchie prošla v letech 1748-1752 velmi závažnou politickou a především hospodářskou krizí. Královy ministři v čele s generálním kontrolorem financí Jeanem-Baptistou de Machault d'Arnouvillem, se tehdy snažili navrhnout především berní reformy, které měly vylepšit stav státního dluhu. 19. května 1749 tak vstoupila v platnost nová přímá daň, *le vingtième*. Podle nové výměry, měl každý poddaný, ale také šlechta a církev odevzdat do státní

otevřeněji působit zámožní a obchodně a podnikatelsky zdatní zástupci hugenotského měšťanstva. Jejich finanční přínos pro rozvoj provincie nešlo opomíjet. Jejich vystupování v rámci ilegálních ovšem jinak řádně etablovaných konzistoří již také nebylo příčinou k obavám o ozbrojené povstání proti králi jako na počátku století. Domnívám se, že tyto faktory spojené se závanem osvícenských myšlenek přiměly languedocké intendanty druhé poloviny 18. století ke stále více tolerantnějšímu postoji vůči místním kalvinistům. Tento závěr doplňuji o domněnku historičky Catherine Chaize. Ta popsala postoj languedockých úřadů během vyšetřování gigantické konfiskace zakázaných knih na výročním trhu v Beaucaire v srpnu 1766 jako přinejmenším nedůsledný či spíše laxní.[13] Nedůslednost úřadů, včetně intendanta přitom vykládá velmi pragmaticky. Policejní úředníci i městský patriciát si byli plně vědomi, že obchodní aktivita vázaná na prodej knih a hlavně následná kontrabanda mezi reformované věřící, zaměstnávaly velký počet lidí, včetně nejchudších vrstev. Vyhýbali se proto příliš tvrdým postihům proti místním kolportérům, kteří tisky přiváželi do jednotlivých vzdálených částí provincie.

V souvislosti se sociální disciplinací absolutistického státu a většinové církve se lze dále ptát, do jaké míry lze chápat otevřené výstupy dvou studovaných protestantských menšin jako určitý druh vědomého rebelantství. Stranou přitom ponechávám specifické, vyostřené případy výstupů v době camisardského povstání či opočenské rebelie. Mimo těchto povstání můžeme přesto mluvit o jisté formě konfesijní (i nadkofesijní či dokonce negativisticky vymezené) solidarity věřících, kteří v momentě ohrožení pociťovali potřebu kolektivního semknutí a postupu. Ačkoliv nebudeme příčiny „houfování“ skupinek formujících se na obranu své víry nikdy schopni zcela objektivně posoudit a objasnit, nemůžeme se spokojit jen s pouhým konstatováním, že oněch faktorů byla celá řada.

Mnoho dalších doplňujících informací muselo být z důvodu velkého rozsahu této komparativní práce ponecháno stranou. Některé otazníky zůstaly doposud nezodpovězeny a některé dílčí odpovědi vybízí k novým otázkám. Jako jeden ze závěrečných paradoxů lze uvést situaci, která zavládla v mnoha languedockých sborech v posledních dvaceti letech před rokem 1787. Podobně jako se příchod nově jmenovaných pastorů augšpurského a helvetského vyznání do nově založených tolerančních sborů v letech 1782-84 neobešel bez četných a někdy závažných sporů mezi věřícími a jejich duchovním, konflikty nechyběly ani v hornolanguedockých

poklady 1/20 svého ročního příjmu. Většina francouzských provincií se však záhy postavila nové dani na odpor. Také languedocké stavy a především místní osady tehdy bojkotovaly placení nově zavedené berně. Caroline CHAMORIN, *1750, la fin des États? La crise du vingtième aux États du Languedoc*, diplomová práce, Montpellier 2002.

[13] Catherine CHAIZE, Une saisi de livre à la foire de Beaucaire, 18-21 juillet 1766, in: D. ROCHE (dir.), *Beaucaire*, s. 401.

komunitách. Roku 1739 ustanovila synoda Dolního Languedoku nový věroučný řád, který sedmdesáti sedmi články doplňoval původní stanovy kalvínské církve z roku 1559. Podle doplňujících článků měly být obnovené reformované obce *církve pouště* decentralizované, laické a rovnostářské. Měly být řízeny pastory společně s laickými staršími sboru dle presbyterně-synodních zásad. Laická obec tak měla být i v nepřítomnosti pastora schopná pokračovat ve svém životě a činnosti. Během druhé poloviny 18. století se uvnitř skupiny pastorů rozvine jakýsi pocit frustrace a nejistoty kvůli jejich velké závislosti na rozhodnutích lokálních konzistoří.[14] Některé konzistoře totiž využívaly svých širokých pravomocí a čas od času nějakého pastora odvolaly a povolaly nového. Tento vnitřní spor nakonec languedocké sbory ustály a v roce 1783 byla definitivně potvrzena platnost presbyteriálního systému. Jakkoli byl kontext vzájemných sporů v obou studovaných regionech odlišný, výrazně překvapuje společná snaha věřících po udržení laického charakteru jejich společenství, jak tomu bylo na počátku jejich ilegální existence.

Náboženské dějiny protestantských menšin v období katolické reformace se těší dlouhodobé pozornosti českých i zahraničních badatelů. Zpracování této otázky není v národním měřítku v české ani francouzské historiografii příliš nové. Tato dizertační práce nepřináší zcela neznámý pramenný materiál. Nový je však komparativní pohled na tuto problematiku, neboť třebaže existují komparativní syntézy dějin katolické reformace ve středoevropském prostoru, dosud prakticky nebyly srovnány vzdálenější a kontextuálně odlišné příklady z perspektivy dlouhodobé odlišnosti historického vývoje.

Pro budoucí bádání vidím jako přínosné soustavnější studium souvislostí mezi českým nekatolictvím a vztahy s exulantskými sbory v Horních Uhrách. Bedlivě byly již zmapovány vazby na exulantské kolonie v Sasku, Lužici a obojím Slezsku. V případě Uher byla pozornost doposud věnována zejména migraci poddanského obyvatelstva z Moravy na území Horního Uherska v období 17. století.[15] O vzájemných kontaktech na počátku 18. století píše především profesorka Viera Žbirková.[16] O přínosu zevrubnějšího výzkumu těchto vzájemných vazeb není myslím třeba pochybovat.

Perspektivu sociálních dějin náboženství, kterou jsem si zvolila pro zpracování této dizertační práce prosazují v posledních letech mnozí autoři. Věřím, že se mi podařilo obohatit toto etablované hledisko o originální komparativní pohled.

[14] J. D. WOODBRIDGE, *L'influence des philosophes français,* s. 77.

[15] Bedřich ŠINDELÁŘ, Útěky poddaných z Moravy koncem 17. století do Uher, in: *Časopis Matice Moravské*, roč. 98, 1979, s. 70-103 či Otakar Odložilík, Bratři na Slovensku, in: *Časopis Matice Moravské*, roč. 55, 1931, s. 329-370.

[16] Viera ŽBIRKOVÁ, Výsledky výskumu o Jednote bratrskej na Slovensku koncom 17. a začiatkom 18. storočia, in: Martin WERNISCH, *Unitatis Fratrum 1457-2007: Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén*, (SAT 15), Jihlava 2009, s. 61-82.

Dovedl mne k řadě zajímavých postřehů, které mohou doplnit tradiční vnímání života tajných protestantů prismatem perzekucí o závěry zohledňující mechanismy jejich aktivního odporu.

Seznam pramenů

Státní oblastní archiv Zámrsk

fond krajský úřad Čáslav

inv. č. 738 J – sklad zabavených knih na Čáslavsku, seznamy, protokoly podezřelých 1767-1771

inv. č. 739 J – kauza Jan Křídlo z Kutné Hory- podvratná činnost ze Žitavy, 1774

inv. č. 740 J – pohřbívání nekatolíků, nekatolické zpěvníky, pastoři evangeličtí, 1775-1782

fond krajský úřad Nový Bydžov – Jičín

inv. č. 150 N – osoby odsouzené k nuceným pracem, sekta judaizantů 1773-1787

Státní okresní archiv Hradec Králové

fond Biskupská konsistoř – spisové manipulace I.

inv. č. 1207 – Nařízení o zřizování nových far v odlehlých a horských oblastech, 1706

inv. č. 1439 – Seznam vězněných nekatolíků v praž.věznicích a v roce 1775 propuštěných na svobodu

Zprávy o kacířích, vyšetřovací protokoly, reversy, nařízení a rozsudky.

inv. č. 1443 – Nový Bydžov, 1728-1754

inv. č. 1444 – Celné, 1736

inv. č. 1445 – Černilov, 1734-1742

inv. č. 1448 – Dobruška, 1725-1752

inv. č. 1456 – Chrudim, 1770

inv. č. 1458 – Jasenná, 1734

inv. č. 1462 – Jilemnice, 1727-1737

inv. č. 1467 – Ledce, 1768

inv. č. 1479 – Lužec nad Cidlinou, 1736

inv. č. 1481 – Městec Králové, 1746-1753
inv. č. 1497 – Smidary, 1730-1748
inv. č. 1501 – Šestajivice, 1736-1738
inv. č. 1510 – Výrava, 1734
inv. č. 1514 – Žiželice, 1750-1760

Archives départementales de l´Hérault

fond provinční správy intendantury (série C – Administration de la province du Languedoc)

Spisová manipulace protokolů a úřední korespondence vztahující se k deliktům hugenotů – *nouveaux convertis*, zejména k schůzkám v *désert*, náboženské emigraci, tajným křtům a svatbám, pašování zakázané literatury či svatokrádežným a rouhačským přečinům.

C 164 – 1686
C 165 – 1686
C 166 – 1686
C 168 – 1688
C 169 – 1689
C 174 – 1695-1696
C 176 – 1697
C 179 – 1698-1699
C 198 – 1723
C 198 – 1727-1728
C 209 – 1741-1742
C 211 – 1744
C 213 – 1745
C 215 – 1745
C 222 – 1746
C 225 – 1748
C 237 – 1754
C 239 – 1744-1750
C 249 – 1752
C 251 – 1720-1755
C 304 – 1719-1752
C 392 – 1744-1751
C 420 – 1737
C 440 – 1754
C 444 – 1758
C 451 – 1764
C 457 – 1771
C 463 – 1777
C 472 – 1761-1765
C 2815 – 1730-1780

Archives départmentales du Tarn

fond řádového kléru diecéze Castres (série H – clergé régulier, diocèse de Castres)

H 561 – účetní kniha Trinátářů v Castres, záznam výdajů, 10. 12. 1704

fond provinční správy civilní diecéze v Castres (série C – Administration provinciale diocésaine de Castres)

C 202 – Odsouzení na smrt Jeana Maleta, 5. 5. 1723

C 202 – Rozsudek k vyhnanství z království Marianne Gros, 27. 4. 1748

C 1118 – Proces nesplacených dluhů protestantů obcí Castres, Roquecourbe, Boissezon d´Augmontel et Castelnau de Brassac. 1608-1735

C 1120 – item : Espérausses, Viane, Arifat, Mondragon, Caucalières de Castres et Caucalières de Lavaur, Lacaune, Montlédier et Pont de Larn, Rouairoux, Saint-Amans Valtoret, Cambounès et Lacabarède 1633-1729

C 1121 – item : Nages, Cabannes et Barre, le Bez de Belfortès, Brassac de Castelnau, Brassac de Belfortès, Labessière-Candeil, Gijounet, Berlats, Brousse, Ferrières, Burlats, Lacrouzette. 1633-1729

fond soudní záležitosti civilní diecéze v Castres (série B – Juridictions)

B 241 – Protokol případu uprchlého Samuel Sers, 19. 3. 1687

Prameny tištěné

Avertissement aux protestants des Provinces qui ont fait prescher sur les masures de leur temples non obbstants les Deffences de sa Majesté, 1684. (anonym).

Biblia sacra, To gest Biblj Swatá aneb Wssecka Swatá Písma Starého a Nového Zákona se wssi pilnosti opet prehlednuta, na mnohých mistech podle starých vydání bratrských onaprawena a nowe vydána, Daniel Krman a Mathias Bél, Halle 1745. (předmluva Mateje Bela)

BROUSSON Claude, *Apologie du Projet des Protestants de France Fait pour la conservation de la liberté de consicience et de l'exercixe publique de la Religion que les Édits et Traités de Pacification leur accordent*, La Haye, 1685.

COURT Antoine, *Le Patriote français et impartia*l, Villefranche, 1753 / réimp. Éd. Otto H. Selles, Paris 2002.

COURT DE GÉBELIN Antoine, *Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religion réformée et de divers protestants condamnés dans ces derniers temps par le parlement de Toulouse*, 1763.

GUILLAUMETTE Jean, *Recueil des Edits, Déclarations, Arrêts du Conseil et des Parlements de Paris et de Toulouse, rendus au sujet de la RPR depuis 1669*

jusqu'à présent, Toulouse 1740.

JURIEU Pierre, *l'Accomplissement des prophéties ou la délivranc proche de l'Eglise*, Rotterdam 1686.

JURIEU Pierre, *Lettres pastorales adressés aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, Rotterdam, 1686-1689, (předně 3 díl: XVIe Lettre du 15 avril 1689 – *De la puissance des Souverains, de son origine des ses bornes*; XVIIe Lettre du 1er mai 1689 – *Suite de la puissance des Souverains, et des droits des peuples pour la justification des Protestants*), s. 361- 432. /rééd. Robin Howells, Olms 1988.

KLEYCH Václav, *Ewangelický Kancyonaľ obsahugjcý w sobě Pjsně Duchownj Staré y nowé, Kterýchž Cýrkew Ewangelická, w dnech wssednjch y sľáwných, a w potřebách swých obecných, y obzwlásstnjch vžjwá*, Žitava 1722.

KONIÁŠ Antonín, *Weytažnj naučenj a weykladowé na wssecky nedělnj y swátečnj episstoly*, Hradec Králové 1740.

MOLLER Martin, *Manuale De Praeparatione ad mortem. Spasytedlne Přemysslowání Kterákby člověk Žiwot křestiansky wésti a blahoslaweně vmřjti mohl*, Halle 1727.

PILATTE Léon Rémy, *Edits, déclarations et arrests concernans la religion prétendue réformée. 1662-1751*, Paris 1885.

Seznam literatury a edičně zpracovaných pramenů

ADÁMEK Karel Václav, *Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku*, Praha 1924.

ADAMS Geoffrey, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Tolerance*, Waterloo 1991.

BAHLKE Joachim, Religion und Politik in Schlesien. Konfessionspolitische Strukturen unter österreichischer und prussischer Herrschaft (1680-1800) in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 134, 1998, s. 33-57.

BARNAY Sylvie, *La parole habitée. Les grands voix du prophétisme*, Paris 2011.

BEDNÁŘ František – HREJSA Ferdinand, *Toleranční patent, jeho vznik a vývoj,* Praha 1931.

BEDNÁŘ František, *Zápas moravských evangelíků o náboženskou svobodu v letech 1777-1781*, Praha 1931.

BEIK William, *Absolutism and Society in Seventeenth-Century France. State Power and Provincial Aristocracy in Languedoc*, Cambridge 1985.

BĚLINA Pavel, *Česká města v 18. století a osvícenské reformy*, Praha 1985.

BĚLINA Pavel, *Velké dějiny zemí koruny české*, Praha 2001, díl X., hlava I. III/1.

BENOIT Daniel, *Les frères Gibert: pasteurs du Désert puis du Refuge*, Paris 2005.

BÉRENGER Jean, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Paris 2000.

BERGAL Catherine – DURLEMAN Antoine, *Protestantisme et libertés en France au XVIIe siècle. De l'édit de Nantes à sa Révocation, 1598-1685*, Paris 1985.

BERNAT Chrystel, Une foi au secret ? Captivité, hommage à Dieu et clandestinité protestante (1685-1791) in : *Revue de l'histoire des religions*, 228-2, 2011, s. 175-205.

BÍLEK Tomáš Václav, *Reformace katolická neboli, Obnovení náboženství katolického v království Českém po bitvě bělohorské*, Praha 1892.

BIRELY Robert, *Politics and Religion in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill 1981.

BIRELY Robert, *The Refashioning of Catholicism 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Washington 1999.

BIRNSTIEL Eckart (dir.), *La Diaspora des Huguenots. Les réfugiés protestants de France et leur dispersion dans le monde, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris 2001.

BLET Pierre, *Le clergé du Grand Siecle en ses assemblée (1615-1715),* Paris 1995.

BLUCHE Francois, *Louis XV*, Paris 2003.

BOBKOVÁ Lenka, *Exulanti z Prahy a severozápadních Čech v Pirně v letech 1621-1639*, Praha 2000.

BOISSON Didier, *Conscience en liberté? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris 2009.

BOLOM-KOTARI Sixtus, Evangelík, příklad Řehoře Jakubce in: Jiří MALÍŘ a kol., *Člověk na Moravě ve druhé polovině 18. století,* Brno 2008, s. 117–131.

BONDOIS Paul-Marie; État de l'industrie textile en France, d'après enquête du contrôleur général Desmarets (début du XVIIIe siècle); in: *Bibliothèque de l' école des chartes*; 1943, tome 104, s. 137-218.

BOST Hubert, Vers la tolérance ou vers l'Edit (1750-1787), in: H. BOST, *Ces messieurs de la R.P.R. histoires et écritures de huguenots, XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris 2001, s. 365-376.

BOST Charles, *Les prédicants des Cévennes et du Bas Languedoc, 1684-1700,* 2. vol.,Montpellier (réed.) 2002.

BOULLE Maurice, L'Enfance et l'adolescence d'Antoine Court dans l'histoire de Villeneuve-de-Berg, in: Cl. LAURIOL – H. BOST, *Entre désert et Europe,* s. 15-30.

BOURCHENIN Pierre Daniel, *Étude sur les académies protestantes en France au XVIe et au XVIIe siècle*, Genève 1969.

BOUTIÉ Nicolas, Mourir en protestant, les sépultures des protestants du Tarn de 1685 à 1792, diplomová práce, Toulouse 2002.

BRAUDEL Ferdinand – LABROUSSE Ernest, *Histoire économique et sociale de la France*, 1660-1789, Paris 1970.

BRUNET Serge – JULIA Dominique – LEMAÎTRE Nicole, *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque Religion et montagnes*, Paris 2005.

BURIAN Ilja – MELMUK Jiří – MELMUKOVÁ-ŠASECí Eva (edd.), *Evangelíci v rané tolerančí době v Čechách a na Moravě,* I.-VIII., Praha 1995.

CABANEL Patric, *Histoire des protestants en France de Calvin à aujourd'hui,* Paris 2012.

CABANEL Patric, La guerre des camisards. Entre histoire et mémoire : La perpétuelle réinvention du témoignage, in: *Dix-huitième siècle*, 2007/1 - no° 39, s. 211- 227.

CABANEL Patrick – DULEY-HAOUR Pauline, *Mémoires pour servir à l'histoire et à la vie d'Antoine Court, de 1695 à 1729*, Paris 1995.

CARBONNIER-BURKARD Marianne – CABANEL Patrick, *Une histoire des protestants en France*, Paris 1998.

CARBONNIER-BURKARD Marianne, Enquête dans la littérature de piété réformée francophone à l'époque moderne, in : *BSPF* 150, Paris 2004, s. 107-125.

CARBONNIER-BURKARD Marianne, L'Art de mourir réformé. Les récits des dernières heures aux XVIIe et XVIIIe siècles, in J: DELUMEAU, *Homo Religiosus*, Paris, 1997, s. 99-107.

CARBONNIER-BURKARD Marianne, Le temps de la cène chez les réformés français, in: Maria-Cristina PITASSI: *Edifier ou instruire ? Les avatars de la liturgie reformée du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris 2000, s. 57-73.

CATALANO Alessandro, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (-) a protireformace v Čechách*, Praha 2008.

CAZALS Rémy, *Histoire de Castres, Mazamet, la Montagne*, Toulouse 1992.

CERF Madeleine, La Censure Royale à la fin du dix-huitième siècle, in: *Communications*, 9, 1967. *La censure et le censurable*, s. 2-27.

CORETH Anna, *„Pietas Austriaca". Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Vídeň 1982.

COSMOS Georgia, Huguenot Prophecy and Clandestine Worship in the Eighteenth Century: The Sacrad Theatre of the Cévennes, Burlington 2005.

COXE Pierre, *L'Edit de Nantes : réflexions pour un pluralisme religieux*, Paris, 2004.

ČÁŇOVÁ Eliška, K dějinám proticírkevních proudů v nevolnickém povstání 1775, in: *AUC Philosophica et Historica* 3/1962, s.225-236.

ČÁŇOVÁ Eliška, Proticírkevní hnutí na Opočensku v roce 1732 in: *Sborník prací východočeských archivů*, 4, 1978, s. 133-151.

ČÁŇOVÁ Eliška, Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620-1671), in: *SAP* 35, 1985, s. 486-557.

ČORNEJOVÁ Ivana – KAŠE Jiří – MIKULEC Jiří –VLNAS Vít, *Velké dějiny zemí koruny české*, sv. VIII. *1618-1683*, Praha 2008.

ČORNEJOVÁ Ivana, Obnova katolické církve po Bílé Hoře, tradice a nové pohledy in : Michaela HRUBÁ (ed.): *Víra nebo Vlast ? Exil v českých dějinách raného novověku*, Ústí nad Labem 2001, s. 258-265.

ČORNEJOVÁ Ivana, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, 2. vydání, Praha 2002.

DAVID Zdeněk V., N*alezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistickému Římu a Lutherovi,* Praha 2012.

DEDIEU Joseph, Le rôle politique des protestants français, Paris 1920.

DELUMEAU Jean (dir.), *La religion de ma mère, le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris 1992.

DEYON Pierre, *L'Etat face au pouvoir local, Un autre regard sur l'histoire de France, Editions locales de France*, Paris 1996.

DEYON Solange, *Du loyalisme au refus, les protestants français et leur député général entre la Fronde et la Révocation*,Villeneuve d'Ascq 1976.

DEYON Solange, La résistance protestante et la symbolique du désert, in: *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 18, 1971, s. 237-249.

DOBEŠ Jan – JANDÁK Jan – Zdeňka HLEDÍKOVÁ, *Dějiny správy českých zemí*, 2. vydání, Praha 2005.

DUBIEF Henri – Jacques POUJOL, *La France protestante, Histoire et lieux de mémoire*, Montpellier 1992.

DUBOST Jean François, Absolutisme et décentralisation en Languedoc au XVIIe siècle (1620-1690), in: *Revue d' Histoire Moderne et Contemporaine,* 37, 1990, s. 369-397.

DUCREUX Marie-Elisabeth – SVATOŠ Martin, L'encadrement des lectures de la population de Bohême au 18e siècle, in : *Libri prohibiti. La censure dans l' espace habsbourgeois 1650-1850,* Leipzig 2005, s. 151-166.

DUCREUX Marie-Elisabeth, Exil et conversion. Les trajectoires de vie d'émigrants tchèques à Berlin au 18e siècle, in : *Annales HSS*, juillet-août 1999, n° 4 , s. 915-944.

DUCREUX Marie-Elisabeth, Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách v 18. století in: *Literární archiv*, ročník 27, 1994, s.61-87.

DUCREUX Marie-Elisabeth, Livres d'hommes et de femmes, livres pour les hommes et pour les femmes. Réflexions sur la littérature de dévotion en Bohême au XVIII[e] siècle, in: Jaroslav PÁNEK – Miloslav POLÍVKA – Noemy REJCHRTOVÁ, *Husitství-Reformace-Renesance, Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela,* Praha 1994, III. díl, s. 915-945.

DULEY-HAOUR Pauline, La circulation d'écrits clandestins au désert, in: *La lettre clandestine*, n° 13, 2004, s. 103-118.

DÜLMEN Richard van, *Kultura a každodenní život v ranném novověku (16.-18. století),* III. *Náboženství, magie, osvícenství*, Praha 2006.

DUTHIL Léon, *L'Etat économique de Languedoc*, Paris, 1911.

ÉLAQUIER Élie, *Le Languedoc en 1789, des diocèses aux départements. Essai de géographie historique*, tématické číslo *Bulletin de la Société Languedocienne de Géographie*, 1-2, 1989.

EMMANUELLI François-Xavier, *Etat et pouvoir dans la France des XVIe-XVIIIe siècles*: *La métamorphose inachevée,* Paris 1992.

EVANS Robert J. W., *Crown, Church ans Estates. Central Europe politics in Sixteenth and sevententhe Centuries,* London, 1991.

FEJTOVÁ Olga, Odraz rekatolizačního procesu ve skladbě náboženské a moralistní literatury v knihovnách novoměstských elit v době pobělohorské, in: *Dějiny Prahy* 20, 2002, s. 101-113.

FEJTOVÁ, Olga – LEDVINKA, Václav – PEŠEK, Jiří – VLNAS, Vít, *Barokní Praha - barokní Čechie 1620-1740,* Praha 2001.

FÉLICE Paul de, *Les protestants d'autrefois: vie intérieure des Eglises, mœurs et usages,* 1. volume, *Les temples, les services religieux, les actes pastoraux*, Paris 1897.

FRANCEK Jindřich, *Zločinnost a bezpráví*, Praha 2011.

FRÊCHE George, *Puylaurens, une ville Huguenote en Languedoc, La vie économique, sociale et religieuse dans le pays de Lavaur (1598-1815),* Toulouse 2001.

GAGNEBIN Laureát, *Le protestantisme: la foi insoumise*, Paris 2005.

GARRETT Clarke*, Origins of Shakers: from the Old Words to the New World*, Baltimore 1998.

GARRISON Jannine, *l'Edit de Nantes et sa Révocation*, Paris 1985.

GARRISSON Janine, *L'édit de Nantes, chronique d'une paix attendue*, Paris 1998.

GARRISSON Janine, *Protestants du Midi*, 1559-1598, Toulouse 1980.

GISEL Pierre, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris 2006.

GOLDWYN Henriette, Censure, clandestinité et epistolarité : Les Lettres pastorales de Pierre Jurieu, in: John D. LYON – Cara WELCH (eds.), *Le Savoir du XVIIe siècle, Actes Du 34e Congrès Annuel de la North American Society for Seventheenth-Century French Literature*, Charlottesville 2002, s. 285-294.

GRENIER-FAJAL Onésime de, *François Rochette et les trois frères de Grenier d'après documents originaux et inédits,* Paris 1885.

HAAG Eugène – HAAG Emile, *La France Protestante*ou, *Vies des protestants français*, 9 tomes, Paris, 1859-1877.

HÉMARDINQUER Jean-Jacques, Droit et histoire : la question des biens protestants au XVIIIe siècle, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 15e année, n° 6, 1960, s. 1155-1167.

HIML Pavel, Neosvícení a neposlušní. Regulace náboženské praxe a reakce na ni v Čechách ve druhé polovině 18. století, in: *Dějiny – Teorie – Kritika*, 7, 2010, s. 163-221.

HODROVA Daniela, *Místa s tajemstvím (kapitoly z literární topologie)*, Praha 1994.

HOFMAN Michal, Ke strategii a organizaci povstání na Trčkovských panstvích roku 1628, in: *Orlické hory a Podorlicko*, 14/ 2007, s. 285-298.

HOJDA Jan (ed.), *Jezuité ve východních Čechách,* Hradec Králové 2009.

HOLÝ Martin – MIKULEC Jiří (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007 (Folia historica bohemica, Supplementum 1).

HORSKÝ Jan – NEŠPOR Zdeněk R., Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století, in: *ČČH*, 103/2005, s. 68-69.

HORSKÝ Jan, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého". Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století, in: *Dějiny - teorie - kritika* 3, 2006, č. 1, s. 49-71.

HORSKÝ Jan, Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace in: Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Nekatolíci v Českých zemích,* s. 412-443.

HREJSA Ferdinand, Čeští kacíři dvacet let před tolerancí, in: *Reformační sborník*, č. 1, 1921, s. 80-192.

HREJSA Ferdinand, Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční (-), Praha 1931.

HREJSA Ferdinand, *Sborové Jednoty Bratrské*, Praha 1935.

HROCH Miroslav, Kritéria a indikátory nerovnoměrného vývoje, in: Luďa KLUSÁKOVÁ, *Kritéria a ukazatelé nerovnoměrného vývoje v evropských dějinách*, Praha 1997.

HRUBEŠ Jiří, Z dějin protestantského politického myšlení a jeho ohlas v Čechách, in: *Strahovská knihovna* -, s. 237-251.

HUGUES Edmond, *Actes et règlements des synodes nationaux et provinciaux tenus au désert de France de l'an 1715 à l'an 1793*, t. I-III, Paris -.

CHAIX Gérald – BODEKER Hans-Éric – VEIT Patrice, *Le livre religieux et ses pratique. Etudes sur l'histoire de livre religieux en Allemagne et en France a l'époque moderne*, Gottingen 1991.

CHAIZE Catherine, Une saisi de livres à la foire de Beaucaire18-21 juillet 1766, in: Daniel ROCHE (dir.), *Beaucaire, carrefour de l'histoire*, Toulouse 2010, s. 399-431.

CHAUNU Huguette, Le mariage civil des protestants au XVIIIe siècle et les origines de l'état civil, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 5e année, n° 3, 1950, s. 341-343.

JANEČEK Petr, Eschatologická a profétická motivika ve folkloru českých zemí v 2. polovině 18. století a na počátku 19. století. Písně o králi Marokánovi, in: *Český lid* 93, 2006, 2, s. 153-177.

JANTON Pierre, La non-violence et le martyre chez Calvin, in: *BSHPF* tome 157, juillet-septembre 2011, s. 295-308.

JIREČEK Hermenegild, *Obnovené právo a zemské zřízení dědičného království českého*, Praha 1888.

JOUANNA Arlette, *Le devoir de Révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1559-1661)*, Paris 1989.

JOUTARD Philippe, *La légende des camisards. Une sensibilité au passé*, Paris 1977.

JOUTARD Philippe, *Les Camisards*, 2. éd., Paris 1994.

JUST Jiří – NEŠPOR Zdeněk R. – MATĚJKA Ondřej et al., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*., Praha 2009.

JUST Jiří, *Rudolfův Majestát, Světlo a stíny náboženské svobody*, Praha 2009.

KALIVODOVÁ Eva – KLUSÁKOVÁ Luďa – KŘÍŽOVÁ Markéta – KOWALSKÁ Ewa – TEUILIÈRE Laure, Discriminating Borders and Intolerant Identities, in: Luďa KLUSÁKOVÁ – Martin MOLL(eds.), *Crossing the Frontiers and Resisting Identities*, Edizioni Plus, Pisa 2010, s. 335-341.

KETTNER Jiří, *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*, Praha 1993.

KILIÁN Jan, Mělník, pobělohorskou baštou katolicismu? Odchylky, přestupky, výstřelky, in: Z.R. NEŠPOR: *Čeští nekatolíci*, s. 112-125.

KLEY Dale van, *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Standford 1994.

KLíMA Arnošt, *Manufakturní období v Čechách*, Praha 1955.

KNECHT Robert J., Pierre Jurieu, réfugié unique et caractéristique, in: *Refuge hugenot*, Paris 1969, s. 445-485.

KOBLÍŽEK Vladimír, Český venkov a kniha, in: Václav PETRBOK (ed.), *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století,* Boskovice 1999, s. 103-114.

KOŘÁN Ivo, Opočenská rebelie roku 1732, in: *Acta Musei Reginaehradecensis*. S.B. *Scientiae Sociales*, ročník 12, 1970, s. 93-136.

KOŘÁN Ivo, Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století, in: *ČČH* 96, 1998, I, s. 72-101.

KOWALSKÁ Eva, *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí :Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*, Bratislava 2001.

KOWALSKÁ Eva, Heretici, bludári a proselyti : formovanie a vnimanie konfesijnej identity českých protestantov po roku 1781, in : Karel KUBIŠ (ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, *AUC Philosophica et Historica*-Studia historica LII,5/1999, Praha 2003, s. 135-146.

KOWALSKÁ Eva, Problémy s konfesijnou identitou českých protestantov po roku 1781, In: *Čeští nekatolíci v 18. století,* Ústí nad Labem, 2007, s. 364-381.

KRUMANECKER Yves, Marie Durand, une héroine protestante in: Sophie CASSAGNES-BROUQUEV – Mathilde DUBESSET, *Héroïnes*, Clio, n° 30, 2009/2, s. 79-98.

KRUMENACKER Yves, L'élaboration d'un modele protestants : les synodes du désert, in : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 42-1, 1995, s. 46-70.

KRUMMANECKER Yves, *Les protestants du Poitou au XVIIIe siècle (1681-1789),* Paris 1998.

KRUŽÍKOVÁ Jana, Sekta tzv. izraelitů v severovýchodních Čechách in: Z. R. NEŠPOR, *Čeští nekatolíci*, s. 191-206.

KŘÍŽOVÁ Markéta: Building a new identity: the first decades of existence of the Moravian Church. In: *Menschen - Handlungen - Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften*, České Budějovice

2001, s. 407-422.

KUTNAR František, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu : trojí pohled na český obrozenský lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948.

LABROUSSE Elisabeth, Les premières „Lettres pastorales“ in : Roger ZUBER – Laurent THEIS,*La Révocation de l'Edit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, Paris 1985, s. 229-238.

LAPLANCHE François (sous. la dir. de), *Les Sciences religieuses: le XIXe siècle*, 1800-1914, Paris 1992.

LARGUÈCHE Aladin – SERGEANT Andrew – IRA Jaroslav – KALIVODOVÁ Eva, Resistances in the field of Frontiers and Identities: a New Connecting Theme or an Interdisciplinary Tool for Comparative Research? in: Luďa KLUSÁKOVÁ – Martin MOLL(eds.), *Crossing the Frontiers and Resisting Identities*, Edizioni Plus, Pisa 2010, s. 103-123.

LASSERRE Claude, *Le séminaire de Lausane (1726-1812) Instrument de la restauration du protestantisme francais*, Lausanne 1997.

LAURIOL Claude – BOST Hubert, *Entre désert et Europe, le pasteur Antoine Court (1695-1760),* Nîmes 1998.

LAURIOL Claude, Autour de traité sur la tolérance. Les Toulousaines de Court de Gébelin, in: Michel PÉRONNET (ed.), *Naissance et affiramtion de l'idée de tolérance, XVIe et XVIIIe siècles*, Montpellier 1989, s. 334–355.

LE BRAS Gabriel, *Études de sociologie religieuse , t.1 , Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris 1955.

LE ROY LADURIE Emmanuel, *Histoire de France des régions. La périphérie française des origines à nos jours*, Paris 2005.

LEEB Rudolf – SCHEUTZ Martin – WEIKL Dietmar (eds.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, Munich 2009.

LEMAÎTRE Nicole, *La montagne à l'époque moderne*, Paris 1998.

LÉONARD Émile-Gustav, *Mon village sous Louis XV d'après les Mémoires d'un paysan*, Paris 1941.

LIGOU Daniel, *Documents sur le protestantisme montalbanais au XVIIIe siècle*, Toulouse 1955.

LOCHMANN Jan Milíč, *Duchovní odkaz obrození*, Praha 1964.

LOUTHAN Howard – COHEN Gary B. – SZABO Franz A.J., *Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500-1800*, Austrian Habsburg Studies vol.11, New York 2011.

MACEK Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001.

MACEK Ondřej (ed.), *Po vzoru Berojských: život a víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době,* Praha 2008.

MACHOVEC Milan, *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995.

MALURA Jan – KOSEK Pavel (edd.), *Čistý plamen lásky. Výběr z písní pobělohorských exulantů ze Slezska,* Olomouc 2004.

MALÝ Tomáš, „Mentalita", zbožnost a smrt chrudimského měšťana v raném novověku (chrudimské kšafty ze 16-18. století), in: *Chrudimský vlastivědný sborník* 7. Chrudim 2003, s. 19-70.

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

MARCHAL Gaston Louis, Les protestants au désert de 1766, in: *la Tribune du Sud-Tarn*, n° 6, avril 1978, s. 7-8.

MARTEL Robert, Les maisons d'oraison, in: *Cahier de la Maison du Protestantisme charentais,* n° 4, juin 2002, s. 5-11.

MATUŠÍKOVÁ Lenka – KUKÁNOVÁ Zlatuše – ZAHRADNÍKOVÁ Magda (edd.), *Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Hradecko – Bydžovsko*, sv. 1–4, Praha 2000.

MAUR Eduard, Kult hor v českém národním mýtu, in: *Literární mystifikace, etnické mýty a jejich úloha při formování národního vědomí*, Uherské Hradiště, 2001, s. 101-110.

MAUR Eduard, Problémy farní organizace pobělohorských Čech, in: Zdeňka HLEDÍKOVÁ (ed.), *Traditio et Cultus*, Praha 1993, s. 163-176.

MAUR Eduard, Urbanizace Čech v raném novověku, in: *Historická demografie* 25, 2001, s. 5-64.

MAZA Sarah, *Private Lives and Public Affairs: The Causes Célèbres of Prerevolutionary France*, London 1993.

MEHL Roger, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchatel 1965.

MEJDŘICKÁ Květa, *Listy ze stromu svobody*, Praha 1989.

MELLET Paul-Alexis, „Le roy des mouches à miel" : tyrannie présente et royauté parfaite dans les traités monarchomaques protestants, in : *Archive for Reformation*

History, 93, 2002, s. 72-96.

MELMUKOVÁ Eva, *Patent zvaný toleranční*, Praha 1999.

MELMUKOVÁ Eva, Toleranční patent Josefa II. z roku 1781 a jeho publikace v Čechách a na Moravě, in: *Studia historica et Comeniana* 35, 2005, 73-74, s. 253-260.

MENČíK Ferdinand (ed.), *Paměti Jana Jiřího Haranta z Polžic a z Bezdružic od r. 1624 do r. 1648*, Praha 1897.

MENČÍK Ferdinand, *Česká proroctví : K dějinám prostonárodní literatury*, Praha 1918.

MENTZGER Raymond A., *Heresy Proceedings in Languedoc, 1500-1560*, Philadelphia 2007.

METTAM ROGER, *Power and faction in Louis XIV's France*, Oxford 1988.

MICHEL Henri – PÉLAQUIER Élie, De la fibre à la fripe. Le textile dans le France méridionale et l'Europe méditerranéenne (XVIIe-XXe siècles), Montpellier, 1998.

MIKULEC Jiří, *31.7.1627, Rekatolizace šlechty v Čechách, Čí je to země, toho je i náboženství*, Havran, Praha 2005.

MIKULEC Jiří, Katolická zbožnost mezi barokem a osvícenstvím, in: Martina ONDO- GREČENKOVÁ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a zrod moderní racionality. Víra - pověra - vzdělanost - věda v raném novověku,* (=FHB, supplementum 2), Praha 2008, s. 143-163.

MIKULEC Jiří, *Pobělohorská rekatolizace v českých zemích*, Praha 1992.

MIKULKA Jaromír, *Dějiny Hradce Králové I./2.*, Hradec Králové 1997.

MOLNIER-POTENCIER Sophie, *La sépulture des protestants de l'Édit de Fontainebleau à l'Édit de Tolérance, 1685-1792*, Paris 1996.

MOREIL Françoise, L'intendance de Languedoc à la fin du XVIIe siècle: édition critique du mémoire pour l'instruction du duc de Bourgogne de Nicolas de Lamoignon de Basville, Paris 1985.

MOSTEFAI Ourida – SCOTT John T., *Rousseau and l'Infame. Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment,* New York 2009.

MOURS Samuel – ROBERT Daniel, *Le protestantisme en France du XVIIIe siècle à nos jours 1685-1970*, Paris 1972.

MOURS Samuel, *Histoire du protestantismu français au XVIe siècle,* Paris 1959.

MOUSNIER Roland, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, 2. vol., Paris 1980.

MRVA Ivan, Uhorsko-azylová krajina v období novoveku, in: *Česko-slovenská historická ročenka*, Brno 1999, s. 17-25.

NEKVAPIL Ladislav, „Causa haeretica Joannis Koudelka ex Pustá Kamenice". Příspěvek k dějinám tajného nekatolictví ve východních Čechách v polovině 18. století, in: *Východočeský Sborník Historický* 17, 2010, s. 75-119.

NEŠPOR Zdeněk R. (ed.), *Nekatolíci v Českých zemích v 18. století*, Ústní nad Labem 2007.

NEŠPOR Zdeněk R., Bible českých exulantů a tajných nekatolíků v 18. století, in: *Religio* XIII, 2005, 2, s. 231-258.

NEŠPOR Zdeněk R., Demonstrace konfesionality prostřednictvím pohřebních rituálů v českých zemích po vydání tolerančního patentu, in: M. Holý – J. Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 265-295.

NEŠPOR Zdeněk R., Rozprava o (300) lidových modlitebních knížkách z 18.-19. století, in: *Český Lid*, 94, 2007, 3, s. 225-256.

NEŠPOR Zdeněk R., Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace in: *Studia historica et Comeniana* 35, 2005, 73-74 s. 239-252.

NEŠPOR Zdeněk R., *Víra bez církve?, Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004.

NEUMANN Alois Augustin, *Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké. Doba takzvaného temna do roku 1740*, Hradec Králové 1931.

NODL Martin, Manželství v rané Jednotě bratrské, in: V. URBÁNEK – L. ŘEZNÍKOVÁ: *Mezi Baltem a Uhrami, Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Filosofia, 2008, s. 131-147.

NOVOTNÁ Eva, Tajní nekatolíci v 18. století na Krucembursku, in: NEŠPOR Zdeněk (ed.), *Nekatolíci v Českých zemích v 18. století*, Ústní nad Labem 2007, s. 125–147.

NOVOTNÝ Milan, Reversy navrátilců do církve. Nekatolíci ve farnosti České Heřmanice v sedmdesátých letech 18. století, in: NEŠPOR Zdeněk (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století,* Ústí nad Labem 2007, s. 183-190.

NOVOTNÝ Milan, Tajní evangelíci z Horek u Litomyšle za rekatolizace v 17. a 18. století in: *Sborník prací východočeských archivů* 9, 2004, s. 105-132.

ORCIBAL Jean, *Louis XIV et les protestants*, Paris 1951.

PÁNEK Jaroslav, Nástup rekatolizace ve Střední Evropě, in : *Rekatolizace v Českých zemích,* sborník příspěvků z konference v Jičíně konané 10. září 1993, Pardubice 1995, str. 3-15.

PAZDEROVÁ Alena – MATUŠÍKOVÁ Lenka (edd.), *Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Chrudimsko*, sv. 1–3, Praha 2001.

PAZDEROVÁ Alena, *Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Boleslavsko*, sv. 1.,2., Praha 2005.

PÉRONNET Michel (éd.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance*, Montpellier 1988.

PERONNET Michel, Obligation catholique et monarchie française durant la période moderne, in : *Les Rabaut du Désert à la Révolution*, Montpellier 1988, s. 41-67.

PETRÁŇ Josef a kol., *Počátky českého národního obrození. Společnost a kultura v 70. až 90. letech 18. století*, Praha 1990.

PETRÁŇ Josef, Na téma mýtu Bílé hory, in: *Traditio et cultus*, s. 141– 162.

PEYRAT Napoléon, *Histoire des pasteurs du Désert*, Montpellier (réed.) 2002.

Pierre CHAUNU – Guy BEDOUELLE, *Dobrodružství reformace : svět Jana Kalvína*, Brno 2001.

PODLAHA Antonín, *Dějiny arcidiecéze pražské od konce století 17. do počátku století 19.,* 2 díly, Praha 1917.

PODLAHA Antonín, Úřední jednání konzistoře pražské v příčině jinověrců v Čechách v letech 1730-1747, in: *Sborník historického kroužku*, 6/1897, s. 83-114.

PÖRTNER Regina, Die Kunst des Lüges : Ketzerverfolgung und geheimprotestantische Überlebensstrategien im theresianischen Österreich, in: J. Burkhardt – C. Werkstetter, (eds.), *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, Historische Zeitschrift Beiheft 41 (2005), s. 385-408.

PREISS Pavel, *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*, Litomyšl 2001.

PRIHARA Jan, Působení jezuitů ve východních Čechách v 17. a 18. století, in: Jan HOJDA a kol., *Jezuité ve východních Čechách*, Hradec Králové 2009, s.

PROCHÁZKOVÁ Marta, Místa tajných modloslužeb, prvních shromáždění, stavba tolerenčních modliteben in: Ondřej MACEK, *Po vzoru Berojských*, Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční době, Praha 2008, s. 473-488.

RAKOVÁ Svatava, Pobělohorské Temno v české historiografii 90. let: pokus o sondu do proměn historického vědomí, in: *ČČH* 99, 2001, s. 569-588.

RASCOL Pierre, *Les Paysans de l'Albigeois à la fin de l'Ancien Régime*, Aurillac 1961.

REINHARD Wolfgang, Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung: Ein historiographischer Diskurs, in: *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft: Forschungstendenzen und Forschungserträge*, Zurich 1997, s. 39-55.

REINHART Rudolf, Zur Kirchenreform in Österrecih unter Maria Terezia, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 77, 1966, s. 105-119.

REZEK Antonín, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy*, Praha 1887.

REZEK Antonín – ŠIMÁK Josef Vítězslav, Listář k dějinám náboženských blouznivců českých století XVIII. a XIX., Praha, 1927.

ROBERT-LABARTHE Victor, *Histoire du protestantisme dans le Haut-Langueodoc, le Bas Quercy, le pays de Foix, de 1685 à 1789*, 2 vol., Paris -.

ROKYTA Hugo, Bratrské motivy u hraběte Františka Antonína Šporka; in: Rudolf ŘÍČAN*, Bratrský sborník : Soubor prací přednesených při symposiu konaném 26. a 27. září 1967 k 500. výročí ustavení Jednoty bratrské*, Praha 1967, s. 207-211.

ROLLAND Pierre, *Dictionnaire des Camisards*, Montpellier 1995.

ROYT Jan – HRUBÝ Vladimír – OTČENÁŠEK Karel, *Lidová zbožnost ve východních Čechách a v Kladsku*, Náchod 1997.

ROYT Jan, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999.

RYCHLÍK Jan, Bitva na Bílé hoře a mýtus o třistaleté porobě (transformace mýtu v dějinném vývoji), in: *Literární mystifikace, etnické mýty a jejich úloha při formování národního vědomí*, Uherské Hradiště, 2001, s. 85-93.

ŘEZNÍČEK Václav, *Jana Leopolda Haye zpráva o visitaci far kraje chrudimského již roku 1782 k rozkazu císaře Josefa II vykonal*, Hradec Králové, 1904.

SAUZET Robert, *Contre- Réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVIIe siècle*, Louvain 1979.

SAUZET Robert, *Les Cévennes catholiques, Histoire d'une fidélité (XVIe-XXe siècles)*, Paris 2002.

SAUZET Robert, Sacralité catholique dans les Cévennes, in Marc VENARD–Dominique JULIA (eds.), *Sacralités, culture et dévotion*, Marseille, 2005, s. 61–72.

SÉE Henri, Quelques documents sur l'histoire de l'industrie au XVIIIe siècle, in: *Revue de l'histoire économique et sociale*, XI, 1923/2, s. 131-135.

SELIGOVÁ Markéta, Luteránský element v životním běhu hornopolických poddaných, in: Zdeněk R. NEŠPOR (ed.), *Nekatolíci v Českých zemích v 18. století, s.* 310-328.

SKALSKÝ Gustav Adolf, *Z dějin české emigrace,* Chotěboř 1911.

SOBOUL Albert, *Francouzská buržoazní revoluce, 1789-1799*, Prah 1951.

SOLAŘ Jeroným Jan Nepomucký, *Dějepis Hradce Králové n. Labem a biskupství hradeckého*, Hradec Králové 1870.

SOTTOCASA Valérie, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes 2004.

STRAYER Brian Eugene, *The Bellicose Dove: Claude Brousson and Protestant Resistance to Louis XIV,* -, Sussex 2003.

SVÁTEK Josef, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, Část I., Praha 1908.

SVATOŠ Martin, Knihy zabavené přičiněním misionáře Antonína Koniáše S. J. na opočenském panství na jaře roku 1733 a jejich čtenáři, in: Václav PETRBOK – Radek LUNGA – Jiří TYDLITÁT (edd.), *Sborník Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století*., s. 364-371.

ŠIMÁK Josef Vítězslav (ed.), *Zpovědní seznamy arcidiecéze pražské z let 1671-1725, Boleslavsko-Žatecko,* I/1,2, Praha 1909.

ŠIMÁK Josef Vítězslav, Missie P. Kašpara Driga z Tovaryšstva Ježíšova v Horách krkonošských r. 1679-1680, in: *Krkonoše, Vlastivědný sborník českého podhoří*, 1939, II, s.

ŠIMÁK Josef Vítězslav, Z dějin náboženských v horách Krkonošských, in: *Krkonoše,* 1939 II, s. 145-155.

ŠIMSOVÁ Milena, Prosetínské události – jeden z problémů vydání tolerančního patentu, in : Milan MACHOVEC, *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995, s. 114-126.

ŠINDELÁŘOVÁ Martina, Koniáš a Langhans(en). Dvě postily čtené v první polovině 18. století, in : *Lidé města*, 10 2008, 3, s. 15-46.

ŠORM Petr, Četba a literatura v životě opočenských nekatolíků na přelomu první a druhé třetiny 18. století, in: *Český lid*, 94, 2007. č. 3., s. 257–282.

ŠORM Petr, Tajní nekatolíci ve východních Čechách. Opočensko a Dymokursko, in: Zdeněk R. NEŠPOR. (ed.), *Nekatolíci v Českých zemích v 18. století*, Ústní nad Labem 2007, s. 165-182.

ŠTEFANOVÁ Dana – HORSKÝ Jan, Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní životní světy, panství Frýdland. Sonda do soupisu poddaných podle víry z roku 1651, in: Jaroslav PÁNEK, *Rekatolizace v Českých zemích, sborník příspěvků z konfernece v Jičíně konané 10. září 1993*, Pardubice 1995, s.

ŠTĚŘÍKOVÁ Edita, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999.

ŠTĚŘÍKOVÁ Edita, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*, Praha 2004.

ŠTĚŘÍKOVÁ Edita, *Exulantský kazatel, Biografická novela o Václavu Blanickém (-), zakladateli exulantských kolonií v pruském Slezsku,* Praha 2007.

ŠTĚŘÍKOVÁ Edita, *Jak potůček v jezeře, Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*, Praha 2009.

ŠTĚŘÍKOVÁ Edita, *Pozváni do Slezska : vznik prvních českých emigrantských kolonií v 18. století v pruském Slezsku*, Praha 2001.

ŠTĚŘÍKOVÁ Edita, *Stručně o pobělohorských exulantech*, Praha 2005.

ŠTĚŘÍKOVÁ Edita, Zbožnost exulantů z Čech a Moravy v 18. století v německých zemích, in: O. MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských*, s. 285-308.

ŠTREJNOVÁ Eva – ZAHRADNÍKOVÁ Magda (edd.), *Soupis poddaných podle víry z roku 1651. Čáslavsko*, sv. 1, 2, Praha 1999.

ŠŮLA Jaroslav, Četba tajných nekatolíků v třebechovické farnosti v XVIII. století, in: *Východočeský sborník historický* 4, 1994, s. 103-138.

ŠŮLA Jaroslav, Venkovský lid východního Hradecka v letech 1590-1680, in: *Acta Musei reginae-hradecensis. série B*, 1971 XIII, 293s.

TAPIÉ Victor-Lucien, *L'Europe de Marie-Thérèse: du baroque aux Lumières*, Paris 1973.

THOMAS Jack, Rendre ceux de la R.P.R. innvisibles et muets. Le parlement de Toulouse, les Grands Jours de Nîmes et les protestants 1656-1682 in : *126e Congrès national des société historiques et scientifiques, Religion et politiques dans les société du Midi*, Toulouse 2001, s. 105-122.

TINKOVÁ Daniela – LORMAN Jaroslav (edd.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha 2009.

TINKOVÁ Daniela, Profanace posvátna a odkouzlování světa. Rouhačství a svatokrádež mezi „magickým světem“ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti, in: *Lidé města* 5, 2003, 12, s. 13-49.

TOURNIER Gaston, *Les Galères de France et les galériens protestants des XVIIe et XVIIIe siècles*, (réed.) Mialet 1984

URBÁNEK Vladimír – ŘEZNÍKOVÁ Lenka (edd.), *Mezi Baltem a Uhrami, Komenský, Jednota Bratrská a svět středoevropského protestantismu*, Praha 2006.

URBÁNEK Vladimír, Patriotismus pobělohorského exilu, in : *Historické listy* 4, 1995, s. 3-6.

URBÁNEK Vladimír, *Revelace Mikuláše Drabíka a válečné akce první poloviny 40. let 17. století*, in: Jan SKUTIL, *Morava a Brno na sklonku třicetileté války*, Praha - Brno 1995, s. 70-75.

URBÁNEK Vladimír, *Utopie, millénarisme et antimachiavélisme: J. A. Comenius – Komensky*, in: Chantal Delsol – Michel Maslowski (ed.), *Histoire des idées politiques de l' Europe centrale*, Paris 1998, s. 215-228

VALENTA Aleš, *Lesk a bída barokní aristokracie*, Praha 2011.

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

VARRY Dominique, *L'Europe et le livre. Réseaux et pratiques du négoce de librairie XVIe-XIXe siècles*, Paris 1996.

VIDAL Daniel, La secte contre le prophétisme: les Multipliants de Montpellier (1719-1723), in: *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, vol. 37, n°4, 1982, s. 801-825.

VLNAS Vít, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993.

VLNAS Vít, *Princ Evžen Savojský*, *Život a dílo barokního válečníka*, Praha 2001.

VOCELKA Karl, Habsburská zbožnost a lidová zbožnost : k mnohovrstnosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou in: *Folia Historica Bohemica* 18, 1997, s. 225-240.

VOLF Josef, Kantor Jan Němeček v Meziříčí r. 1748, in: *ČČM*, 86. 1912, s. 238-245.

VOLF Josef, Soupis nekatolíků uprchlých z Čech r. 1735, in: *VKČSN* 1907, s. 1-45.

VOREL Petr, *Velké dějiny zemí koruny České*, *VII. -,* Praha 2005.

WÄNTIG Wulf, Exulanten aus den Böhmischen Niederland in den Angrenzen den gebieten Kursachsen und der Oberlausitz“, in: Michaela HRUBÁ (ed.), *Víra nebo Vlast ? Exil v českých dějinách raného novověku*, Ústí nad Labem 2001, s. 107-117.

WEIKL Dietmar, Náboženský život tajných protestantů v habsburských dědičných zemích a v Salcbursku, in: O. MACEK, *Po vzoru B erojských,* s. 327-346.

WEINLICK John R., *Hrabě Zinzendorf,* Jindřichův Hradec 2000.

WERNISCH Martin, Proměna českého evangelictví v pobělohorském období, in: FEJTOVÁ, Olga- LEDVINKA Václav-PEŠEK Jiří -VLNAS Vít, *Barokní Praha - barokní Čechie 1620-1740,* Praha 2001,s.435-454.

WINKELBAUER Thomas, Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století, in: *ČČH* 98, 2000, s. 476-540.

WINKLEBAUER Thomas, Socialdisciplinierung und Kofessionalisierung duch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern in 16. und 17. Jahrhundert in: *Zeitschrift für historische Forschung* 19, 1992, s. 317-339.

WINTER Eduard, *Josefinismus a jeho dějiny, Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy, 1740-1848*, Praha 1945.

WINTER Zdeněk, *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století*, I., II. Praha 1895, 1896.

WOLFF Philippe, *Histoire du Languedoc*, 3. vydání, Toulouse 2001.

WOODBRIDGE John Dunning, L'influence des philosophes français sur les pasteurs réformés du Languedoc pendant la deuxième moitié du dix-huitième siècle, Toulouse 1969.

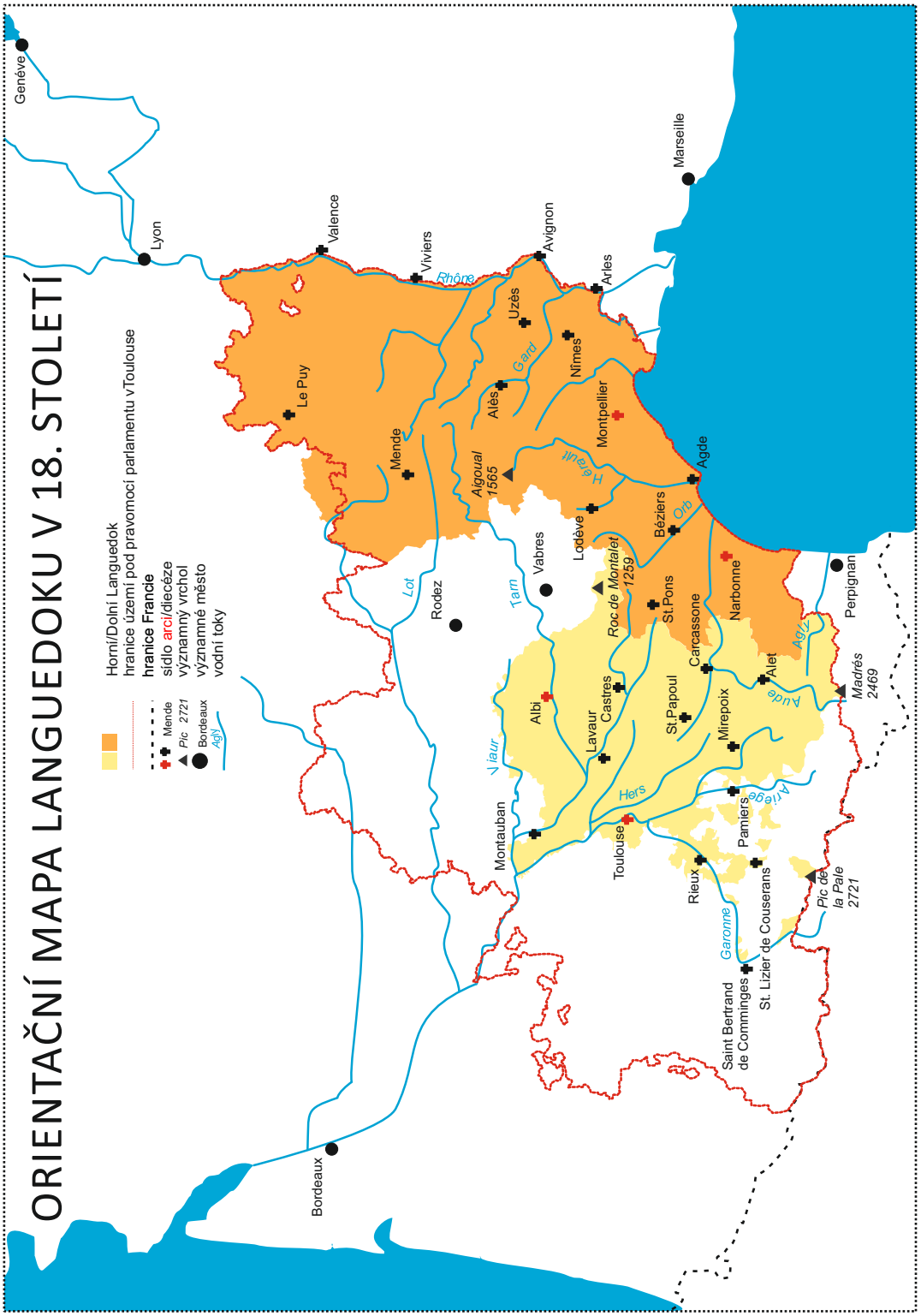
YARDENI Myriam, *Le refuge protestant*, Paris 1985.

ZAJíCOVÁ Milada, Otázka sociálního postavení nekatolíků v rámci obce na panství litomyšlském, in: Jan HORSKÝ (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, Ústí nad Labem 1999, s. 358-385.

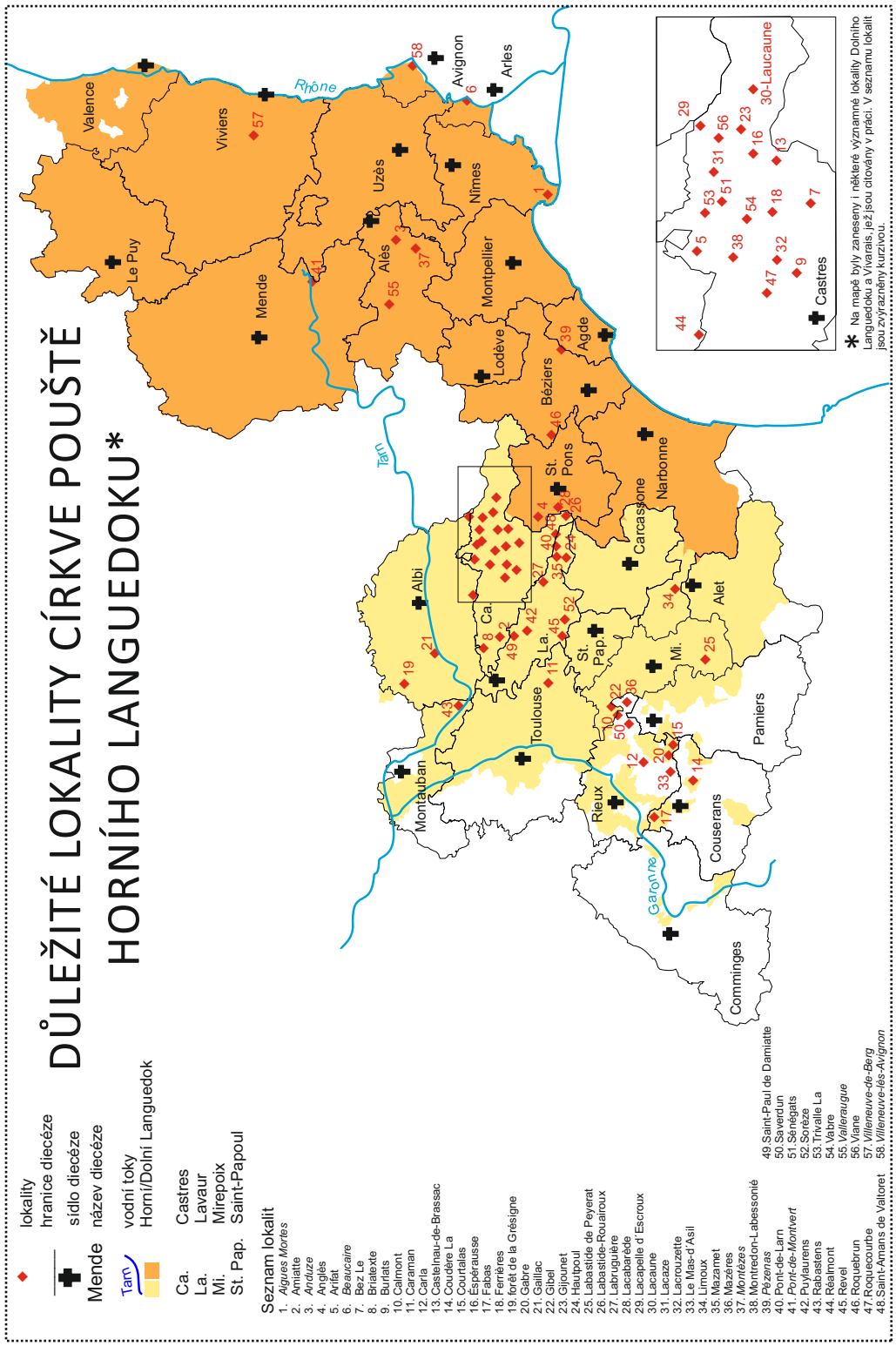
ŽBIRKOVÁ Viera, Výsledky výskumu o Jednote bratrskej na Slovensku koncom 17. a začiatkom 18. storočia, in: Martin WERNISCH*, Unitatis Fratrum 1457-2007: Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén*, (SAT 15), Jihlava 2009, s. 61-82.

Přílohy

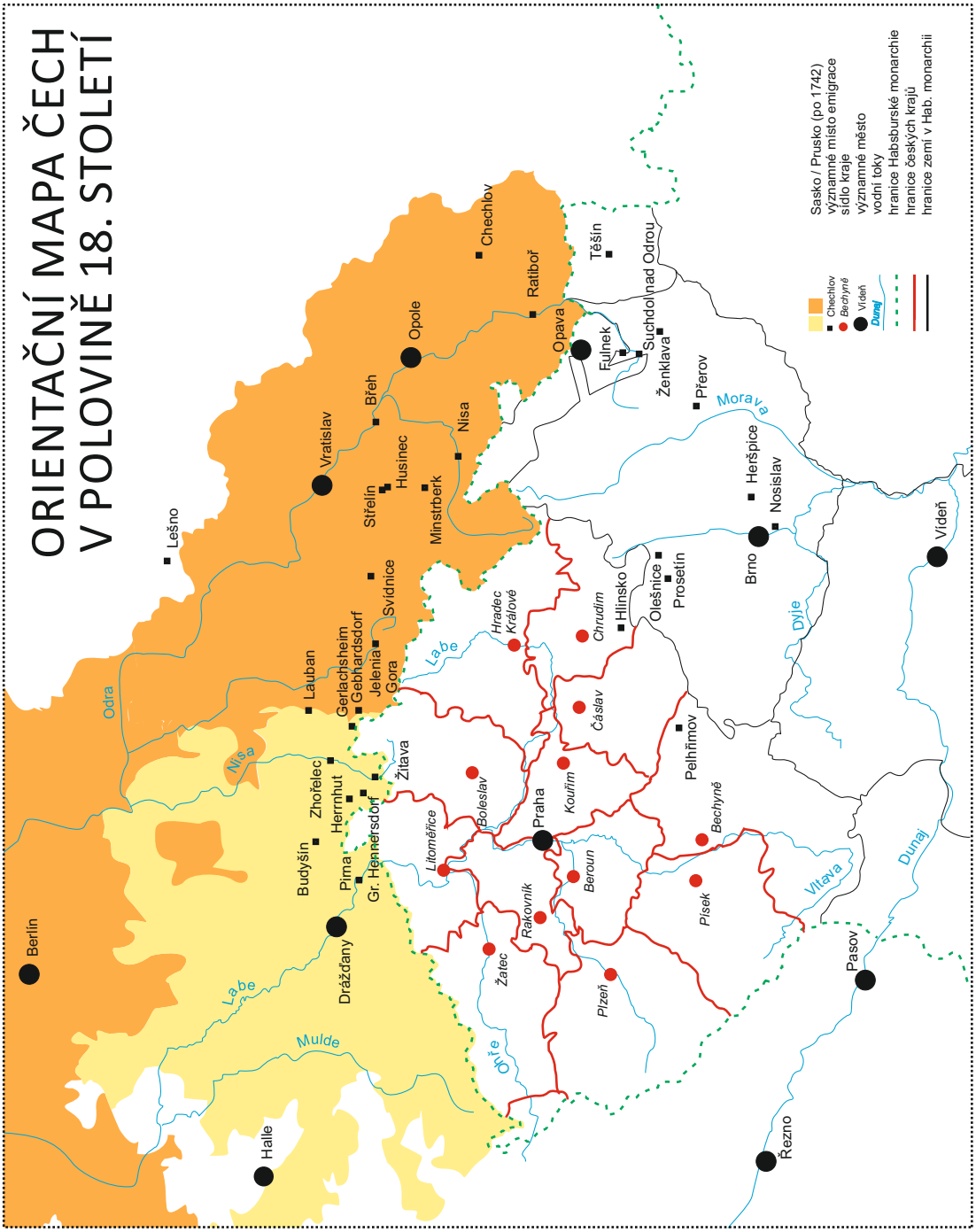
Příloha č. 1


ORIENTAČNÍ MAPA LANGUEDOKU V 18. STOLETÍ
Horní/Dolní Languedok
hranice území pod pravomocí parlamentu vToulouse
hranice Francie
sídlo arcí/diecéze
významný vrchol
významné město
vodní toky
Mende
Pic 2721
Bordeaux
Agly
Genève
Lyon
Valence
Viviers
Avignon
Marseille
Arles
Rhône
Le Puy
Mende
Uzès
Alès
Gard
Nîmes
Montpellier
Aigoual 1565
Hérault
Agde
Béziers
Orb
Lodève
Vabres
Roc de Montalet 1259
St.Pons
Narbonne
Perpignan
Lot
Rodez
Tarn
Carcassone
Aude
Agly
Madrés 2469
Albi
Lavaur
Castres
St.Papoul
Mirepoix
Alet
Montauban
Hers
Toulouse
Ariège
Pamiers
Rieux
Garonne
Pic de la Pale 2721
Saint Bertrand de Comminges
St. Lizier de Couserans
Bordeaux

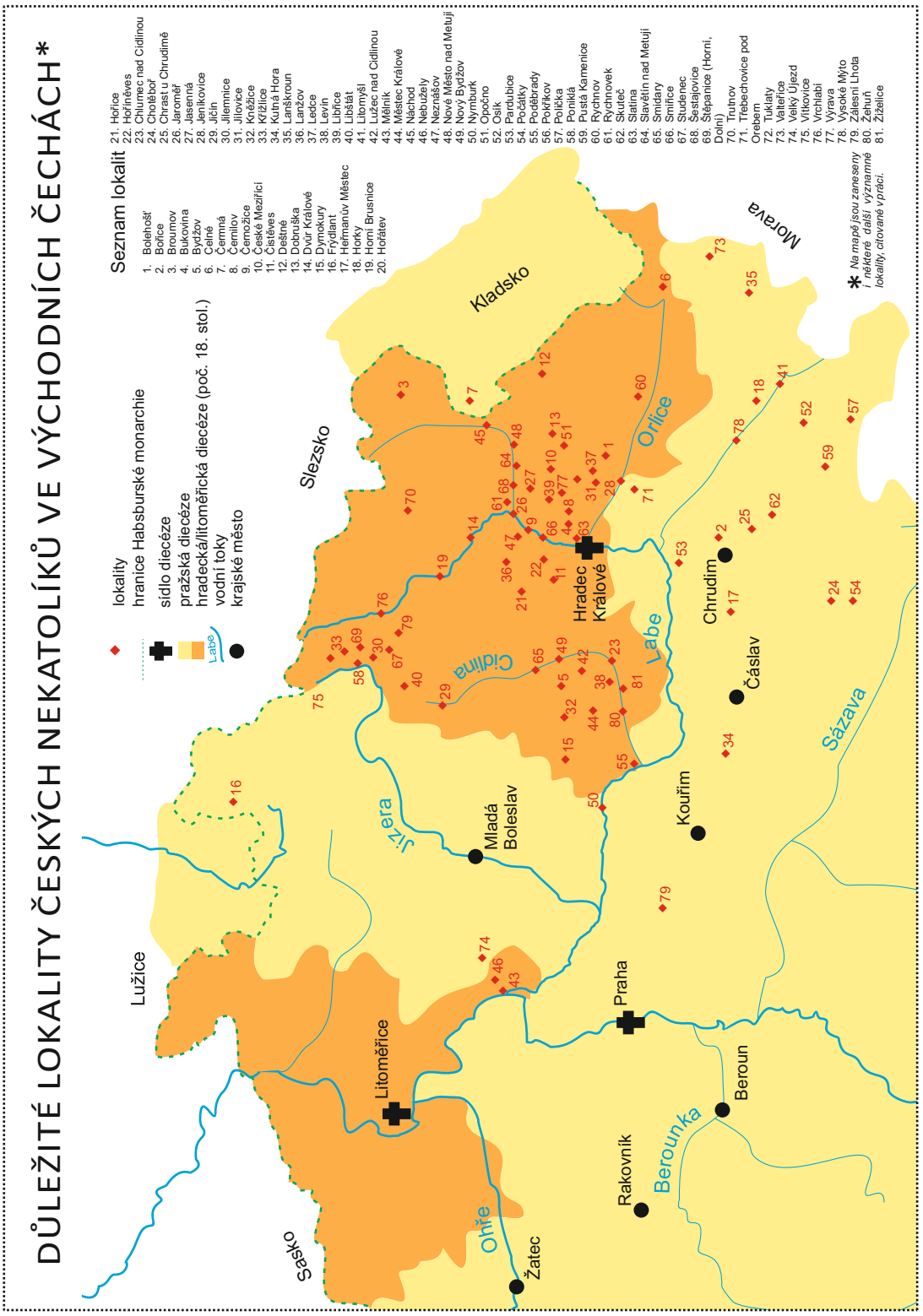
Příloha č. 2


DŮLEŽITÉ LOKALITY CÍRKVE POUŠTĚ
HORNÍHO LANGUEDOKU*
lokality
hranice diecéze
sídlo diecéze
název diecéze
vodní toky
Horní/Dolní Languedok
Ca. Castres
La. Lavaur
Mi. Mirepoix
St. Pap. Saint-Papoul
Seznam lokalit
1. Aigues Mortes
2. Amiatte
3. Anduze
4. Anglès
5. Arifat
6. Beaucaire
7. Bez Le
8. Briatexte
9. Burlats
10. Calmont
11. Caraman
12. Carla
13. Castelnau-de-Brassac
14. Coudère La
15. Courtalas
16. Espérausse
17. Fabas
18. Ferrières
19. forêt de la Grésigne
20. Gabre
21. Gaillac
22. Gibel
23. Gijounet
24. Hautpoul
25. Labastide de Peyerat
26. Labastide-Rouairoux
27. Labruguière
28. Lacabarède
29. Lacapelle d´Escroux
30. Lacaune
31. Lacaze
32. Lacrouzette
33. Le Mas-d´Asil
34. Limoux
35. Mazamet
36. Mazères
37. Montèzes
38. Montredon-Labessonié
39. Pézenas
40. Pont-de-Larn
41. Pont-de-Montvert
42. Puylaurens
43. Rabastens
44. Réalmont
45. Revel
46. Roquebrun
47. Roquecourbe
48. Saint-Amans de Valtoret
49. Saint-Paul de Damiatte
50. Saverdun
51. Sénégats
52. Sorèze
53. Trivalle La
54. Vabre
55. Valleraugue
56. Viane
57. Villeneuve-de-Berg
58. Villeneuve-lès-Avignon
Rhône
Tarn
Garonne
Valence
Viviers
Le Puy
Mende
Uzès
Alès
Nîmes
Avignon
Arles
Montpellier
Lodève
Béziers
Agde
St. Pons
Narbonne
Carcassone
Albi
Ca.
La.
St. Pap.
Mi.
Alet
Toulouse
Montauban
Rieux
Couserans
Pamiers
Comminges
30-Laucaune
Castres
* Na mapě byly zaneseny i některé významné lokality Dolního Languedoku a Vivarais, jež jsou citovány v práci. V seznamu lokalit jsou zvýrazněny kurzívou.

Příloha č. 3


ORIENTAČNÍ MAPA ČECH
V POLOVINĚ 18. STOLETÍ
Sasko / Prusko (po 1742)
významné místo emigrace
sídlo kraje
významné město
vodní toky
hranice Habsburské monarchie
hranice českých krajů
hranice zemí v Hab. monarchii
Chechlov
Bechyně
Vídeň
Dunaj
Berlín
Halle
Drážďany
Lešno
Budyšín
Zhořelec
Herrnhut
Pirna
Gr. Hennersdorf
Lauban
Gerlachsheim
Gebhardsdorf
Jelenia Gora
Svidnice
Žitava
Vratislav
Střelín
Břeh
Husinec
Minstrberk
Opole
Nisa
Chechlov
Ratiboř
Těšín
Suchdol nad Odrou
Fulnek
Opava
Ženklava
Přerov
Morava
Heršpice
Nosislav
Brno
Vídeň
Hradec Králové
Chrudim
Hlinsko
Olešnice
Prosetín
Dyje
Časlav
Pelhřimov
Litoměřice
Boleslav
Praha
Kouřim
Bechyně
Beroun
Rakovník
Písek
Vltava
Dunaj
Žatec
Plzeň
Ohře
Pasov
Řezno
Odra
Nisa
Labe
Mulde
Labe

Příloha č. 4


DŮLEŽITÉ LOKALITY ČESKÝCH NEKATOLÍKŮ VE VÝCHODNÍCH ČECHÁCH*
lokality
hranice Habsburské monarchie
sídlo diecéze
pražská diecéze
hradecká/litoměřická diecéze (poč. 18. stol.)
vodní toky
krajské město
Seznam lokalit
1. Bolehošť
2. Bořice
3. Broumov
4. Bukovina
5. Bydžov
6. Čelné
7. Černná
8. Černilov
9. Černožice
10. České Meziříčí
11. Čistěves
12. Deštné
13. Dobruška
14. Dvůr Králové
15. Dymokury
16. Frýdlant
17. Heřmanův Městec
18. Horky
19. Horní Brusnice
20. Hořátev
21. Hořice
22. Hořiněves
23. Chlumec nad Cidlinou
24. Choteboř
25. Chrast u Chrudimě
26. Jaroměř
27. Jasenná
28. Jenikovice
29. Jičín
30. Jilemnice
31. Jílovice
32. Kněžice
33. Křižlice
34. Kutná Hora
35. Lanškroun
36. Lanžov
37. Ledce
38. Levín
39. Libřice
40. Libštát
41. Litomyšl
42. Lužec nad Cidlinou
43. Mělník
44. Městec Králové
45. Náchod
46. Nebužely
47. Neznašov
48. Nové Město nad Metují
49. Nový Bydžov
50. Nymburk
51. Opočno
52. Osík
53. Pardubice
54. Počátky
55. Poděbrady
56. Pokříkov
57. Polička
58. Poniklá
59. Pustá Kamenice
60. Rychnov
61. Rychnovek
62. Skuteč
63. Slatina
64. Slavětín nad Metují
65. Smidary
66. Smiřice
67. Studenec
68. Šestajovice
69. Štěpanice (Horní, Dolní)
70. Trutnov
71. Třebechovice pod Orebem
72. Tuklaty
73. Valteřice
74. Velký Újezd
75. Vítkovice
76. Vrchlabí
77. Výrava
78. Výsoké Mýto
79. Zálesní Lhota
80. Žehuň
81. Žitěnice
* Na mapě jsou zaneseny i některé další významné lokality, citované v práci.
Kladsko
Slezsko
Lužice
Sasko
Orlice
Cidlina
Labe
Jizera
Ohře
Sázava
Berounka
Morava
Hradec Králové
Chrudim
Čáslav
Kouřim
Mladá Boleslav
Litoměřice
Praha
Rakovník
Beroun
Žatec

Příloha č. 5

Kázání Alexandra Roussela u příležitosti mimořádného půstu, z 30. července 1728

ADH, fond C - 198 rukopis, f °274-275

Mes frères,

Si jamais, nous avons eu besoin de nous humilier extraordinairement d[udit] D[ieu] pour lui demander la délivrance de son Église, c'est sans doute aujourd'hui que toutes les puissance de l'Europe assemblées de concert travaillent pour donner une paix stable et pour assurer la tranquillité publique.

Les cruelles persécutions que nous avons souffertes depuis la démolition de nos temples, celles dont nos cruels ennemis menacent sans cesse et l'espérance que nous avons que Dieu mettra quelque fin à des maux si longs et si violents, sont de trop puissants motifs pour ne pas nous porter au lèvre le jeune que l'Église nous indique le second dimanche du mois d´août. C'est pour vous exhorter à le faire comme il faut que je vous fasse part de quelques réflexions que les circonstances du temps, et le désir de votre salut m´ont fait naître. D[ieu] veuille quelles soient pour sa gloire et P[rophète]r votre Purification.

Deux exemples tirés de l'histoire s[ainte] et qui sont en parfait rapport à votre état, vous convaincront que l'Église a constamment pratiqué le jeûne dans la persécution, celui du prophète Daniel et celui d'Ester.

Le p^{r}[ophète Daniel] prévoyant que le temps marqué pour la fin de la captiv[it]é de Babylone approchait et sachant d'ailleurs que D[ieu] n'avait promis de délivrer son peuple qu´à condition qu'il l'invoquat[sic!] et le cherchat[!] de tout son cœur, jeûna et pria. Ester pour détourner l'ordre cruel et barbare qu'Assyrius avait donné de massacrer tous les juifs dans un même jour, n´eut recours qu'à la prière et au jeûne. Va fit-elle dire à Mardochée: „Assemble tous les juifs qui sont à Susan [Shushan-Élam] jeûnez pour moi, ne mangez ni buvez de trois jours, tant la nuit que le jour; moi et mes Demoiselles jeûnerons, j'irai ensuite vers le Roi, et s'ils faut que je périsse, je périsse."

Mes frères, l'état où vous vous trouvez, n´est guerre différent de celui où se trouvait le peuple juif après le cruel Édit. Il est vrai qu'on ne veut pas vous ôter la vie, mais on veut tuer votre âme, on travaille à vous arracher votre foi et à vous faire renoncer à votre s[ainte] religion mais plutôt qu'on vous massacre tous dans un même jour.

Déjà les fiers Hamans ont fait entendre au Roi que nous n'étions qu'un petit reste de mutins et d´opiniâtres ou quelques vieillards entêtés, ils ne cessent point d'irriter les puissances contre nous en nous noircissant tandis que les Mardochées couverts de haillons se tiennent loin de la cour et n'osent pas même faire entendre leurs plaintes et leurs gémissements.

Le moyen de détourner l'orage qui nous menace, et de nous attirer la faveur du roi des rois, c'est de jeûner et de prier. Si Dieu est pour nous qui sera contre nous [!] Peut-être hélas! Que savons nous.

Le temps de notre délivrance approche. „Moi Daniel, ayant connu par les Écritures que le temps de la délivrence approchait, je me tournai vers Jérusalem et je fis requête à Dieu avec le sac et la cendre.“ Nous vous assurons mes Frères que si vous vous convertissez véritablement à Dieu si vous cherchez sincèrement sa foi, et le moyen de lui plaire, „Jacob verra des captifs mis en libertés et Jérusalem deviendra la joie et la gloire des nations.“

Mais afin que votre jeûne soit agréable à Dieu il faut faire comparaître votre âme toute nue dans le même état qu'elle comparaîtra durant le tribunal de Dieu. [Alors] écoutez ce qu'elle dépose contre vous, et prononcez contre elle un arrêt avec la même sévérité que Dieu le doit faire un jour contre les méchants. Il faut se représenter sa vie passée et ne pas croire, que Dieu ait pardonné notre péché; parce qu'il y a long temps qu'on l'a commis. C'est une faute dans laquelle on tombe souvent. Souviens-toi de tes péchés si tu veux que Dieu les oublie dit S[aint] Chrysostome. Il faut donc se tracer un portrait de sa vie passée, appeler dans sa mémoire les principaux péchés, et surtout examiner par quel degré de repentance on les a réparés.

On doit entrer dans le détail. David après avoir confessé ses péchés grossiers prie Dieu de lui pardonner ses fautes cachées. Si vous avez commis de grands péchés, la repentance doit être vraie et longue; sans cela vos bonnes œuvres sont inutiles. Vous visitez les malades disait un ancien, vous remettez dans l'union ceux qui sont separés vous jeûnez avec l'Église, vous veillez souvent pendant la nuit, vous donnez l'aumône, vous pardonnez à vos ennemis, cela ne suffit pas pour les grands péchés, il faut y ajouter les larmes et les gémissements et de continuels jeûnes, il faut démeurer long temps dans la tristesse et dans les pleurs.

On doit se tenir sur ses gardes de peur de tomber dans les péchés. Veillez et priez que vous ne tombiez point en tentation. Il faut enfin faire de continuels progrès dans la piété. L'homme de bien ne dit jamais „c'est assez“ quand il s'agit de la grâce de son Dieu. Il la souhaite avec la même ardeur que le cerf altère, brame après les eaux.

Je n´entre pas dans le détail des péchés mais je ne saurais me dispenser de parler d'un qui et très commun chez vous. Je veux dire le manque de charité. Ce manque de charité que doit reveler les défauts de son prochain, d'avertir le public de ses fautes cachées ou de s´en entretenir avec plaisir quand elles sont connues. Ce défaut est des plus criminels et qui nous exclut absolument de la grâce de Dieu et de son sacrement. La table sacrée n'est point mise pour ces serpens dont la langue est toujours armée d'un poison qui tue et il ne peut entrer n'y fuire avec un coeur qui n'est qu'un avec le diable dont l'unique emploi et de calomnier ses frères. Ce défaut est sensible et il faut s'examiner avec détranges préjuges pour ne la [grâce] sentir pas quand on y est sujet.

On manque de charité quand on veut se vanger soi même. Comment peut-on demander à Dieu la paix quand on la refuse à son ennemi. On manque de charité lorsqu'on porte des jugements témeraires. Ne jugez point, et vous ne serez point jugés. Quand on aime une personne l'on interprète favorablement tout ce qu'elle fait. Et n'est-ce pas une preuve que vous laissez votre prochain lorsque vous êtes si promt à juger en mal de sa personne ou de ses actions. Qui vous a établi juge et pourquoi voulez-vous juger avant le temps!

Le moyen de ne point tomber dans un vice qui est si détestable est de réparer s'il est possible le tort qu'on a fait à son prochain et de vous faire à l'avenir une loi de parler bien de tout le monde, de ne pas souffrir qu'on en parle mal en vôtre présence, et d'interpréter favorablement tous les actions. Le jugement téméraire fait très peu de mots à celui qui est jugé mais il en fait toujours beaucoup à celui qui juge. C'est S[aint] Augustin qui le dit.

Je n'en dis pas d'avantage de peur de passer les bornes que je me suis préscrites mais je vous prie très instamment de ne pas vous faire illusion sur cela. Examinez si vous consacrez toutes vos affections à Dieu, et si vous n'avez point d'autre but dans vos actions que la gloire de cet être infini.

Je finis m[es] f[rères] après avoir fait une réflexion sur le retour des juifs à Jérusalem. Ce peuple après une captivité de 70 ans s'occupait à rebâtir le temple lorsque Nehemie qui était à la cour du prince eut un si violent désir de revoir la patrie que son visage fut abattu. Le Roi dont il était l´échanson ayant appris la cause de sa tristesse lui permit de visiter ses frères et sa patrie, mais au lieu de la joie qu'il avait esperé, il [Nehemie] ne trouva que de sujet de douleur et de larmes. Il fut moins touché de voir le temple fort avancé que des désordres qu'il vit en divers lieux, le peuple s'était alié avec des idolâtres, il neglia l'observation du sabat et il était tombé dans plusieurs défauts qu'il fallut corriger. Esdras expliqua la loi qu'on

avait presque oubliée et le peuple se cofessant coupable et publia le jeûne.

M[es] f[rères] les quêtes ont sonné du concert et en Sion. On a publié l'assamblée solennelle, que le peuple, que les anciens et les enfants qui succent les mamelles s'assemblent sanctiffiez le jeûne. Ecoutez avec attention la parole de Dieu qu'on vous explique, confessez vos péchés épargnez à vos Edras et aux Nehemies la douleur que leur causeraient les vices qui règnent parmi vous. Revenez par une conversion sincère ; les repproches qu'ils seraient en droit de vous faire et tandis qu'ils pleurent entre le prêtre et l'autel et demandèrent à Dieu de pardonner à son peuple et de n'exposez point son heritage à oprobre, vous enfants de Sion égayez-vous et vous rejouissez en l'éternel votre Dieu. Car il vous donnera la pluie selon justice.

Fait le 30e juillet 1724

Duga, Simon Mantaver, Maricher?, Houet? [Pravděpodobně podpisy členů příslušného colloque, jenž schválili Rousselovo kázání]

Příloha č. 6

Liturgické náčiní a mobiliář tajné církve v désert



Mešní rozkládací kalich ze Salles-Mongiscard. 2. polovina 18. století



Rozkládací čtyřdílná malovaná kazatelna z chrámu v Saint-Véran z 18. století



Maketa klobuku reformovaného pastora z oblasti Poitou

http://www.museeprotestant.org/Pages/Notices.php?scatid=143&noticeid=663&lev=1&Lget=FR (Stav náhledu z 2.2.2013). Musée virtuel du protestantism français. (internetové stránky vytvořené z iniciativy **Fondation Pasteur Eugène Bersier** za odborné spolupráce **Société de l'Histoire du Protestantisme Français**.

Příloha č. 7

Spis vzešlý z dokumentů a listin nalezených v roce 1728 u predikanta Roussela

Mémoire tiré des papiers que furent trouvés en 1728 sur Roussel Prédicant
(přesněji nedatováno, podepsáno Sieur Rousset, subdélégué)

ADH, C 198, f°s 120-125

On a reconnu dans tous les temps que rien ne contribuait plus d'entretenir les fréquentes assemblées des N[ouveaux] C[onvertis] en Languedoc que les courses perpétuelles et les conseils pernicieux d'un certain nombre de proposants ou prédicants qui abusent de la crédulité des peuples, trouvent à satisfaire dans ces assemblées leurs intérêts plus que leur faux zèle. C'est par cette raison qu'il a toujours paru essentiel pour le bien de la Religion [catholique] d'employer les moyens les plus efficaces pour découvrir et arrêter ces principaux auteurs d'un désordre qui cesserait par leur destruction. Mais on avait remarqué jusqu'à présent que la plupart de ceux qui ont pu être arrêtés étaient des gens de la lie du peuple sans lettres, ni études, sans mission conduits par leur seul aveuglement et capables tout au plus d'amuser une populace ignorante par un certain nombre de passages de l'Écriture Sainte appris par cœur, très mal entendus de leur part et encore plus mal appliqués.

Le mal paraît aujourd'hui plus dangereux et les découvertes qu'on vient de faire par les papiers trouvés sur un nommé Alexandre Roussel, prédicant arrêté le 11 octobre dernier et exécuté à mort par jugement du 29 novembre suivant, prouvant un projet médité et un concert bien suivi de la part des Religionnaires pour le rétablissement et l'entretien des exercices de leur religion dans le Royaume.

On a trouvé dans les tablettes sur lesquelles ce prédicant écrivait la suite de sa vie et toutes ses démarches qu'il entra dans le désert au mois de janvier 1726 pour s'y préparer à prêcher la paroles de Dieu à ses frères. Que le 26 avril suivant, il fut proposé au synode de Languedoc, tenu ce jour-là, sans marquer l'endroit, pour se charger du quartier qu'il accepta, dit-il, après avoir déclaré ses sentiments à l'assemblée [des pasteurs].

Qu'environ quatre mois après, le 2 septembre, il fut examiné en plein synode des [ses] mœurs par un ministre qui y présidait et qu'après cet examen, il fut reçu à la charge de proposant pour prêcher la parole de Dieu aux Églises de France et toute l'assemblée l'ayant félicité et poussé au ciel des vœux très ardents en sa faveur. Ces sont les propres termes dont il se sert.

Il a avoué dans les divers interrog[atoires] qui lui étaient faits pendant le cours de la procédure qu'il a prêché plusieurs fois et en divers lieux et cet aveu libre et

volontaire a été soutenu non seulement par plusieurs sermons qu'on a trouvé sur lui qu'il a reconnu avoir prêché mais encore par plusieurs autres preuves.
La principale [preuve] est un journal écrit de la main de ce prédicant, il fait d'abord mention du quartier qui lui fut assigné le 26 avril 1726, jour auquel il fut proposé au synode. Il fait mention de plusieurs sermons qu'il a prêché dans ce quartier jusqu'au 2 septembre suivant qu'il fut reçu proposant dans un autre synode en juillet. Il fait mention de divers autres quartiers où il a été employé pour y faire ses fonctions après sa réception.
Et comme ce prédicant devait sans doute rendre compte dans quelque synode du fruit des progrès de sa mission, il faisait dans ce journal trois observations. La première [observation] contenait le lieu où il avait prêché, la seconde la manière sur laquelle il avait prêché et la troisième contenait le nombre des présents qui avaient assisté à ses sermons.
Le nombre des lieux où ce prédicant prêchait est très considérable, comprend au moins cens cinquante paroisses du diocèse de Nîmes et Alais qu'il a parcouru en divers temps et on remarque que c'est principalement dans la nuit qu'il prêché dans les assemblées qu'il convoquait comme il pouvait. Inutile de rapporter la matière de ses sermons ou le passage de l'Écriture d'où il les tirait; on n'en fera par ci mention.
Le nombre des religionnaires qui étaient aux assemblées et aux sermons de ce prédicant a été aussi très considérable. Les moindres assemblées sont composées de 3 à 400 personnes. Il y en a beaucoup de 7. 8. 9. [cens]. 1200. Il y en a même qui ont été de 2500 à 3000 personnes.
Ce prédicant fait mention de l'ordre qu'on observe pour la convocation des assemblée, et il paraît que certains religionnaires qu'il appelle anciens ont le soin d'avertir le peuple et de leur indiquer le lieu, le jour et l'heure de l'assemblée pour s'y rendre. Qu'on tient de temps en temps des assemblées particulières qu'il appelle des synodes ou colloques où on délibère sur les affaires des églises protestantes. C'est ce qui résulte d'une manière plus précise de trois mémoires qui se sont trouvés parmi ses papiers.
Il résulte du premier de ce mémoire qu'il fut tenu un synode au mois de novembre 1719 sans dire où et que par l'article 6, il est expressément ordonné que si la maison de quelque fidèle vient à être rasée ou à recevoir quelque dommages pour avoir reçu quelque pasteur ou un proposant, ce fidèle sera indemnisé par l'église de la perte qu'il pourra avoir reçu à ce sujet.
Second mémoire contient une représentation faite à une assemblée par les députés de Saint-Hippolyte qui lui déposent qu'il fut délibéré au dernier synode du pays bas [Bas Languedoc] de les assister au remboursement des frais qui leur avaient été fait au sujet de l'assemblée du 16 au 17 mai 1727. Que ce synode fut en cela conforme à celui qui avait été tenu sur la montagne où il fut dit que le rolle des frais serait

réglé avec le secrétaire. Ce qui n'a pas été fait et ce qui oblige les députés de porter le rolle des frais au colloque imposé de huit anciens et du prédicateur lequel l'après l'avoir examiné, l'article par l'article, l'a approuvé.

Le troisième de ce mémoire est un exposé de certaines églises qu'il nomme au nombre de sept qui s'assemblèrent en colloque le 12 du mois d'août dernier sur la montagne de l'Espérou et qui se plaignirent à la vénérable assemblée synodale de la conduite de l'église du Vigan, qui quoique avertie plusieurs fois par M. Roussel, d'envoier [!] leurs anciens pour assister aux colloques que les pasteurs et prédicants devaient tenir avec fusée de sylindre [!] ce qui tend à renverser des règles établies pour entretenir l'union des églises et prendre les précautions nécessaires pour la défendre contre les ennemis de la Ville.

A ces trois mémoires, on joindra le contenu de trois pièces qui ont été trouvées parmi les papiers de ce prédicant et qui prennent sensiblement le projet qu'on a formé de soutenir l'exercice de la religion protestante dans le Royaume.

Le premier qui est une feuille écrite du côté sans signature, est un projet où on expose que pour détromper ceux qui croient que ce qui reste en France des religionnaires ne consiste qu'en quelques villageois ou quelques esprit obstinés, il est important pour détruire ce préjugé et sur le point de congrès à Soissons que l'on fut informé par une liste exacte du nombre des protestants qui sont dans le Royaume. Et l'autre côté de la feuille est un modèle en trois colonnes pour remplir le nombre des protestants, soit hommes ou femmes et leur âge.

Le second est un état qui contient un dénombrement des familles de la RPR, de quarante-six communautés qui se sont y nommées dont le total, selon la supputation se porte à 4 731 familles.

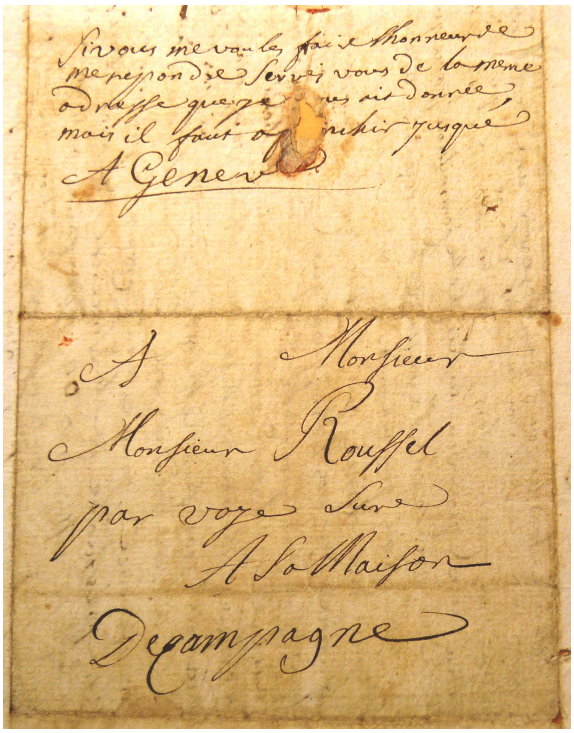
Enfin un troisième est un état qui contient le nombre de troupes qui sont en France tant infanterie que cavalerie des dragons avec le nombre des colonels. De toutes les pièces qu'on vient de rapporter dans le précis, les plus exact est dans les propres termes dont elles sont conçues.

Il en résulte clairement et d'une manière sensible qu'il y a dans ce royaume un corps des protestants uniquement occupés a soutenir leur religion. Que ce corps est d'autant plus a craindre si on n'y met d'ordre promptement, que ce ne sont point des gens de la lie du peuple qui donnent dans ces termes comme il est cause de s'en convaincre par leurs délibérations et par leur ordres synodales dont on en a rapporté en substance les propres termes.

C'est en vain qu'on a cru écarter les ministres et les prédicants qui viennent en France, en ordonnant que la maison de ceux qui leur donnaient retraite seraient rasée. Ce qu'on a regardé comme une peine de plus sévère contre les propriétaires de ces maisons, devient pour eux un avantage réel est un profit considérable par indemnité leur reconnus et qui se porte aud[essus] de la valeur de la maison rasée.

Il est de même des particuliers à qui on fait des frais au sujet des assemblées auxquelles ils avaient assisté, il ne leur en coûte rien par indemnité et les remboursements que ces corps des protestants leur procurent.
On ne parle pas en particulier du commerce qu ce prédicant [Roussel] avait dans le pays et hors du Royaume. Il résulte des lettres qu'on lui écrivait qu'il y en a dans le pays cinq ou six prédicants comme lui qui servent les quartiers qu'on leur indique. Qu'il y a aussi un ministre qui roule [circule?] tous les quartiers, qu'il y fait des visites pour connaître des progrès des missions, qui donne la Cène dans certains assemblées, ce que les prédicants ou proposant ne peuvent pas faire.
Il est au reste très difficile et pour ainsi dire presque impossible de l'arrêter en sorte de gens, il y a parmi eux un secret absolu que le serment et la religion rendent inviolable. Aussi, il est inutile de croire que l'on puisse les arrêter par le moyen de quelques faux frères, il y a que le hasard qui puisse donner lieu a leur capture.

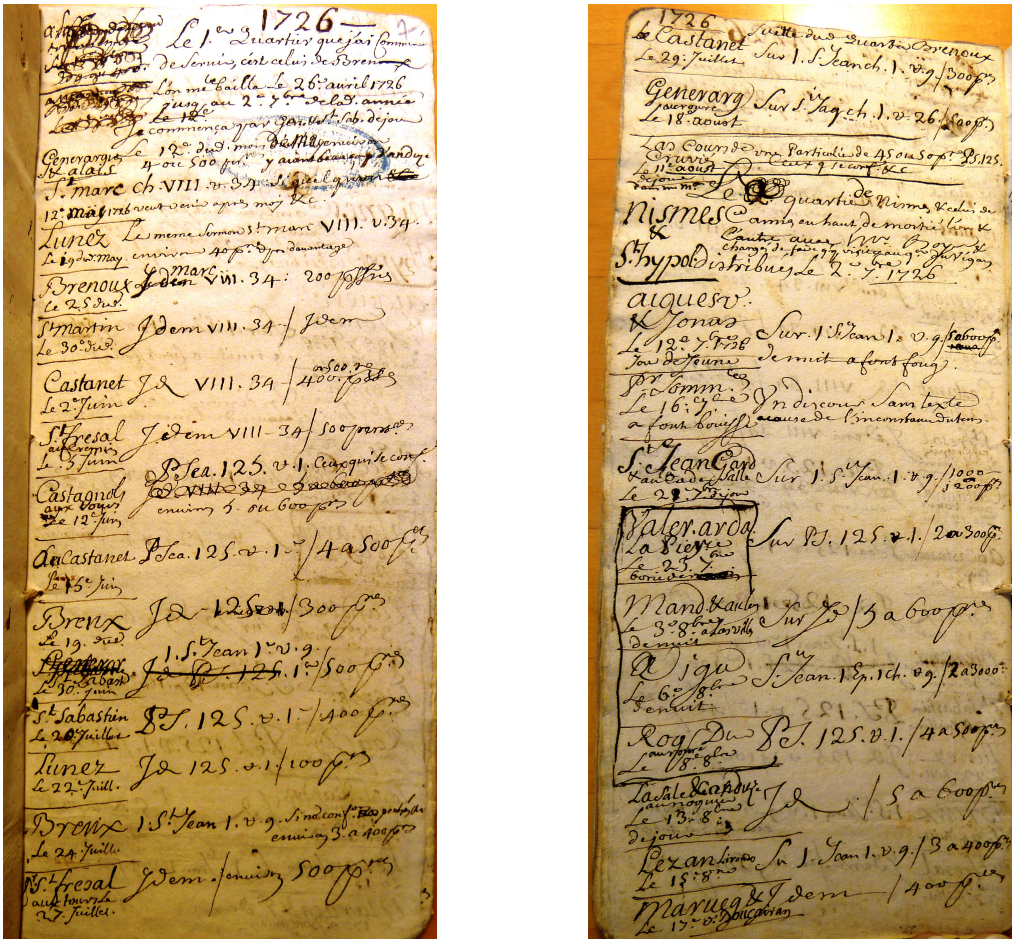
Sieur Rousset, subdélégué [de l'intendant] à Vigan



Ukázka zadní strany dopisu z 8.6. 1728 adresovaného od Francois Roux z Lausanne (do semináře vstoupil v dubnu 1728 jako proposant) pro Alexandra Roussela s uvedením nekonkrétní adresy. „A Monsieur Roussel par voye sure A sa Maison de campagne“ a s uvedením prosby o používání zpáteční ženevské adresy: „Si vous me voulez faire l'honneur de me repondre, servez vous de la meme adresse que je vous aie donnée, mais il faut appretir [appreter?] jusque A Geneve“ ADH, C 198, f°264v.



Ukázka dopisu pro Alexandra Roussela s uvedením falešné adresy. „A Monsieur Roussel mar[chan]d a Londres“ ADH, C 198, f°257.

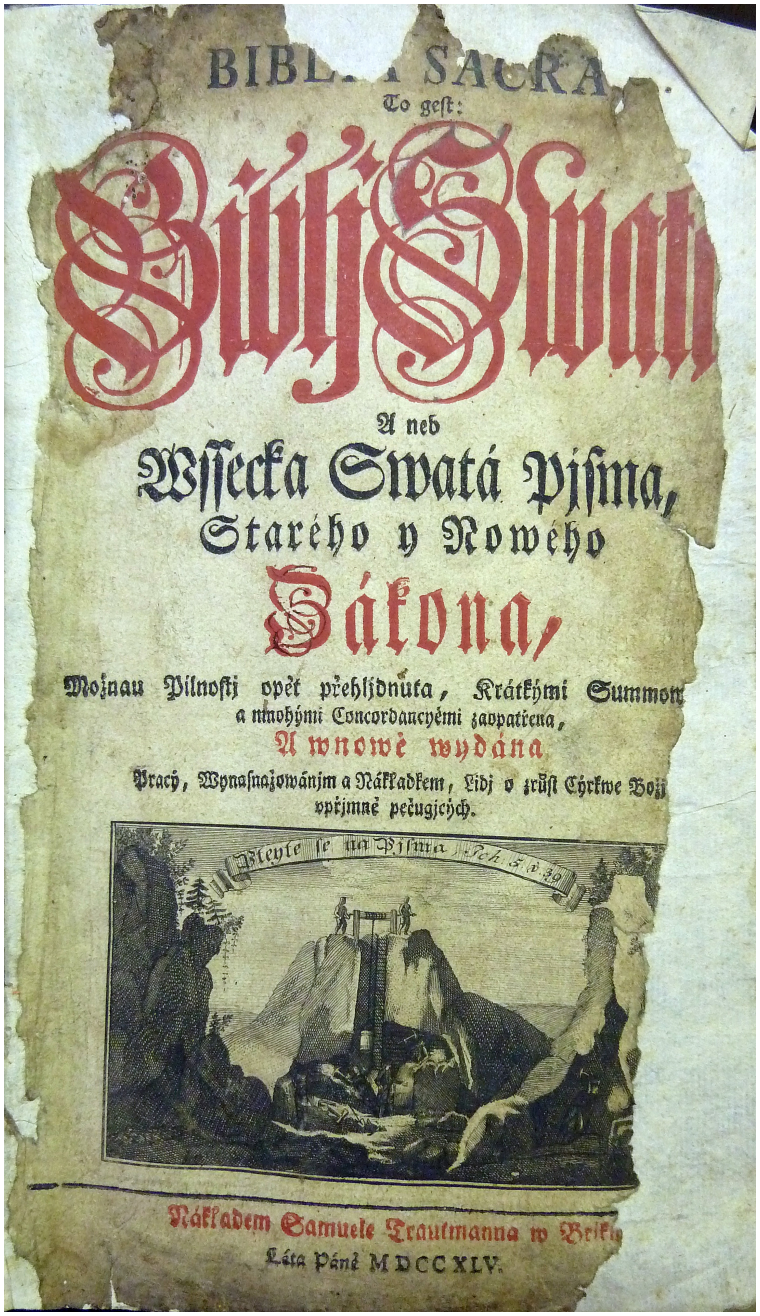


První dvě strany seznamu kázání, den po dni, které kazatel Roussel vykonal v létě 1726 v dolnolanguedockých obcích s udáním názvu kázání a počtem přítomných věřících. ADH, C 198, f°7.

Příloha č. 8

Titulní strany české exulantské evangelické a česky psané katolické Bible

Druhé kompletní vydání hallské Bible



Biblia sacra, To gest Biblj Swatá aneb Wssecka Swatá Písma Starého a Nového Zákona se wssi pilnosti opet prehlednuta, na mnohých mistech podle starých vydání bratrských onaprawena a nowe vydána, Daniel Krman a Mathias Bél, Halle 1745, in 8°.

Bible svatováclavská



Biblj Česká, to gest Swaté Pjsmo podle Starožitného a Obecného Latinského od Wsseobecné Cýrkwe Swaté Ržjmské potwrzeného a vžjwaného Přeloženj, S nowým milostwiwým powolením Nendůstogněgssýho a Wysoce osvícenýho knjžete Pána Pána Antonjna Petra z Božj Milosti Arcy=Biskupa Prazskýho, swobodnýho Pána z Přichowic, Staré město pražské, nákladem dědictví sv. Václava, 1780, in 4°.

Rozdíl mezi oběma Biblemi je značný. Na první pohled upoutá rozměr a honosné provedení katolické Bible. Titulní list téměř třiapůlkrát větší svatováclavské Bible opatřené předmluvou arcibiskupa Příchovského je vyzdoben barokně stylizovanou rytinou, jíž dominuje zobrazení sv. Trojice. Bible obsahuje dále velké množství rytin, vysoké umělecké kvality, které ilustrují její jednotlivé oddíly a jež z tohoto výtisku činí skutečný barokní skvost. Kromě předmluvy na Starý zákon, obsahoval tento výtisk ponaučení „O pravých Zákonních knihách svatého Písma“ dle dekretů Tridentského koncilu, dále „Rejstřík obzvláštních artikulů mravních v Písmě svatém obsažených“ či „Krátký výtah učení víry křesťanské katolické pro ulehčení čtenáře“. Druhé vydání hallské Bible přejalo grafickou podobou prvního vydání z roku 1722 zobrazující havíře v dole s nadpisem z Janova evangelia „*Ptejte se na Pjsma*“ (J 5, 39). Nová vydání Písma tištěná v Halle (1722, 1745, 1766) se explicitně odkazovala na Bibli Kralickou, čímž byla čtenáři postupně chápána jako reprezentace kontinuity české reformace, avšak byla upravena v duchu soudobého luterství, respektive pietismu. Bibli z roku 1745 k vydání připravil slovenský polyhistor, evangelický kazatel Matěj Bél z Očovej. Relativně strohý ráz titulního listu zcela korespondoval s duchem saského pietistického prostředí a menší formát knihy odpovídal potřebě snazší manipulace v domácím prostředí ať již mezi exulanti či nekatolíky v Čechách.

Příloha č. 9

Seznam titulů knih objevených 13. července 1734 v jedné ze dvanácti beden v tajném skladu v Beaucaire, jež obsahovaly pašovanou literaturu tiskaře André Degoina, lyonského tiskaře a knihkupce.

ADH, C 304 Etat des livres fermés dans une caisse envoyé a Mr de Bernage [...] par le subdélegé de Beaucaire le 14 mai 1735.

Celkový počet výtisků v bedně byl 200. Seznam uvádí názvy děl s údajem o počtu exemplářů. V soupisu byl zachován původní pravopisný úzus. Některé zinventarizované tituly byly neúplné, pro snadnější orientaci byl celý název doplněn v hranaté závorce. Některé tituly se nepodařilo přesně identifikovat. Jejich zařazení může být proto diskutabilní.

Nábožensky poučná literatura (41 výtisků):

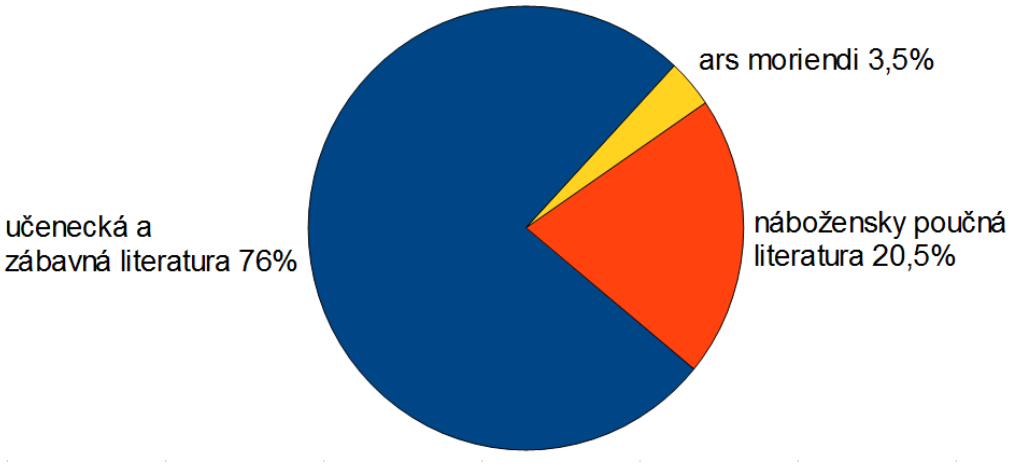
Sermons de Mr. Jacques Saurin-3, *Sermons de Mr. Jacquelot*-6, *Nouveau Testament de Notre Seigneur Jesus Christ (Ženeva)*-3, *Consolation de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort par Ch[arles] Drelincourt*-3, *Larmes de Sion ou prieres sur l'état presént de l'Eglise affligée*-3, *Psaumes de David (Ženeva)*-3, *Prieres pour tous les jours de la semaine par Pictet*-3, *Mort du Juste*-3, *Sermons de Drelincourt*-3, *Catéchisme d'instruction familiere de Drelincourt*-3, *Silence du fidele affligé par Michel Movetin, Celeste pantheon[?[1]]*-2, *Cantiques de Marseille*-1, *Introduction a l'Etude de la Sainte ceinture*-3, *L'histoire de Métronie*-2.

ars moriendi (7 výtisků):

Introduction a la vie parfaite et interieure-1, *Consolation de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort par Charles Drelincourt, ministre*-3, *La mort des justes, [ou la manière de bien mourir] par Jean La Placette*-3

Celkem 48

[1] Pravděpodobně se jedná o francouzský překlad knihy *Lucis Evangelicae, sub velum sacrorum emblematum Reconditae. Hoc est Cealeste Pantheon [...]*, Kolín 1659.



Učenecká a zábavná literatura:

historie a církevní dějiny (38 výtisků): 25%

Histoire de l'Allemagne-1, *Histoire de Dauphiné*-2, *Eloge de la Vie de Lyon*-1, *L'histoire des juifs*-15, *Réflexions sur l'Histoire des juifs*-2, *Entretien de l'entreprise du prince d'Orange sur l'Angleterre*-1, *Voyage de Troye*-3, *Campagne du Roy de Suede*-1, *[Histoire d']Hypolite, comte de Duglas*-1, *Histoire du vieux et du Nouveau Testament*-1, *Abrégé chronologique du vieux testament en vers*-3, *Histoire de la Bible*-1, *Mémoires chronologiques [?]*-4, *Bibliotheque des pretres [de l'Oratoire?]*-2

historické a soudobé portréty (11 výtisků) : 7,2%

Mémoire de comte de Bremme [sic!]-2, *Vie de Commodus?*-2, *Mémoire de chevalier de Melvill*-1, *La vie du prince Eugene de Savoye*-1, *La vie de Sixte V*-1, *La vie de Mgr. Fénélon, archeveque de Cambray*-1, *La vie de Bayle*-3

cestopisné spisy (14 výtisků): 9,2%

Mémoire de Mr Amelot de la Houssay-2, *Delices de l'Espagne et du Portugal*-5, *Conquetes de l'Espagne*-2, *Voyage universel*-1, *Histoire de Tamerlan*-4

právo a státověda (11 výtisků): 7,2%

Discours de Nicolas Machiavel-1, *Jurisdiction ecclésiastique* par Ducasse-2, *Le Politique Ferdinand [le Catholique]* par Balthasar Gracian-3, *Réfléxions sur ce qui peut plaire ou deplaire dans le commerce du monde*-3, *Annales de la Cour et [de parlement?] de Paris*-2

lékařství (2 výtisky): 1,3%

Remedes [charitables] de Mme de Fouquet-2

moralistické (15 výtisků): 10%

L'indecende aux hommes d'accoucher les femmes-1, *Critique sur les lotteries* [de Mr Leti, Amsterdam]-2, *Entretien d'un homme de cour avec une solitaire*-1, *Discour sur la gloire et la louange*-1, *[neupřesněný titul] od Balthasara Graciena*-3, *Pensées* de Pascal-2, *Pensée ingénieuse par le pere Bonheur*-3, *Don Sébastien*-1, *Mentor moderne [ou discours sur les moeurs du siecle]*-1

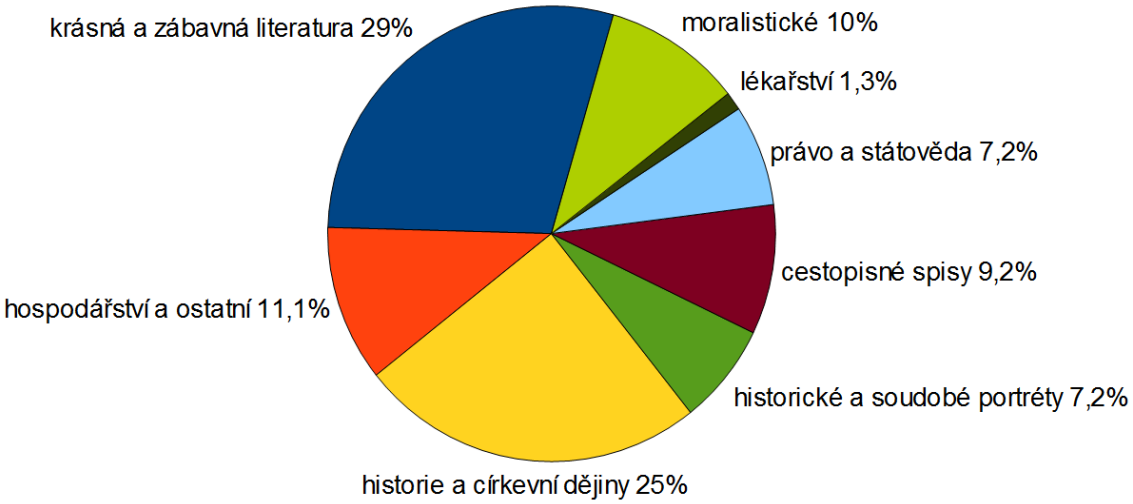
krásná a zábavná literatura (44 výtisků): 29%

Aventures de Robinson-3, *L'Enéide en vers francais par Ségrais*-1, *Illustres Francoises*-6, *Henriade* de Voltaire-3, *Lettres de Mme Sévigné*-2, *Illustre mousquataire*-3, *Lettres persanes* de Montesquieue-1, *Belles Grecques*-1, *Oeuvres de Goudoulin*-3, *Oeuvre de Regnard[?]*-2, *Dames galantes* de Moliere-3, *Esope a la Cour*-3, *Imitation de jeunes* par Corneille-2, *Aventures [*** ou les effets] de la Simpathie [par Pierre de Mariveaux]*-2, *Philosophe amoureux [de Grébillon]*-1, *nejmenovaný titul od Grébillon*-1, *Recueil d'Epigrammes*-2, *Nouvelles de S[sic]ervantes*-1, *Cases secretes [?]*-3 , *Pieces nouvelles du [Sieur Jean-Baptiste!] Rousseau*-1

hospodářství a ostatní (17 výtisků) : 11,1%

Nouveau cousinier francois-1, *La science du monde*-1, *L'homme universel*-1, *Logique ou l'art de penser*-3, *L'Esprit de garcon*-1, *Secrets des arts et métiers*-2 , *Tarifs de bois*-3, *Nouvelles remarques de Bordelay* [!]-1, *l'Eucide par Monsieur de Segrand* [?]-1, *Les comptes faits [ou le tarif general de touttes les monnoyes]*-3

Celkem : 152


krásná a zábavná literatura 29%
moralistické 10%
lékařství 1,3%
právo a státověda 7,2%
cestopisné spisy 9,2%
historické a soudobé portréty 7,2%
historie a církevní dějiny 25%
hospodářství a ostatní 11,1%

Příloha č. 10

Pietistický spis Martina Mollera o řádné přípravě křeštana v posledních momentech života

Martin MOLLER, *Manuale De Praeparatione ad mortem. Spasytedlne Přemysslowání Kterákby člowěk Žiwot křestiansky wésti a blahoslaweně vmřjti mohl*, Halle 1727.

Register a pořádek této knížky:

Kapitola první

1. Co člověk křesťanský ze slova Božího má se učiti, totiž křesťanský život vésti a blahoslaveně umříti.
2. Co jest život křesťanský.
3. Co to znamená blahoslaveně umříti.
4. Že mi lidé všichni umříti musíme.
5. Že Bůh před námi ukryl netoliku hodinu smrti, ale také na jakém místě, v jakém stavě, skrze jakou nemoc Bůh nás povolati chce.

Kapitola druhá

1. Protože nikdy před smrtí bezpečni nejsme, má tedy jeden každý časně kumštu blahoslavenýho umříti učiti se.
2. Kterak skrze pravé pokání k blahoslavenému umřití hotovi se máme.
3. Co by pravé křesťanské pokání bylo.
4. První částka pravého pokání vysvětlená.
5. Druhá částka pravého pokání vysvětlená.
6. Třetí částka pravého pokání vysvětlená.
7. Že všecken život náš pokání ustavičné má býti.

Kapitola třetí
že šest částek jest, kteréž k životu křesťanskému vlastně přináleží

1. Stále slova božího se držeti, učiti se správně tomu slovu rozumněti správně ho rozdělovati, a správně užívati.
2. Křtem svatým každodenně se těšiti.
3. Často k svátosti večeře Páně přistupovati.
4. K snášení kříže a utrpení hotoviti se.
5. V povolání svém zůstavati.
6. Snažně Boha každého dne vzývati.

Kapitola čtvrtá
Kterak se člověk má v nemoci zadržeti

1. Má uznati příčiny nemoci své, jenž jsou hříchové.
2. Dopuštění hříchu hledati.
3. Pána Boha za vysvobození vzývati.
4. Lékařství pořádné nezamítati.
5. Trpělivost míti, jestli se nemoc prodlužuje.
6. Těšiti se, že vprostřed nemoci, milé však dítě Boží jest.
7. Satanovo víře odpírati. [se brániti]
8. Oddaně se poddati, když hodina přichází.
9. Bohu děkovati, jestli by jej opět pozdvihl.

Kapitola pátá

1. Čím se potřebí těšiti, když srdce lidské se smrti děsí.
2. Že mnozí lidé srdečně žádají sobě smrti.
3. Může-li člověk s dobrým svědomím žádati sobě prodloužení života.
4. Co pohnuti má člověka, aby se smrti povolně poddal.
5. Kterak srdce ostřejhati máme proti běhu světa tohoto pěkného.
6. Čím se potřebí těšiti, když člověk zlato a peníze, čest a radost zanechati musí.
7. Čím se těšiti má, kdyby někdo svých v chudobě a nepořádku zachovati měl.
8. Živoj jest drahý a vzácný, čím se tu těšiti potřebí.

Kapitola šestá

1. Čím by srdce věřící hrůzu smrti upokojiti a vesele i radostně podati se mělo.
2. Kterak se má srdce věřící cvičiti a těšiti, aby mohlo ve víře stále zůstávati.
3. Když poněkud radost víry se umenšuje, začasto velikou mdlobu cítí, a se obává, bude-li stálý zůstávati, ano také je-li jest vyvolený, a neb ne, čím se tu těšiti náleží.

Kapitola sedmá

1. Potěšení proti ohyzdnosti smrti.
2. Potěšení proti ohyzdnosti zemřelého těla a studenýho hrobu.
3. Potěšení proti nepříjemným jménům - smrt umříti, hrob, pohřben býti, zhníti-.
4. Potěšení proti tomu, když umírající trhají se a požírají.[2]
5. Výborné lékařství Boží proti ostnu a hořkosti smrti.

[2]Podkapitola čerpá připodobení z Ezechiela (Ez 22, 23-25): „*Dostal jsem slovo Hospodinovo: Synu člověčí, řekni té zemi: Jsi nečistá, v den mé prchlivosti nebudeš svlažena! Tví vládci se v tobě chovají jako řvoucí lvi, co trhají kořist na kusy. Požírají lidi, sápou se po majetku a bohatství a rozmnožují v té zemi vdovy*“.

Kapitola osmá

1. Některé řeči potěšidlné z Písma, kteréž při umírajících potřebovati se mají.
2. Některé pěkné modlitby, které s nemocnými říkati máme.
3. Některé písně oznámené, kteréž by se při umírajících zpívati měly.
4. Některá krátká vzdechnutí, kterýmiž by se umírající Bohu poroučel.
5. Co mají činiti přístojící, kteří zemřelému přisluhovali a s nim se modlili.

Kapitola devátá

1. Kam duše nesmrtelné přicházejí a kterak se mají po rozloučení?
2. Či-li duše blahoslavené touží také po svých tělích.
3. O vzkříšení těl z mrtvých.
4. O životu věčném a radosti.
5. O pekelném trápení bezbožných.

Píseň duchovní o dni posledním a životu věčném Iohannise Waltheri, z německého [jazyka] přeložená.

Píseň pojednává o tom, že Bůh stvoří nový svět, jež bude mít novou oblohu, slunce, měsíc i hvězdy a bude zlatem a drahým kamením umě ozdoben… poté Bůh vyšle své anděly a věřící předstoupí před všechny svaté, proroky a houfy apoštolů. Tehdy Bůh bude soudit.

„*Neboť Bůh nás hned všechny, co kdy jest zrozen, skrze hlas trouby zvučný v Ježíši svém Synu v tělích našich probudí k své slávě velebné a tak nám zjeví tudy spasení své věčné. On nám život náš zase, tělo i svou kůži navrátí vše v okrase, tak dí slovo boží. Oslaví tělo duši jasně jako slunce podle žádosti naší, dá radost do srdce.*“ (5.-6. sloka, s. 203-204)

„*Pane, pro tvou dobrotu, veď nás po své cestě, nedej nás svésti [svodům] světu, Pane Jesu Kriste! Zdržuj nás ve víře pravé, v tento čas přezlostný, ať jsme vždy pohotoví, uzřít čas radostný. Tak již nyní zavírám, píseň toho léta, kteréž hned zjeví se nám, věčného života. Aby již ten rok přišel! Bože, to žádáme, aby svět ke konci došel, amen, ať se stane. Amen.*“ (33.-34. sloka, s. 206-207)