

# **Univerzita Karlova v Praze**

## **Fakulta humanitních studií**

**Katedra obecné antropologie**

**Bc. Lucie Strolená**

### **Svatá cesta (Via sancta) z Pražské katedrály do Staré Boleslavi**

Předpoklady jejího vzniku a vývoje na příkladu vytváření vazby mezi katedrálou sv. Víta v Praze a Starou Boleslaví v rámci křesťanského symbolicky vymezovaného prostoru

**Diplomová práce**

Vedoucí diplomové práce: **PhDr. Blanka Altová**

**Praha 2009**

## Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, by tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 2009

Lucie Strolená

## Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala v první řadě paní doktorce Blance Altové za milou spolupráci, ochotu, trpělivost a především za mnoho neocenitelných rad a doporučení!

Práci bych ráda věnovala své rodině, především svým rodičům, kteří mě podporovali po celou dobu studia a děkuji také všem svým přátelům za podporu a solidaritu!

Všem moc děkuji!

„Cesta  
je chvála prostoru.  
Každý úsek cesty má smysl sám v sobě a zve nás k zastavení.

Silnice  
je vítězným znehodnocením prostoru,  
který její zásluhou není dnes než pouhou překážkou  
lidskému pohybu  
a  
ztrátou času.

Před tím, než se cesty ztratily z krajiny,  
ztratily se z lidské duše:  
člověk přestal toužit jít,  
jít po vlastních nohách  
a  
radovat se z toho.“

(**Milan Kundera**, *Nesmrtelnost*)

# Obsah

Abstrakt .....	7
Úvod .....	8
1. Křesťanský svět Západu jako symbolicky vymezovaný prostor.....	21
2. Symbolická vazba Pražské katedrály a Staré Boleslavi.....	26
2.1. Význam kultu sv. Václava a kultu zemských patronů v době Přemyslovců.....	26
2.2. Karel IV.: Sjednocení církevní a světské moci.....	35
2.3. Posílení vazby mezi katedrálou sv. Víta a Starou Boleslaví za vlády Karla IV.....	41
2.3.1. Svatováclavský kult .....	41
2.3.2. Mariánský kult .....	42
2.4. Proměna role světců a její odraz v pojetí křesťanského symbolického prostoru .....	47
2.5. Význam svatováclavského kultu za vlády posledních Lucemburků na českém trůně a v době počínající české reformace .....	49
2.6. Význam svatováclavského kultu v době husitské a poděbradské .....	53
2.7. Význam svatováclavského kultu a úloha kultu zemských patronů za vlády Jagellonců na českém trůně .....	57
2.8. Význam svatováclavského kultu a úloha kultu zemských patronů po nástupu Habsburků na český trůn .....	62
2.8.1. Politika Habsburků v Čechách ve vztahu k církvi .....	65
2.8.2. Význam kultu Panny Marie (Pietas Austriaca / Habsburgica) .....	66
2.9. Jezuité jako hlavní nositelé myšlenek tridentského koncilu .....	68
2.10. Baroko jako jednotný umělecký styl v katolickém prostoru .....	73
2.11. Význam svatých míst a cest (role poutí) v procesu rekatolizace .....	76
2.12. Působení a význam jezuitů při obnově symbolického prostoru v Čechách .....	79

3. Význam představy sjednoceného symbolického prostoru křesťanského světa v době rekatolizace	
3.1. Jezuitští misionáři ve Staré Boleslavi.....	81
3.2. Průvod do Staré Boleslavi ve „veřejných věcech země“ – Palladium země České.....	84
3.3. Zrod první legendy o Palladiu .....	86
3.4. „Bůh a jeho matka se znovu zabydlují na české půdě“ <sup>1</sup> .....	88
3.5. Habsburkové a obnova Pražské katedrály.....	91
3.6. Návrat jezuitů do Čech a obnova staroboleslavské poutní tradice.....	94
3.7. Palladium jako nový symbol obnovované Čechie a jeho vazba ke kultu zemských patronů .....	97
3.8. Nový rozměr svatováclavsko-mariánského kultu a jeho odraz v symbolickém prostoru.....	103
3.9. Vznik Svaté cesty (Via sancta) .....	108
Závěr.....	116
Epilog.....	118
Literatura.....	121
Obrazová příloha.....	128

---

<sup>1</sup> M.-E. DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*; in: *Folia Historica Bohemica* 22, Praha 2006, s. 158.

# Abstrakt

Cílem této práce je rekonstruovat a interpretovat v reálném prostoru české země prostor symbolický, a v jeho rámci sledovat předpoklady vzniku a vývoj Svaté cesty (Via sancta) z katedrály sv. Víta v Praze do Staré Boleslavi na pozadí svatováclavského kultu za pomoci dobových obrazových pramenů (architektury, plastik a obrazů), včetně dílčí urbanistické scény, tj. za pomoci pramenů hmotné a zobrazující povahy. Vývoj symbolické prostorové vazby mezi Pražskou katedrálou a Starou Boleslaví budeme sledovat v širším kontextu křesťanského světa od počátku české státnosti (10. století) až do doby, kdy byl tento proces vizuálně završen (1670–80) výstavbou kaplí Svaté cesty mezi Prahou a Starou Boleslaví.

The aim of this work is to reconstruct and interpret the real space of the symbolic space of the Czech country, and within it to monitor the conditions of a development the Holy Journey (Via Sancta) from the Prague Cathedral in to Stara Boleslav in the background of the cult of St. Wenceslas with the help of contemporary visual sources (architecture, sculptures and paintings), including sub-urban scene. The development of symbolic spatial linkages between the Prague Cathedral and Stara Boleslav we observe in the broader context of the Christian world since the beginning of the Czech statehood (10th century) until the process has been visually completed (1670-80) through a series of chapels (Via Sancta) between Prague and Stara Boleslav.

#### Klíčová slova

Pražská katedrála - Stará Boleslav - Svatá cesta - pout' - sv. Václav - Mariánský kult –  
Palladium - rekatolizace - jezuité

## Úvod



V literatuře, která se zabývá historií Svaté cesty z Prahy do Staré Boleslavi, je jasně určen konečný cíl poutě, a tím je mariánský kostel Nanebevzetí Panny Marie ve Staré Boleslavi, kde je uložen milostný obraz Madony s malým Kristem v náruči, tzv. Palladium země České. Výchozí místo poutě se však v průběhu 17. a 18. století různilo – jezuité pořádali poutě ze svého řádového kostela sv. Klimenta na Starém Městě pražském, ale také z Lorety, z kostela sv. Jakuba Většího a z Týnského chrámu. Arcibiskupství pražské zase pořádalo poutě ze Strahovského kláštera, od sochy Jana Nepomuckého na Karlově mostě a samozřejmě z katedrály sv. Víta. V 70. letech 17. století proto byla z iniciativy světské a duchovní šlechty zřízena řada kapliček, která začínala v místě dnešního Karlína (v době jejich vzniku končily v těchto místech hradby města). Kapličky vymezovaly a rytmižovaly cestu do Staré Boleslavi, jejich výzdoba podávala poutníkům ponaučení o začlenění jejich cesty do sítě svatých cest v Čechách, i s možností pouti do Mariazellu. Zároveň vnitřní výzdoba kapliček podávala poučení o svatováclavském kultu a uváděly ho do širšího mariánského – křesťanského kontextu. Z toho vyplývá, že Svatá cesta do Staré Boleslavi je ideově postavena na významu svatováclavského kultu a není to jen spojnice mezi dvěma místem mučednické smrti (a původního hrobu) a místem hrobu nového na posvátné půdě v rámci hradního areálu, po boku křesťanského prvomučedníka sv. Víta. Legendární translace Václavových ostatků a její neustálé připomínání je vyjádřením integrace české země do symbolické sítě křesťanského prostoru. Proto počátek a konec cesty mezi Prahou a Starou Boleslaví hledáme ve svatováclavských legendách, tedy v translaci Václavových ostatků a nikoli v uskutečňování poutě v 17. a 18. století. Symbolické pouto mezi oběma ohnisky bylo v průběhu dějin neustále zdůrazňováno a posilováno. Až ve 2. polovině 17. století bylo v souladu s dobovou mentalitou zhmotněno řadou kapliček Svaté cesty. Vždy když se obrátila pozornost na hrob sv. Václava ve sv. Vítu, nešlo nevzpomenout na Starou Boleslav, místo původního hrobu světce. Samotná Svatováclavská kaple na tuto skutečnost svoji výzdobou neustále upomíná. Tudy byla vedena myšlenková linka, která nutila vrátit se až k počátku svatováclavského kultu a vzniku prvních svatováclavských legend a jejich dalšímu vývoji, jež by se mohl stát vodítkem k zodpovězení daných otázek.

Z našeho úhlu pohledu by tedy vše mělo nasvědčovat tomu, že cesta spojuje hrob sv. Václava a místo uložení ochranného zemského obrazu – staroboleslavského Palladia. Tedy kult hlavního zemského patrona a kult hlavního zemského ochranného obrazu klene v prostoru země symbolickou sítí a skrze ni ji uvádí do širšího křesťanského kontextu. Shrneme-li vše výše řečené do jedné věty, půjde nám v podstatě o to rekonstruovat v reálném

prostoru země prostor symbolický a sledovat předpoklady jeho vytváření na politickém pozadí reprezentace moci českých panovníků. Jako prameny nám slouží dobová architektura, urbanistické scény, jejich zasazení do krajiny a obrazy a sochy, spjaté s kultem sv. Václava a Panny Marie. S pomocí písemných záznamů si pak tyto hmotné obrazové prameny sestavujeme do předpokládaného původního prostorového celku a snažíme se je interpretovat ve vzájemných vztazích, nikoli jen jako izolovaná umělecká díla, ale jako součást sítě symbolických vztahů a významů. Pokusit se o takovou rekonstrukci na základě obrazových pramenů pak znamená, představit si cestu, včetně jejího krajinného rámce, jako viditelnou součást pomyslného obrazu křesťanského světa, tj. jako součást symbolicky (v existenciálním smyslu) vymezeného prostoru, v němž byla cesta zviditelněna sakrální architekturou jako horizontální osa a zároveň její jednotlivé body (uzly) nabízely i vytvoření vertikální osy (tady a teď) mezi zemí a nebem a *jako výslednice a preferované dějiště našich vztahů ke krajině má (sama v sobě nese) ráz architektonického díla.*<sup>2</sup>

Pokud jsme řekli, že budeme sledovat vývoj obou ohnisek na politickém pozadí, pak je to proto, že kult sv. Václava se stal základním zemským kultem, skrze který české země vstupovaly do žitého i symbolického prostoru křesťanského světa Západu. Uložení ostatků českého knížete Václava do rotundy sv. Víta na Pražském hradě, a později uložení ostatků dalšího světce, pražského biskupa Vojtěcha na stejné místo, učinilo z Pražské katedrály symbol státoporné politiky Přemyslovců a v pozdějších legendistických výkladech současně i konstitutivní uzel symbolické sítě, která vyjadřovala, že světská i církevní moc české země jsou součástí západního křesťanského světa a sdílejí s ním dějiny spásy a imperiální myšlenku o povaze světské moci, o věčné trvání říše a Říma. Trvání Říma coby „věčného města“ pak mělo být pocíťováno jako něco, o co mají křesťané ve svém vlastním zájmu usilovat, co je společným zájmem celého křesťanstva.<sup>3</sup>

Tím, kdo sjednocoval světské panování s duchovními ideály na úrovni prostorové dimenze byl panovník (vladař, Bohem vyvolený), jehož hlavní úloha spočívala v souvislosti s nástupem křesťanství ve 4. století v obnově a očišťování.<sup>4</sup> Neměnnost měla zaručovat kontinuální reforma kultu, jež sjednocovala jednotlivé země do ideálního prostoru křesťanského světa: „*Dosažení jednoty a tedy i maximální účinnosti liturgie bylo možné jen*

---

<sup>2</sup> M. HORYNA, *Stavba a svět. Krajinně urbanistické principy architektury Jana Santiniho*. In: *Barokní umění a jeho význam v české kultuře*. Sborník symposia, které pořádala NG v Praze k připomenutí osobnosti a díla Oldřicha J. Blažička ve dnech 11. a 12. 12 1986, NG v Praze 1991, s. 120.

<sup>3</sup>J. BAŽANT, *Umění českého středověku a antika*, Praha 2000, s. 5n.

<sup>4</sup> Související s ideou o prvotním hříchu. Tamtéž.

*sjednocením bohoslužebných úkonů v celém civilizovaném světě.*<sup>5</sup> Přestože byl za symbolický střed středověkého obrazu světa považován Jeruzalém, začal ve středověku jako hlavní ohnisko katolické křesťanské církve sílit právě Řím, stával se tzv. „druhým Jeruzalémem“: *„Praha, Londýn, Paříž či kterákoli jiná evropská metropole tehdy neexistovala samostatně, ale tvořila pouze jeden vrchol trojúhelníku, její obraz byl úplný teprve doplněním o Řím a Jeruzalém.*<sup>6</sup>

Svatováclavský kult, který byl nejdříve kultem církve a zejména biskupství, se stal ústředním kultem integrace českých zemí do křesťanského světa. Jeho prostřednictvím se české země vymanily ze závislosti na německých biskupech (sídlicích až ve vzdálené Mohuči). Sloužil i v dlouhodobém úsilí o zřízení arcibiskupství v Praze, které bylo úspěšné až za vlády českého krále a císaře Karla IV. Karel IV. povýšil svatováclavský kult na politicko-náboženskou reprezentaci své moci a přispěl rovněž výrazně k propojení obou ohnisek kultu, katedrály a Staré Boleslavi. Po jeho smrti se však začaly rozcházet zájmy světské a církevní moci, a začalo docházet k pozvolnému štěpení symbolické jednoty křesťanského prostoru, jež vyústilo v průběhu 16. století německou reformací a přispělo tak k zániku středověké státní ideji. Nicméně představitelé světské i církevní moci si byli dobře vědomi, že symbolické ovládnutí prostoru je stále zapotřebí.

Krátce před rokem 1600 se objevují v českém prostoru prameny, které dokládají, že symbolický význam zemského svatováclavského kultu je možné zesílit jeho propojením s kultem mariánským, který byl ve Staré Boleslavi zastoupen mariánským milostným obrazem, tzv. Palladiem země České. Označení obrazu za palladium má zřetelný prostorový význam: palladium ochraňuje zemi. Mariánský kult jako takový nabývá prostorové dimenze. Panna Maria se stává personifikací církve, kterou zastupuje v obecném smyslu, tj. jako obec ve smyslu společenství, ale i společně sdíleného prostoru. Panna Maria jako církev představuje také ráj na nebesích. Symbolem ráje (i Panny Marie) je růže a podobu růže dostává proto i křesťanský svět Západu, jak o tom svědčí mapa ve tvaru mariánské růže ze 2. poloviny 17. století. Vazba mariánského kultu s kultem sv. Václava pak představuje novou koncepci začlenění českých zemí do křesťanského světa (Západu), která nemá svůj původ v prostředí světské moci. Z použité symboliky je zřejmé, že je to koncepce katolické církve, která se těmito prostředky snaží vzbudit představu sjednoceného symbolického prostoru křesťanského světa a své role v něm. Díky přítomnosti Palladia proto začala být Stará

---

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 8.

Boleslav prezentována jako střed země, jejíž akční rádius (posvátná síla) vyřazuje od středu do stran a zastupuje i střed křesťanského světa (tady a teď). V této představě jsou zakotveny první pokusy o konání poutí do Staré Boleslavi ještě před rokem 1600, a z tohoto důvodu se právě Boleslav stane doslova uzlem české rekatolizace.<sup>7</sup> V této souvislosti bude zpětně vytvářen význam Staroboleslavského Palladia i význam Staré Boleslavi jako poutního místa, jehož kořeny sahají až do 10. století a jsou spojeny s kultem sv. Václava.

Ve skutečnosti však prameny jakéhokoli druhu tyto významy nepotvrzují dříve než v 60. letech 10. století, kdy Boleslav jednal o zřízení biskupství v Praze<sup>8</sup> a následně po jeho založení v roce 973. Zřízení nového biskupství pak podnítilo rozvoj nejstarších svatováclavských legend. V době, kdy se Praha stala hlavním centrem přemyslovského státu, mělo spojení se Starou Boleslaví především praktický význam a v rámci tohoto provozu se uskutečnila i translace ostatků knížete Václava z místa, kde byl zavražděn a pohřben (kostel sv. Kosmy a Damiána) na Pražský hrad, kde byly jeho ostatky uloženy v rotundě sv. Víta. Viditelně sacrem „oděnou“ cestu z ní učinilo až baroko tím, že ji vymezilo, pojmenovalo a začalo uctívat. Teprve v barokní době, jíž bylo vlastní rozšiřování posvátna mimo sakrální prostor architektury, se podařilo prostředí podél cesty (včetně jí samotné) zpracovat a zviditelnit tak, aby byla nasměrovaná jako pohledová osa na významné body v krajině, prakticky i symbolicky rytmizovaná v určitém řádu. K tomu účelu přispěla rovněž podoba tehdejší krajiny, ze které se v období vrcholného středověku stala krajina bezlesá a tedy přehledná, vhodná k dalšímu rozšiřování sítě cest a vytváření dalších posvátných míst, jež měly být v obnovovaném (rekatolizovaném) obrazu světa interpretovány (v propagandě katolické a jezuitské) jako místa, která se vykazují přízní (milostí) Boha (Panny Marie) a symbolizují jeho znovu navrácení do českého prostoru. Takto humanizovaná krajina<sup>9</sup> přispívala při budování Svaté cesty k přehlednému osazování jejího pohledového rámce stromy, alejemi, ale i symbolickými objekty (kříži, sochami), drobnými architektonickými

---

<sup>7</sup> M.-E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*; Český časopis historický 95, 3-4/1997, s. 585.

<sup>8</sup> D. TŘEŠTÍK, J. ČECHURA, V. PECHAR, *Králové a knížata zemí Koruny české*, Praha 2001, s. 24.

<sup>9</sup> Baroko pracovalo s krajinou jako s polidštěným prostorem, obrazem křesťanského světa, stvořeného k šíření pravé víry, přičemž každý úsek měl navozovat přítomnost Boha a zrcadlit nebeský řád. Samotná etymologie slova krajina naznačuje, „že krajina je krajem, a tedy odkazuje k nějakému středu. (...) Z jakéhokoli místa, ve kterém se nacházíme, se terén, na kterém stojíme, rozprostírá do dálav. Jeho sledovatelný okraj-horizont (proměnný při našem pohybu) vymezuje kraj, ve kterém jsme a rozhlížíme se.“ Srov. M. HORYNA, *Krajina a místo*; Předmluva ke studii: P. HÁJEK, *Česká krajina a baroko. Urbanismus českého baroka na příkladu města Jičína a jeho okolí*, Praha 2003, s. 7.

objekty (kapličkami, Božími muky, zvoničkami). V souvislosti s rostoucím významem cesty se podél ní začaly zřizovat rovněž užité stavby k potřebě poutníků. Cesty, které získaly symbolický význam, nevedly však často přímo k cíli, nýbrž odbočovaly i k dalším posvátným místům, která se dala symbolicky provázat s jejich cílem. Takové cesty a jejich poutníci materializovali část symbolické sítě, dávali jí smysl a často přispívali (např. příběhy o uzdraveních, vyslyšení) k jejich dalšímu vývoji. V době baroka se vazba kultu svatováclavského a mariánského (později i svatojanského) promítla a zviditelnila v krajině mezi Prahou a Starou Boleslaví prostřednictvím Svaté cesty, která byla touto vzájemnou vazbou vlastně několikanásobně posvěcena, a stala se tak pomyslným vyvrcholením snah Karla IV., který usiloval jako první o bližší sepejetí obou míst kultu.

## Metody práce

Naším pramenem historického poznání jsou především architektonické objekty, dílčí urbanistické scény a schémata, obrazy a plastiky – tedy prameny hmotné (často i prostorové) a zobrazující povahy. K jejich popisu, identifikaci a interpretaci tedy budeme používat metod dějin umění. V posledních desetiletích jsou dějiny umění z různých pohledů otevřeným systémem pro zkoumání jakéhokoli obrazu. Artefakty, které v naší práci sledujeme mají povahu architektonickou, sochařskou, malířskou – každý z těchto oborů je možné chápat jako jeden ze „systémů světa umění a každý z těchto systémů má svůj vlastní původ a historický vývoj (...), každý z nich je rámcem pro prezentaci uměleckých děl (...) a poskytuje institucionální pozadí pro udělování statusu umění objektům v rámci své domény.“<sup>10</sup> Za pomoci metod dějin umění mohou být analyzovány a využity ke konstrukci redukováných historiografických „příběhů nebo obrazů“<sup>11</sup> vývoje architektury a urbanismu, ale také umění, kultury a historie jako takové. Zobrazující (výtvarný) charakter architektury nás opravňuje k využití metod dějin umění a zkoumat je jako historické prameny v různém (kulturním, společenském, historickém, topografickém apod.) kontextu. Artefakty vzniklé v souvislosti s naším tématem byly většinou podrobně analyzovány i interpretovány v uměleckohistorické

---

<sup>10</sup> Dále podrobně o institucionálním statusu umění a definování, co a kdy je umělecké dílo, srov. G. DICKIE, *Co je umění? Institucionální analýza*, in: Aluze. Revue pro literaturu, filozofie a jiné, 2/ 2008, s. 81-90.

<sup>11</sup> Obraz je reprezentace většího množství objektů a jejich vztahů, kde – na rozdíl od příběhu – pořadí jejich recepcí není jednoznačně předepsáno. Obraz předvádí simultánně větší množství údajů. Srov. Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006.

literatuře.<sup>12</sup> Nemusíme tedy řešit otázky autorství, datace, okolností vzniku – tyto údaje budeme kompilovat a komparovat. Naším cílem je s pomocí těchto zatím jen izolovaně posuzovaných artefaktů rekonstruovat uzly symbolické prostorové sítě a v historických vrstvách, hledat jejich významové vazby a postihnout smysl sítě, kterou v prostoru zviditelňovaly (materializovaly). Naším cílem však není jejich kvalitativní hodnocení, nebudeme posuzovat jejich uměleckost, jsou pro nás celkem, který budeme vymezovat tématicky, historicky a prostorově. Chceme právě s jejich pomocí rekonstruovat v reálném prostoru prostor symbolický a interpretovat jeho významové vrstvy, proto budeme využívat možnosti ikonologické metody k dešifrování významu zobrazení v kontextu místa. Pod pojmem symbolický prostor si pak musíme představit takový prostor, který je vymezen sítí symbolických vztahů a zajímá nás z hlediska kulturních dějin a historické antropologie, a to hned v několika ohledech.

V první řadě nám půjde o vymezení této sítě vztahů, kterou na symbolické rovině rozvíjejí zejména tito dva autoři, Clifford Geertz<sup>13</sup> a Peter Burke<sup>14</sup>. Oba shrnují symbolickou síť vztahů pod pojem kultura. Prvně jmenovaný autor chápe kulturu jako „*systém (či síť) významů a symbolů společně sdílených v procesu sociální interakce*“. Kultura pak v tomto smyslu existuje v čase a prostoru prostřednictvím jednotlivců, kteří jsou jejími nositeli (aktéry), tj. představuje sama o sobě „*objektivně existující nadindividuální duchovní entitu*“<sup>15</sup>, na jedinci nezávislou vrstvu reality, nabývající podobu znakového, veřejně sdíleného systému. Pod pojmem symbol si lze představit jakýkoli objekt či událost, která slouží přenosu významů. Symboly mohou sloužit na jedné straně jako *modely reality*, čili nástroje, jejichž prostřednictvím lidé interpretují vlastní zkušenosti a představy o své existenci a jejím vztahu

---

<sup>12</sup> Vznik a vývoj, ikonografie Svatováclavské kaple (Merhautová, Všetečková, Stejskal, Bažant), otázka poutních místa a vznik Svaté cesty, ikonografie kaplí Svaté cesty (Royt, Ducreux), Palladium – legendy, datace, popis (Royt, Ryneš, Kořán), Stará Boleslav z archeologického hlediska (Boháčová, Špaček, Kalhous), ikonografie chrámu Nanebevzetí Panny Marie (Royt), mistopisná literatura (Prášek).

<sup>13</sup> C. Geertz (1926–2006), americký antropolog, představitel symbolické antropologie. Srov. C. GEERTZ, *Interpretace kultur: vybrané eseje*, Praha 2000 (první vydání 1973).

<sup>14</sup> Peter Burke (\*1937), anglický historik. Svým přístupem k dějinám má blízko k francouzské historické škole Annales (důraz na kvalitativní analýzu, mikroperspektivu, symboliku). Srov. P. BURKE, *Lidová kultura v rané novověké Evropě*, Argo 2005; srov. P. BURKE, *Italská renesance. Kultura a společnost v Itálii*, Praha 1996.

<sup>15</sup> K rozdílu chápání definic kultury C. Geertze („kultura jako *reálně existující*, svými participanty vytvářená, ale současně přesahující duchovní entita“) a M. Webera („kultura jako *pouhý* hypotetický konstrukt“) viz Z. R. NEŠPOR, *Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna*; Sociologický časopis, 5/2002, s. 555-564.

ke světu (dávají realitě význam), na druhé straně slouží jako *modely pro realitu*, tj. jejich prostřednictvím formují realitu (prostředí, které je obklopuje) a tedy stávají se prostředkem komunikace.<sup>16</sup>

V pořadí druhý jmenovaný autor, Peter Burke, definuje kulturu jako „*system sdílených významů, postojů a hodnot a symbolických forem (chování, předmětů), jimiž jsou vyjádřeny nebo ztělesněny*“, přičemž odlišuje kulturu od pojmu společnost. Podle Burka představuje kultura doménu symboliky a imaginace, jejímž prostřednictvím jsou vyjadřovány hodnoty a postoje (odrážející se v textech, artefaktech, písních, hrách, v rituálech a vizuálním umění) na rozdíl od společnosti, která se vztahuje na hospodářskou, společenskou a politickou strukturu, tj. „*neviditelnou strukturu, jež se promítá v modelu společenských vztahů charakteristických pro určité místo a čas*“.<sup>17</sup> Společným rysem každé kultury je pak dle Burka kulturní tradice (kód, jazyk), nesená určitou *představou o obrazu světa*, který vypovídá mnohé o tom, jak daná kultura chápe sebe samotnou. Nutno je dle Burka také vzít v potaz tzv. „dvoustupňový model“ kultury, tj. rozdělení na elitní a lidovou kulturu, přičemž ani lidová kultura zde nepředstavuje homogenní celek.<sup>18</sup> Obě kultury si pak musíme představit jako vzájemně provázány, přičemž ale platí, že elita se podílí na utváření tzv. malé tradice (udržované životy nevzdělaných), avšak nevzdělaný lid se nepodílí na tradici velké (tj. tradici pěstované ve školách a v chrámech).<sup>19</sup> Odtud se pak dále rozvíjela *kulturně aktivní* role elity a převážně *receptivní* role kultury neelitní (nevzdělané).

Ve druhé řadě se v našem bádání přiblížíme rovněž pojmu laicizace zbožnosti, tj. procesu sekularizace náboženství, který není, jak podotýká Richard van Dülman, tak jednoznačný, jak se doposud předpokládalo.<sup>20</sup> Neboť spousta sekularizačních impulsů vycházelo právě z církve samotné. Dlouho se také o sekularizaci hovořilo jako o odcírkevňení společnosti, jejímž důsledkem bylo oddělení církve a státu, s nímž souvisel rozvoj národního státu. Nicméně i k uskutečnění tohoto procesu bylo zapotřebí v podstatě náboženských rituálů, které stále určovaly každodennost nových, emancipovaných skupin, a „bez nichž by

---

<sup>16</sup> C. GEERTZ, *Interpretace kultur...*, c.d. v pozn. 13.

<sup>17</sup> P. BURKE, *Italská renesance...*, c.d. v pozn. 14, s. 8.

<sup>18</sup> P. Burke zde rozlišuje lidovou kulturu na kulturu vesnic a kulturu měst, a dále další subkultury dělící se podle sociálních podmínek (bohatí vs. chudí), ekologických podmínek (kultura hor, kultura rovin), atp. Srov. P. BURKE. *Lidová kultura ...*, c.d. v pozn. 14, s. 49-84.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 48 a s. 52.

<sup>20</sup> R.VAN DÜLMAN, *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*, Dokořán 2002, s. 64-65.

tak rozsáhlé proměny mentalit a struktur byly jen stěží možné.<sup>21</sup> Zajímavý pohled na problematiku vztahu člověka k obrazům obecně nám podává nově vzniklá oblast bádání tzv. antropologie obrazu<sup>22</sup>. „(...) obraz je vždy modelován hlubinnými strukturami, spojenými s jazykem a s příslušností k symbolickému uspořádání (tedy k nějaké kultuře či společnosti); obraz je však také prostředkem zprostředkování a zobrazení světa a jako takový má místo ve všech lidských společenstvích. Obraz je univerzální, ale vždy je konkretizován.“<sup>23</sup>

V souladu s novými přístupy v dějinách umění se také pokusíme zohlednit roli objednavatele a publika, pro které byla umělecká díla koncipována. Půjde nám o tzv. *praxi vidění*, zasazenou do určitého křesťanského, symbolicky vymezeného prostoru. M. Baxandall rozvinul tento přístup k uměleckému dílu ve svém konceptu tzv. **dobového oka**,<sup>24</sup> coby „významového oživení“ uměleckého díla, zaměřením na *intenci* uměleckého díla, která byla ustavena „v komplexním prožitku konkrétní ceremonie či rituálu, kde publikum (objednavatel, vyslanec či poddaný) takové dílo vnímalo nebo užívalo.“<sup>25</sup> Tento přístup staví do opozice k tradičnímu přístupu dějin umění, který vždy sledoval umělecké dílo jako takové bez ohledu na pochopení jeho původní intence. Baxandall tímto konceptem v podstatě obohatil možnosti zkoumání výtvarného díla o percepční dovednost dobové society zahrnující každého jejího člena (elitu i lidovou kulturu). V českém prostředí se tomuto přístupu přiblížil např. historik umění J. Kroupa metodou tzv. kulturně-sociologického vidění umění (sociologie vidění), které chápe v protikladu k metodě tzv. „stylového vidění“, tj. k tradiční stylově historické metodě, jejíž nedostatky tkví zejména v tom, „že díky tomuto (...) pohledu<sup>26</sup> ‘vidíme’ na uměleckých dílech méně než naši předkové, pro které tato díla vznikala.“<sup>27</sup> Sociologie vidění pak přistupuje k uměleckému dílu opačným způsobem, tj. cestou „od umění k uměleckému

---

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>22</sup> Antropologické zkoumání univerzálního vztahu k obrazům viz S. WORTH, J. ADAIR, *Through Navajo eyes*, Indiana University Press, 1972

<sup>23</sup> J. AUMONT, *Obraz*, Akademie múzických umění v Praze, Praha 2005

<sup>24</sup> M. BAXANDALL (1933), historik umění britského původu, odborník na umění renesance. V současnosti působí jako profesor dějin umění na Kalifornské univerzitě v Berkeley. Srov. *Painting and Experience in the Fifteenth-Century Italy*, Oxford University Press 1972; . V češtině vyšlo dílo *Stíny a světlo. Umění a vizuální zkušenost*, Brno 2003.

<sup>25</sup> J. KROUPA, *Umělci, objednavatelé a styl*. Studie z dějin umění. Barrister & Principal, FF Masarykovy univerzity – Seminář dějin umění, Brno 2006, s. 23.

<sup>26</sup> Tj. takového pohledu, kdy jsme schopni na základě jasně uchopitelných znaků, jakékoli dílo či autora na první pohled tzv. stylově „zaškatulkovat“; pozn.autorky.

<sup>27</sup> J. KROUPA, *Umělci, objednavatelé a styl...*, c.d. v pozn. 24, s. 23.



dílu“, přibližuje se mu na základě „pocitování světa“. K přesunu „(...) od problému co výtvarné dílo znamená, k tomu, co činí, pohled na výtvarné dílo nikoli jako na primární produkt individuálního tvůrčího jedince, ale právě tak na produkt specifické sociální situace, v níž vznikalo a fungovalo“<sup>28</sup> došlo ve 2. polovině 20. století v souvislosti s kritikou dosavadní metodiky tradičních dějin umění, která zkoumala umělecká díla na základě ikonolo-ikonografické metody.<sup>29</sup> Pro naše téma se však bez výsledků ikonologie neobejdeme. Ke sledování účinku díla na příjemce bychom potřebovali více dobových zpráv o tomto působení. Tam, kde jsem na ně v průběhu studia narazili, jsme je samozřejmě využili, ale ucelený závěr z nich učinit nelze.

Budeme tedy sledovat symbolický rozměr prostoru, ve kterém (a pro který) tato díla vznikala a záměry jejich objednavatelů. V této souvislosti musíme připomenout rovněž dílo *Genius loci*, jehož autorem je jeden z předních teoretiků architektury Ch. Norberg-Schulz.<sup>30</sup> Autor zde rozvíjí koncept „fenomenologie místa“, který zakládá na potřebě existenciálního vztahování se člověka k prostoru jako k místu jeho pobytu. Řekneme-li o nějakém místě, že vyzařuje geniem loci, pak se tím míní, že je dané místo obdařeno určitým „duchem“, či potenciálem (či předpokladem), který na nás nějak působí, vzbuzuje v nás pocit harmonie a bázně současně. Jde zpravidla o místa, která v sobě mají potenciál vzbuzovat nějakou impresi, a z tohoto důvodu se často stávají významnými ohnisky symbolické prostorové sítě, a současně i prostředkem vládnoucí moci, která jejich opanováním (symbolickým převrstvením) dávala najevo svoji nadřazenost.

## Charakteristika pramenů a literatury

### 1 / Primární literatura

---

<sup>28</sup> L. KESNER, *Vizuální teorie, Současné anglo-americké myšlení o výtvarných dílech*, H & H, 2005, s. 13-14

<sup>29</sup> Klasická metoda ikonografie (ikonologie) má své silné i slabé stránky. Relevantní není především ve způsobu, či optice, skrze níž redukuje výtvarné dílo převážně na funkci autorské osobnosti a spatřuje významovost díla mimo něj samotné.

<sup>30</sup> CH. NORBERG-SCHULZ, *Genius loci. K fenomenologii architektury*, Praha 1994. Autor se nechal inspirovat dílem M. Heideggera *Bytí a čas*, Praha 1996.

### Obrazové prameny

Primárním pramenem pro nás budou obrazové prameny hmotné, tj. architektura, plastiky a dílčí urbanistické scény v kontextu krajiny. Sakrální stavby i jednotlivá umělecká díla budeme pojímat jako pramen z hlediska jejich společenského, náboženského a politického významu. Volba místa pro sakrální stavbu či volba formy a podoba určitého uměleckého artefaktu souvisela vždy s rolí objednavatele, jímž byla v naše případě světská a církevní moc, která ho využívala jako prostředku k ovládnutí symbolické sítě sakrálních míst. Tato díla pak měla sama o sobě symbolický význam, stala se zároveň hmotným i mentálním obrazem dobové společnosti a jsou proto důležitým svědectvím o minulých církevních a společenských kontextech (možnostech a ambicích stavebníků, uživatelů), o technické a technologické úrovni stavitelské praxe, a schopnostech a možnostech konkrétních realizátorů, také o jejich kulturní úrovni, umělecké orientaci i vazbě k tradici. „Každý architektonický počín (...) obdařuje dané místo zvláštním významem a vřazuje je do celkového kontextu ostatních významem nasycených míst. Zároveň s tím je uváděna ve vzájemný vztah a hierarchické uspořádání celá síť procesů, které se v dané společnosti odehrávají.“<sup>31</sup> Každá stavba a umělecký artefakt tedy funguje v rámci určité společenské struktury, současně i v rámci symbolicky vymezovaného prostoru, a může proto vést k odhalení jejího kulturního smyslu. Budeme tedy sledovat, kdo za vznikem uměleckého díla stojí, kdo určuje jeho definitivní podobu nebo proměnu. V našem případě to bude většinou objednavatel, který určoval na základě svých představ, jak má být dané dílo provedeno v názorných formách. Podpůrnými obrazovými prameny pro nás budou i mince, pečetě, kresby, malby, grafiky, mapy, které se vztahují k mariánské a svatováclavské ikonografii a k tématům zemského patriotismu.

### Tisky

Primárními prameny pro nás budou staré tisky. Půjde o dílo Kašpara Arsenia z Radbuzy s názvem: *Pobožná knížka o bl. Panně Marii a přečisté rodiče Syna Božího a o divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi: nábožným poutníkům i jiným křesťanům velmi užitečná*, která byla poprvé vydána pod názvem „Pobožná knížka“ roku 1613, druhé (upravené a rozšířené vydání) se zkráceným počínajícím názvem „O bl. Panně Marii“ spadá do roku 1629. Z prvního vydání Arseniovy knížky z roku 1613 se zachovaly pouze dva

---

<sup>31</sup> P. KRATOCHVÍL, *Město jako kulturní fenomén*, in P. HALÍK, P. KRATOCHVÍL, O. NOVÝ, *Architektura a město*. Academia 1996, s. 73-106.

výtisky, jeden v roudnické Lobkovické knihovně, který je deponován v rukopisném oddělení Národní knihovny v Praze (sign. III. Ok. 32), druhý ve Vědecké knihovně v Olomouci (sign. 33.114). My budeme pracovat s druhým vydáním z roku 1629, které je dostupné v Národní knihovně v Praze (sign. 54 E 125; 54 D 103).

Druhým důležitým pramenem pro nás bude dílo Jana Tannera s názvem: *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce Boží Panně Marii, čtyřicítí a čtyřmi krásnými stavuňky, podle počtu litanie lauretanské titulům jejími obrazy v Čechách slavnějšími ozdobená, ale předtím dávno svatého milého Václava, dědice českého na smrt odjezdem, a potom těla přenešením posvěcená, nyní také malováním životem a zázraků jeho okrášlená*, které vyšlo v českém jazyce poprvé roku 1679, podruhé v roce 1692. Pracovat budeme s druhým vydáním z roku 1692, které je dostupné v Knihovně Národního muzea v Praze (sign. 38 D 31).<sup>32</sup> Tento tisk obsahuje 44 rytin, které byly součástí původní výzdoby kaplí Svaté cesty. Pokusíme se na základě ikonografické a ikonologické analýzy, a tedy v návaznosti na autory, kteří se již touto problematikou zabývali, poukázat na širší souvislosti výzdoby kaplí a jejich koncepci s ohledem na náš úhel pohledu.

## **2/ Sekundární literatura**

### Literatura umělecko-historická a historická

Téma Svaté cesty a kultu Palladia rozvíjí další díla a dílčí umělecko-historické studie od J. Royta, V. Ryneše, M.-E. Ducreux, a dalších autorů. J. Royt se zaměřuje na analýzu Svaté cesty z hlediska jejího významu jako typicky barokního poutního místa, v němž byl uchováván milostný obraz, a zaměřuje se tedy na analýzu (legendické) tvorby jezuitů 17. a 18. století a samotného kultu Palladia, včetně ikonograficko-ikonologické analýzy rytin u výše uvedeného tisku. M.-E. Ducreux připojuje politický rozměr poutě, která se odráží ve výzdobě a volbě motivů jednotlivých kaplí Svaté cesty. V. Ryneš sleduje historický vývoj kultu sv. Václava a jeho vazbu na místo světcovy mučednické smrti (Staré Boleslavi).

V oblasti dějin umění a při popisu a charakteristice jednotlivých uměleckých děl architektonické, sochařské a malířské povahy budeme vycházet z děl těchto autorů: J. Bažanta (umění středověku, umění doby Karla IV.), I. Kořána (milostné Madony, sochařská výzdoba

---

<sup>32</sup> V Praze je tento svazek dostupný rovněž v Knihovně kláštera premonstrátů na Strahově (sign. BY III 54).

Karlova mostu), K. Stejskala (umění doby Karla IV.), A. Merhautová – I. Hlobil – Z. Všetečková (katedrála sv. Víta v Praze), A. Podlaha (katedrála sv. Víta).

Téma kultu sv. Václava rozvíjí především D. Třeštík, J. Čechura, P. Obrazová a J. Vlk. Zde je nutné vzít v potaz, že o životě a způsobu martyria sv. Václava (podobně to platí i o kultu Palladia a kultu sv. Jana Nepomuckého) nás spravují legendy, tj. prameny specifické povahy, které vždy spíše vypovídají mnohé o svém autorovi a kultuře, jejíž byl součástí, než o skutečném životě daného světce či světice. Legendy nám již ze svého principu nemohou podávat objektivní zprávy. Historik D. Třeštík legendy definuje jako *životopisy svatých*, avšak životopisy velice zvláštní povahy: „*Jejich hrdina se totiž rodí až v okamžiku své smrti, kdy položí jako mučedník život za víru, nebo alespoň smrtí naplní život, jímž vydal svědectví svatosti. (...) Legenda odvíjí život světce sice v přirozeném pořádku, od narození, myšlenkově ale obráceně, od jeho smrti. Ukazuje, jak se naplnění ideálu svatosti v tomto odevzdání duše Bohu připravovalo již od narození. Nic jiného autora legendy nezajímá, píše životopis ideálu a ne skutečné osoby.*“<sup>33</sup> Navíc od sebe autoři legend podle středověkého zvyku „bezostyšně opisovali“ a navzájem se „vylepšovali“ a „opravovali.“<sup>34</sup> Nevíme, kde je pravda, ale můžeme si na základě zachovaných pramenů učinit alespoň přibližnou představu o tom, kdy, kdo a za jakým účelem začal prosazovat svatováclavský kult v symbolickém prostoru. Znamená to však připustit si skutečnost, že *pravdu o minulosti nikdy nepoznáme, můžeme ji jen napodobovat, vytvářet její obrazy – simulacra.*<sup>35</sup> Vývoj kultu Jana Nepomuckého je dobře zpracován v monografii V. Vlnase.

Při popisu náboženských a historických událostí budeme vycházet zejména z děl těchto autorů: F. Šmahel (husitská revoluce), M. Lambert (středověké hereze), J. Macek (jagellonská zbožnost), I. Čornejová (Tovaryšstvo Ježíšovo), R. Fülöp-Miller (Tovaryšstvo Ježíšovo), O. Halama (otázka svatých v české reformaci), P. Burke (lidová kultura), J. Vašica (české literární baroko), J. V. Prášek (dějiny města Brandýs nad Labem-Stará Boleslav), Z. Kalista (baroko, poutě), N. Ohler (náboženské poutě), ad.

### Metodologická a přehledová literatura

O literatuře, ze které budeme vycházet metodicky a teoreticky jsme se zmiňovali již v úvodu, připomeňme jen namátkou, že půjde o tyto autory: P. Burke, R. van Dülman, C. Geertz, M.

---

<sup>33</sup> Srov. D. TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2001, s. 7.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 14.

Eliade, Ch. Norberg-Schulz, M. Baxandall, J. Kroupa, M. Augé. A dále o autory, kteří svými studii mohou k interpretaci vývoje a struktury cesty přispět z jiných badatelských pozic:

P. Kratochvíl (město jako kulturní fenomén), S. Schama (vztah člověka ke krajině), J. Dvořák (staré stezky), R. Květ (proměny starých stezek), Ch. Day (duch a místo), aj.

Literatura přehledová: Dějiny zemí Koruny české (kol. autorů), Výkladový slovník výtvarného umění (J. Baleka), Dějiny výtvarného umění (R. Toman (ed.), J. Pijoan, A. Bauer), Přehled českých církevních dějin (J. Kadlec), Slovník biblické ikonografie (J. Royt), V. Černý (studie o baroku), M. Bartlová (dějiny středověho výtvarného umění), ad.

## 1. Křesťanský svět Západu jako symbolicky vymezovaný prostor

„Krajina se nejdříve stává dílem rozumu a teprve až pak potěchou pro smysly. Její scenerie je stejně tak vystavěna z vrstev paměti jako z vrstev kamene.“<sup>36</sup>

Každá historická epocha se vyznačuje určitou představou obrazu světa a jeho fungování, je nositelkou svědectví způsobu, jakým člověk rozuměl světu a sobě samému. Tato představa je pro každé dějinné období individuální, jedinečná, ovlivněná syntézou nejrůznějších faktorů, které ji činí zcela neopakovatelnou. V podstatě celý evropský prostor byl ovlivňován představami o zrcadlení Božího světa ve světě pozemském, o čemž mimo jiné svědčí velké množství posvátných míst (vyznačených relikviemi, sakrálními stavbami a objekty), která jsou propojena sítí cest. Mircea Eliade<sup>37</sup> hovoří o posvátnu jako o prostorové kategorii, resp. o božím zjevení (*hierofanii*), které činí dané místo posvátným.<sup>38</sup> Posvátné bylo nutno učinit viditelným, a proto se většinou nacházelo na vyvýšených místech a bylo zvýrazněno ve hmotě, v architektuře. Taková místa (objekty i stavby) pak byla často spojována s představou mýtického středu světa (*omfalos*), místa spojení země (horizontální osa) s nebem (vertikální osa). Kopce navíc díky přirozené modelaci svého terénu tvořily od počátku ideální místa pro umístění významných staveb (dominant), aludovaly rovněž svět, který je „výše než ten náš“ a v podstatě symbolicky *shromažďovaly* zemi jako krajinu a jednotlivé objekty v ní zasazené jako skutečnosti, na jejichž základě člověk definoval dané prostředí jako významuplné. Zejména právě místa, která byla výrazná, vyvýšená (hory, skály), nějakým způsobem ojedinelá, zvláštní (osamělé stromy, prameny) hrála důležitou roli při budování kultů a z tohoto důvodu se stávala viditelnými symboly (vizuální zkratkou) vyjadřující spojení vyšší (nadpřirozené) moci se zemí. Neobyčejný potenciál, kterým tato místa vyzařovala, v nich mohl být nadále rozvíjen (architekturou, vztyčením nějakého objektu, atd.). Rozvíjení tohoto potenciálu u určitých míst pak vypovídá o základní lidské potřebě (stává se antropologickou konstantou), a tou je: „touha nalézt v přírodě útěchu pro vlastní smrtelnost“.<sup>39</sup> Britský historik S. Schama rozvíjí dále tuto myšlenku slovy: „*Ukazuje se tedy, že mystérium skryté za touto samozřejmostí nám výmluvně vyjadřuje nejhlubší vztahy*

---

<sup>36</sup> S. SCHAMA, *Krajina a paměť*, Argo/Dokořán 2007, s. 5.

<sup>37</sup> Mircea Eliade (1907-1986), rumunský mytolog a historik, religionista a filosof náboženství.

<sup>38</sup> M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993.

<sup>39</sup> S. SCHAMA, *Krajina...*, c.d. v pozn. 36, s. 14.

mezi přírodní formou a lidským výtvořem.“<sup>40</sup> Představa o fungování a vzájemném stýkání posvátného prostoru s profánním byla vždy odvozena od mentálního nastavení dané kultury a v jejích řadách vždy existovaly určité skupiny lidí, které představám o kosmickém řádu vštěpovaly vyšší význam a vytvářely tím v podstatě určitý obraz světa, který se stával závazným pro ostatní. Těmito skupinami lidí byli nejčastěji panovník a představitelé církevní moci, kteří si byli dobře vědomi toho, že *posvátno* jakožto zvláštní kategorii, ze své podstaty neuchopitelnou slovy, ani rozumem (tzv. „mysterium tremendum“),<sup>41</sup> bylo třeba vyjádřit jiným způsobem – za použití staveb, obrazů, plastik, imaginace, a tím ji učinit komunikovatelnou, sdělnou i pro ostatní. Využívali proto míst se „zvláštní konfigurací či energií“,<sup>42</sup> dále je umocňovali, „oduševňovali“, aby jejich prostřednictvím mohli posvátné, tj. *neviditelné*, zprostředkovat (vizualizovat). Architektura se v tomto případě stává „uměním vytvářet místa, propojovat nové s již existujícím základem“, řečeno slovy Christiana Daye „odhalovat to, co si přeje existovat“.<sup>43</sup> Potenciálu určitých míst s pohanských kultem využívali často právě křesťanští misionáři, kteří roubovali na stávající pohanské kultury křesťanskou teologii, uměle tato místa posvěcovali tím, že na nich vztyčovali sakrální architekturu (svatyně) nebo jiné drobné sakrální objekty (kříže).<sup>44</sup>

Kopec (skála, hora) představoval v křesťanské tradici vždy jakousi kosmickou cestu (osu) spojující zemi s nebem. Z posvátného kopce pak vybíhají horizontální pohledové osy (tzv. point-de-vue) na další kopce osazené sakrální dominantou. Fyzickou podobou těchto pomyslných cest v pozemské rovině jsou svaté cesty, spojující posvátná místa, na nichž může člověk uskutečnit pomyslnou cestu k nebi formou modlitby, nebo může být obdařen

---

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>41</sup> „Tajemný úděs“, který vyjadřuje určité naladění člověka v momentě, kdy se setkává s něčím, co přesahuje jeho smyslovou zkušenost, vymyká se racionalitě. Rudolf Otto (1869-1937), německý religionista a teolog, analyzuje posvátno jako kategorii, zkoumá jeho vlastnosti, přičemž klade důraz na náboženskou zkušenost, která je iracionální. Podle Otty byl první pohnutkou k vývoji náboženství vůbec pocit něčeho děsivého (ve smyslu posvátné bázně), a zároveň fascinujícího. Otto dále definuje tři momenty posvátna: bázeň, moment vznešenosti a energie posvátna. Srov. R. OTTO, *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha 1998.

<sup>42</sup> Některá místa vyzařují „podprahové zprávy“ a ovlivňují to, jak lidé sebe samotné vidí. Jde o tzv. *genia loci* (ducha místa), kterého je možné vycítit intuitivně, a který se skrývá za „vzhledem místa“ (za jeho vizuální stránkou). Srov. CH. DAY, *Duch a místo*, Era, Brno 2004, s. 20-21.

<sup>43</sup> Skutečnost, že nás dnes uchvacuje důmyslné umístění staveb a objektů minulých dob vyplývá dle Ch. Daye z toho, že se v minulosti uplatňovalo „umění naslouchat“, tj. odhalovat to, „co si přeje existovat“. Tamtéž, s. 21.

<sup>44</sup> Vrcholu dosáhla křesťanská koncepce sjednoceného symbolického prostoru v 17. století, kdy se krajina křesťanského světa Západu začala proměňovat v homogenní kulturní krajinu, sjednocenou ve stylu baroka.

mystickou vizí shůry. Průniky vertikál a horizontál tvoří posvátnou síť, tedy posvátný prostor, ve kterém se po dobu rituálu spojuje mentální s fyzickým do jednoho celku. Posvátný prostor je však zároveň i prostorem všedním (a naopak), takže i cesty slouží jak poutníkům, tak běžným cestujícím. Zajímavá je v tomto ohledu myšlenka Jana Sokola, který spatřuje za procesem zhušťování sítě cest jako takových dva hlavní činitele: obchodníky a misionáře. Tyto dvě skupiny lidí, zejména pak misionáři, přispívaly k vytváření společných institucí (klášterů), míst obecně sloužících všem, ke kterým bylo třeba se *nějak* dostat. Obě skupiny tak prorazily původní uzavřenost společností, *kteře se doposud zabývaly jen svým kouskem země*, a přispěly podstatně k rozvoji sítě cest, které v uzavřených společnostech fungovat nemohly.<sup>45</sup> Dominanty tohoto prostoru a jejich okolí, včetně cest, byly pak následujícími pokoleními respektovány, avšak zároveň transformovány podle převládající dobové senzibility.

Zatímco v raném středověku byly horské vrcholky spojovány nejčastěji s askezí a tajemstvím: „*zbožní lidé vzhlíželi ke svaté hoře se strachem a bázni jako k soudní síni Ducha svatého*“, začaly být v pozdním středověku horské svahy pojímány spíše jako „*oblaky zahalené hraniční pásma mezi tělesným a duchovním vesmírem* (čím výše člověk stoupal k velebenému odtělesnění, tím se krajina stávala úchvatnější)“.<sup>46</sup> Po celý novověk pak byla tato představa nadále rozvíjena, vrcholky osazené sakrální stavbou nabývaly podoby kalvárií, jež měly připomínat poslední Kristovu cestu (důraz na „*repraesentatio loci*“).<sup>47</sup> Cesty vedoucí k posvátnému místu pak byly často označeny zastaveními (kaplemi), která sloužila jako kontemplativní prostředek k očištění duše – čím výše člověk stoupal, tím více se metaforicky odpoutával od své pozemské podstaty.

Představa obrazu symbolicky vymezeného světa se v čase proměňovala. Vždy platilo, že na jejím utváření měla zájem světská a církevní moc, protože s jeho pomocí prosazovala své cíle mezi těmi, které chtěla ovládat. Jejím nástrojem se často stávalo právě výtvarné umělecké dílo, dostupné na veřejných místech a tedy přístupné i nevzdělaným složkám

---

<sup>45</sup> J. SOKOL, *Tři přednášky o dějinách a náboženství*, Praha 1996, s. 12.

<sup>46</sup> V této souvislosti je známý popis výstupu na horu Mons Ventosus básníka Petrarkey roku 1336, který líčí napětí mezi fyzickou a metafyzickou námahou, přičemž podle tvrzení některých badatelů se nelez ubránit dojmu, že jde „spíše o podrobně vypracované podobenství o duši přesahující tělo než o popis skutečné události“. Srov. S. SCHAMA, *Krajina a paměť*,..., c.d. v pozn. 36, s. 454.

<sup>47</sup> Tzv. zpřítomňování místa (zdůrazňováno zejm. jezuiti) – poutník si měl představovat krajinu a místa, které mohl vidět Kristus. Srov. R. FÜLÖP-MILLER, *Moc a tajemství jezuitů. Kulturní a duchovní dějiny*, Rybka Publishers 2000, s. 20.



společnosti.<sup>48</sup> Abychom dokázali pochopit konkrétní obraz světa s jeho proměnami, musíme se snažit porozumět motivům (ideovým předpokladům) a sledovat, zda jsou formulovány v zadání díla – tedy z pozice mocných objednavatelů, patronů – nebo jeho realizátorů architektů, sochařů, malířů (v námi sledovaném období bude jejich role podřízená objednavatelům, patronům). Ale na druhé straně není možné opomenout roli a odezvu publika, ke kterému se světská i církevní moc obracela, a kterému měl vytvořený obraz světa pomoci uchopit smysl existence. Na základě předkládaného obrazu měli jeho příjemci pochopit fungování kosmického řádu a svého místa v něm. „*Ohled na publikum se totiž ukazuje jako velmi důležitý činitel nejen takových aspektů analýzy uměleckého díla, jako je téma a námět, ale i volba zobrazovacích postupů, barevnost a stylová poloha.*“<sup>49</sup>

Panovník a představitelé církve pak v souladu s dobovou mocenskou politikou vkládali do evropského prostoru Západu křesťanské (římskokatolické) významy, aby jimi převrstvili starší (nekřesťanské) představy, tj. stavěli na tom, co bylo již zavedeno a nějakým způsobem fungovalo. Vytvářeli si tím pomyslné pole působnosti, které sloužilo zároveň i jako prostor k manipulaci. K předávání křesťanské tradice pak sloužily vedle mše svaté a pastorační činnosti, další formy zbožnosti jako byly církevní svátky, úcta ke svatým osobám (jejich relikviím) a v neposlední řadě byla rozvíjena poutní tradice. Publikum dělilo na *elitní* a *receptivní*. U obou se podoba výtvarného díla lišila jak formou, tak obsahem.<sup>50</sup> Na rozdíl od umění elitních skupin, byly v prostředí nevzdělaného publika rozvíjeny jednoduché a poučné příběhy, ilustrující zejména „základy křesťanského učení v jeho morální interpretaci“.<sup>51</sup>

Do prostorového aspektu lidského vztahu ke světu se promítala nejen sféra posvátného, definovaná sítí svatých cest a míst, nýbrž i sféra profánního, která se stávala odrazem každodennosti, spojené se získáváním obživy, pocitem bezpečí, ukotvení a řádu. V obecné rovině tak můžeme hovořit o obrazu křesťanského světa jako o prostoru, který je obdařen posvátnými i profánními částmi.<sup>52</sup> Přičemž, říkáme-li obraz světa, pak si ho představujeme ve smyslu *husserlovsky* pojaté podmínky možnosti ukazování se, *zjevnosti*

---

<sup>48</sup> Srov. M. BARTLOVÁ, *Průvodce studiem dějin středověkého výtvarného umění*, Seminář dějin umění Filozofické fakulty Masarykovy univerzity Brno, Brno 2003, s. 33.

<sup>49</sup> Ve srovnání pohledu tradičních dějin umění, jejichž centrem zájmu bylo umělecké dílo jako takové a proces jeho vzniku, doplňují (vyvažují) „nové dějiny umění“ tento přístup pohledem ze strany objednavatele a publika. Tamtéž, s. 21.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>52</sup> P. KRATOCHVÍL, *Město...*, c.d. v pozn. 31, s. 78-80.

*jsoucího*, ve kterém mají věci význam ze souvislosti poukazů v níž jsou zasazeny.<sup>53</sup> Shrneme-li tedy výše řečené jednou větou, pak způsob, jak obraz světa předkládali jeho mocní objednavatelé, ukazuje vždy nutně jak do souvislostí duchovních (náboženských), tak politických, hospodářských, filosofických (existenciálních).

---

<sup>53</sup> M. PETŘÍČEK, *Úvod do (současné) filosofie*, Praha 1997, s. 72-73.

## 2. Symbolická vazba Pražské katedrály a Staré Boleslavi

### 2.1. Význam kultu sv. Václava a kultu zemských patronů v době Přemyslovců

„Co historické vědě dluží sv. Václav jako vladař z masa a kostí, bohatě jí vynahradil ve svém panování posmrtném – svatováclavské tradice se tu zřetelněji, tu méně zřetelně vine českými dějinami po celých tisíc let, je zachycena v množství dobových pramenů nejen písemné povahy, ale i v takřka nepřehledné řadě uměleckých a jiných památek, soch, obrazů, písní, mincí, pečetí erbů, atd.“<sup>54</sup>

S počátky svatováclavského kultu souvisí vznik pražské rotundy sv. Víta, zbudované s největší pravděpodobností Boleslavem I.<sup>55</sup> a kostel sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, původního přemyslovského hradiště, které se v 10. století stalo podle legendy místem zavraždění a prvního uložení ostatků českého knížete Václava. Kníže Václav (907–935) se podle legendy narodil roku 907 a zřejmě po roce 925 se ujal jako prvorozený syn vlády po svém otci Vratislavovi (888–921). V tom samém roce nechal přenést ostatky sv. Ludmily z Tetína na Pražský hrad, kde je uložil do nově zbudovaného kostela sv. Jiří. Z dochovaných legend víme, že ještě za Václavova života založil jeho bratr Boleslav blatné hradiště ve Staré Boleslavi, které bylo ze strategických důvodů vystavěno nedaleko brodu přes řeku Labe a cesta, která ho spojovala s Prahou, s centrem Přemyslovců, byla součástí pravěké dálkové trasy (tzv. Polské stezky), vedoucí k severovýchodu a dále do Saska.<sup>56</sup> Na úplném počátku tak Stará Boleslav figuruje jako jeden z opěrných bodů, které měly kontrolovat pohyb na obou březích hlavních českých řek a zajišťovat jejich vzájemné nejkratší pěší či jízdní spojení. Tento systém zřejmě přispěl k tomu, že Přemyslovci nejprve ovládli střední Čechy coby centrum země a následně zemi celou.<sup>57</sup> Do širšího povědomí se význam Staré Boleslavi dostal teprve v souvislosti se vznikem a šířením legend o Václavově

<sup>54</sup> P. PLACÁK, *Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929*, Praha 2002, s. 16.

<sup>55</sup> J. BAŽANT, *Umění...*, c.d v pozn. 3, s. 25.

<sup>56</sup> Průběh Polské stezky je doložen od mladého neolitu archeologicko-geofyzikálním nálezem rondelu. Srov. R. KVĚT, *Duše krajin. Staré stezky v proměnách věků*. Praha 2003, s. 126-128.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 128.

mučednické smrti, uložením jeho těla ve staroboleslavském kostele a následné translaci ostatků na Pražský hrad, ke které mělo dojít tři roky po jeho zavraždění (938).

Nejstarší svatováclavská legenda (*První staroslověnská legenda*) byla sepsána v latině brzy po smrti sv. Václava, tedy ještě za života Boleslava I. († 972). Bohužel se nedochovala. S největší pravděpodobností však představovala vzor všem legendám následujícím. Podnětem k sepsání dalších svatováclavských legend bylo oficiální stvrzení svatováclavského kultu při příležitosti založení pražského biskupství v roce 973. Obecně se soudí, že nejstarší zachovanou latinskou legendou o sv. Václavovi je legenda začínající slovy *Crescente fide christiana* („Když rostla víra křesťanská“) z roku 975, sepsaná u sv. Jiří v Praze mnichem původem z Řezna.<sup>58</sup> O něco později byla sepsána i legenda o sv. Ludmile, která začíná slovy *Fuit in provincia Bohemorum* („Byl v zemi české“). Její autor, pocházející rovněž z okruhu sv. Jiří, se při sepisování opíral zejména o paměť kněží z Ludmilina okolí.<sup>59</sup>

V nejstarších legendách se setkáváme se sv. Václavem jako s mučedníkem či dokonce knížetem-mnichem. Legendisté se v počáteční fázi christianizace zaměřili zejména na vyzdvižení role Václava jako křesťanského panovníka, který se snažil ze svého knížectví vymýtit přežívající pohanství a získal vůbec první významnou světeckou relikvii, kterou uložil do nově zbudované rotundy, jejíž stavbu podle legendy sám inicioval. Relikvie sv. Víta byla skutečně vůbec prvním významným ostatkem přeneseným do Čech, a z tohoto důvodu měla pro další vývoj pražského ohniska pozdějšího svatováclavského kultu zásadní význam.<sup>60</sup> Na počátku tedy převažoval zejména náboženský aspekt svatováclavského kultu. Ze světce se však brzy stal symbol státní politiky Přemyslovců a tedy i celé země, kterou spravovali.

Prvním, kdo dle D. Třeštíka zcela paradoxně přispěl ke „kanonizaci“ Václava, byl jeho bratr Boleslav I. Učinil tak v souvislosti se snahou vymanit Čechy ze závislosti na německých biskupech. V 70. letech 10. století vyslal do Říma dvě poselství, jejichž prostřednictvím žádal zřízení dvou biskupství v Čechách a na Moravě. Svoji žádost posílil právě translací ostatků svého bratra – *domácí světec z vládnoucí dynastie byl jistě přesvědčivým argumentem.*<sup>61</sup> Podle legend byl Václav *kanonizován* roku 938, kdy nechal Boleslav jeho tělo převézt na Pražský hrad a uložit v jižní apsidě rotundy sv. Víta. Podle D. Třeštíka však vše nasvědčuje tomu, že translace mohla proběhnout spíše až v 60. let 10. století, tj. v době, kdy Boleslav začal jednat

---

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>60</sup> J. BAŽANT, *Umění...*, c.d. v pozn. 3, s. 18.

<sup>61</sup> D. TŘEŠTÍK, J. ČECHURA, V. PECHAR, *Králové...*, c.d. v pozn. 8, s. 23.

právě o zřízení biskupství.<sup>62</sup> Biskupství bylo zřízeno v roce 973, a tehdy také svatováclavský kult oficiálně stvrdilo. Založením biskupství získaly České země vlastní církevní správu a tedy autonomii v duchovní oblasti (nebeské říši). Zde by se dalo uvažovat o jakémisi pomyslném počátku českého národa, potažmo českého státu, jehož symbolem se stal sv. Václav: „*O národech se začíná mluvit tehdy, když mají své světce, své poslance ve společenství svatých. Protože to jsou ti podstatní lidé, o kterých se bude mluvit i jinde*“.<sup>63</sup> Můžeme zde pozorovat pro nás další zajímavý moment, kdy se svatováclavský kult stává zástupným znakem nejen určité vládnoucí dynastie, ale právě i prostoru.

V roce 982 při příležitosti volby nového biskupa Vojtěcha vyzdvihl význam Prahy císař Ota II. tím, že nechal na vlastní náklady objednat u mantovského biskupa Gumpolda (†985) novou legendu o sv. Václavovi. Opis Gumpoldovy legendy objednala kněžna Emma, manželka knížete Boleslava II. (967-999), někdy před rokem 1006.<sup>64</sup> V rukopise se nachází ilustrace svatováclavské legendy vytvořené písařem a iluminátorem vyškoleným v Hildesheimu. Jde vůbec o první doklad rozvíjející se svatováclavské ikonografie. Celkem devatenáct listů rukopisu bylo následně začleněno do svazku svatováclavských legend z 12.-14. století.<sup>65</sup> Na titulním listu se nachází vyobrazení sv. Václav, který adoruje Krista, vzhlíží k němu v lehkém úklonu s tradičním gestem oranta (s rozpaženými pažemi), přičemž současně je zobrazen jako vladař s posvátným kopím a praporem.<sup>66</sup> Kristus na výjevu přijímá sv. Václava do své družiny – nedívá se na diváka, ale nalevo, směrem, odkud k němu přistupuje sv. Václav, čímž stvrzuje jeho světecký statut.<sup>67</sup>

O všech legendách, které byly sepsány do konce 10. století, pojednává mnich Kristián (či Křišťan) ve své kompilaci z let 992–93.<sup>68</sup> Podle D. Třeštíka je zvláštní zejména proto, že se zabývá hned pěti světci najednou: sv. Václavem a sv. Ludmilou, sv. Cyrilem a sv. Metodějem, a pojednává rovněž o bl. Podivenovi, Václavovu služebníkov, jehož postava znovu ožije zejména v souvislosti s kultem Palladia v 17. století. V 11. století (před rokem 1050) vzniká na základě Gumpoldovy legendy *Druhá staroslověnská legenda*, která byla

---

<sup>62</sup> D. TŘEŠTÍK, J. ČECHURA, V. PECHAR, *Králové a knížata...*, c.d. pozn. 8, s. 24.

<sup>63</sup> J. SOKOL, *Tři přednášky...*, c.d. v pozn. 45, s. 13-14.

<sup>64</sup> Rukopis legendy je dochován v tzv. Kodexu Wolfenbüttelském. J. BAŽANT, *Umění...*, c.d. v pozn. 3, s. 25.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>66</sup> První zobrazení posvátného kopí je v sakramentáři Jindřicha II., jenž vznikl téměř současně s Gumpoldovou legendou. Tamtéž, s. 25.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 11.

přeložena do staroslověnštiny slovanským mnichem původem ze Sázavského kláštera. Podobně jako Gumpoldova legenda přináší nové pojetí světce – spíše nežli jeho světské skutky, vyzdvihuje zázraky jím vykonané a s ním spojené.<sup>69</sup> Vývoj svatováclavského kultu se postupně vyvíjel od sv. Václava-přímluvce pražské církve, přes sv. Václava-ochránce Přemyslovské dynastie s centrem v Praze, až po sv. Václava-ochránce celé země. Postupné přerůstání svatováclavského kultu z oblasti církevní do oblasti politické v průběhu 11. a 12. století lze sledovat především na mincích, které nechali razit panovníci Přemyslovské dynastie. Nejstarší české stříbrné denáry, které byly raženy v Praze za vlády Boleslava I., však ještě nenesou plně svatováclavskou symboliku. Nacházíme na nich často zpodobení stávajícího vladaře s určitým křesťanským znakem (křížem, kostelem, vyvěrající Boží rukou z oblaku atp.), (obr 10).<sup>70</sup> Na mincích se také na počátku setkáváme *pouze* s opisem Václavova jména, které sloužilo jako zástupný znak světce. Poprvé se jméno sv. Václava objevilo na mincích knížete Jaromíra (1003, 1004–1012, 1033–1034). Posléze se sv. Václav objevuje již jako *postava* na mincích knížete Oldřicha (1012–1033, 1034), (obr. 11), kde je zpodoběn rovněž s atributy světce.<sup>71</sup>

Obraz sv. Václava na mincích ukazuje na počátky procesu přerůstání církevní úcty v raný státní kult, tj. přibližně do 30. let 11. století byl sv. Václav patronem spíše pražským než českým nebo moravským. Teprve po vzniku olomouckého biskupství (1063) překračuje svatováclavský kult hranice českého území. Na (českých i moravských) mincích Břetislava I. (1034–1055) je sv. Václav vyobrazen již jako kníže a světec zároveň, *v levé ruce drží trojdílný praporec (atribut knížete) a pravou rukou žehná (atribut světce)*.<sup>72</sup> Přibližně od této chvíle se v pramenech a v legendách můžeme se sv. Václavem setkávat nejen jako s prvomučedníkem, žijícím téměř mnišským životem, nýbrž i se sv. Václavem *věčným dědicem a vladařem země České*. Přičemž pojem stát zde stále musíme chápat jako zosobnění vládnoucí dynastie a prostoru, který ovládala. Kníže Břetislav I. se však zasloužil o další posílení obou ohnisek svatováclavského kultu. V roce 1039 podnikl vojenské tažení do Polska, odkud převezl (z Hnězdna) do Prahy ostatky druhého pražského biskupa sv. Vojtěcha,

---

<sup>69</sup> E. PETRŮ, *Svatováclavské legendy a svatováclavský kult*, In: Historické obrazy života a umučení svatého Václava, knížete českého (Matyáš Hutský z Křivoklátu, Praha 1585), Praha 1997.

<sup>70</sup> P. OBRAZOVÁ, J. VLK, *Maior Gloria. Svatý kníže Václav*, Praha/Litomyšl 1994, s. 125.

<sup>71</sup> Od doby Jaromírovy vlády můžeme nalézt zobrazení, nebo alespoň jméno sv. Václava na většině českých i moravských denárových ražeb. Tamtéž, s. 125.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 126.

kteřý napomohl vzniku polského arcibiskupství, a převezl je do Prahy.<sup>73</sup> Přítomnost vzácných svatovojtěšských relikvií sice napomohla ke zvýznamnění místa, ale k založení arcibiskupství nedošlo. Břetislav byl naopak pokárán papežem a byl nucen odčinit svůj prohřešek založením kláštera. Namísto kláštera zřídil Břetislav ke cti sv. Václava kolegiální kapitolu ve Staré Boleslavi, čímž významně pozdvihl věhlas tohoto místa.

Nového rozměru se kult sv. Václava dočkal za vlády Vratislava II. (1061–1092), který byl povýšen na krále a přispěl ke zvýznamnění symbolického prostoru Čech v rámci celkového obrazu křesťanského světa – sv. Václav se stal zástupným symbolem celého království. Při příležitosti Vratislavovy korunovace (1086) vznikl tzv. *Kodex Vyšehradský*, v němž je vymalován (v majuskulní iniciále písmena D) žehnající sv. Václav na trůně s praporem v levé ruce.<sup>74</sup> Také král Vratislav II. nechal razit denáry s vyobrazením sv. Václava jako vladaře a současně i bojovníka – sv. Václav se tak postupně stává rovněž pomocníkem přemyslovských panovníků v bojích a začíná stále více převládat jeho politický význam (státotvorný) nad náboženským. Koncem 11. století se na svátek sv. Václava pravidelně shromažďují přední velmožové země, aby jednali o záležitostech správních a církevních.<sup>75</sup> V té samé době vznikají rovněž první sloky *Svatováclavského chorálu*. Nejstarší zápis této písně se dochoval v kronice Beneše Krabice z Weitmile z roku 1368:

Swaty Waclawe  
wewodo Czeske zemye  
kneze nasschie  
pross za ny Boha  
swateho Duchu Kyrieleyson

Nebeske gest dworstwo krasne  
blaze tomu ktoz tam poygde  
zyvot wieczny  
ohen iassny  
swateho Duchu Kyrieleyson

---

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 126.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>75</sup> J. KADLEC, *Přehled českých církevních dějin I.*, Praha 1991, s. 54.

Pomoczy twe zadamy  
smylug sie nad namy  
utyess smutne  
otwed wse zle  
swaty Waczlawe Kyrieleyson<sup>76</sup>

Postava sv. Václava, knížete a bojovníka, se ve 12. století objevuje rovněž na pečetních znacích českých panovníků okolo s nápisem: „*Mír svatého Václava v rukách knížete X Y*“ (*Vladislava. Soběslava atd.*), (obr. 12).<sup>77</sup> Přičemž mír zde má představovat ideální model lidské společnosti, kosmos (křesťanství), protiklad chaosu (pohanství), který je svěřen do rukou sv. Václava. Na rubu této mincovní pečetě (doložené 1160), kterou používali Přemyslovci až do 13. století, je zachycen sv. Václav se svatozáří kolem hlavy, s praporem v ruce a nově i se štítem.

Další posun významu kultu sv. Václava (i Vojtěcha) lze sledovat za vlády Soběslava I. (1125–1140), který připsal oběma světcům vítězství v bitvě u Chlumce (pohraniční přemyslovský hrádek). Sv. Václav se stává ochranou záštitou Čech. Od této chvíle se obyvatelé českých zemí, Čechové, začínají nazývat *čeledí sv. Václava*.<sup>78</sup> Ze sv. Václava, mučedníka na počátku vyobrazovaného jako mnicha s kutnou na hlavě, se v průběhu 12. století stává nebojácny kníže s přilbou na hlavě a korouhví v ruce. Na přelomu 11. a 12. století vstupuje postava sv. Václava také do profánního života společnosti, která si slavením jeho svátku připomíná světcovy významné činy. V průběhu 12. století sílí představa o sv. Václavovi jako o věčném panovníkovi Čech, který je majitelem a správcem celé země. Na rozdíl od zbytku evropského křesťanského Západu té doby, *kde umíral stát spolu s panovníkem*, se v Čechách objevil abstraktní pojem nikdy neumírajícího, na nebesích sídlícího státu.<sup>79</sup> Toto právně-politické pojetí svatováclavského kultu rozvinul nejvýrazněji v průběhu 14. století český král a římský císař Karel IV., původně sám pokřtěn *posvátným*

---

<sup>76</sup> P. OBRAZOVÁ, J. VLK, *Maior Gloria...*, c.d. v pozn. 70, s. 153.

<sup>77</sup> D. TŘEŠTÍK, J. ČECHURA, V. PECHAR, *Králové a knížata...*, c.d. v pozn. 8, s. 32.

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>79</sup> Jak zmiňuje D. Třeštík bylo to poprvé v Evropě! Teprve později se v podobné funkci „věčného (nebeského) správce daného území“ stal sv. Marek v Benátkách, sv. Olaf v Norsku, a sv. Štěpán v Uhrách. Tamtéž, s. 33. Dále: A. MERHAUTOVÁ, D. TŘEŠTÍK, *Ideové proudy v českém umění 12. století*, Praha 1985.



*jménem Václav*,<sup>80</sup> když daroval korunu (a tím i správu nad českou zemí) do věčného vlastnictví sv. Václavovi.

Obecně můžeme říci, že oficiálním stvrzením kultu sv. Václava v roce 973 byl posílen jak význam celé země, tak i význam pražské akropole, místa uložení světcových ostatků, a nově i sídelního místa biskupa. Podle některých legend si dokonce sv. Václav zřízením svatovítské rotundy sám předem vyvolil místo, kde chce po smrti spočinout. Rotundu nechal zbudovat kolem roku 925 původně k uchování relikvie Vítovy paže, kterou údajně získal darem od saského císaře Jindřicha Ptáčníka. Tak se do českého prostoru dostala postava sv. Víta, jemuž byla zasvěcena také pozdější katedrála, postavená na místě původní Václavovy rotundy. Od 1. poloviny 11. století přibýlo zasvěcení sv. Václavu, a přibližně od poloviny 11. století sv. Vojtěchovi.<sup>81</sup> Všichni čtyři svatí, včetně Ludmily (z nich tři českého původu) tak vytvořili základ kultu zemských patronů, tzv. **českého nebe**, které bylo v katedrále uctíváno a nadále rozvíjeno. Zformování specifického sboru zemských svatých patronů posilovalo autonomii české země navenek – skrze světce mělo být doslova *vidět* spojení s nebeskou říší.<sup>82</sup>

V 10. století byli v Čechách uctíváni rovněž sv. Kosma a Damián, jimž byl zasvěcen legendární staroboleslavský kostel, do kterého kníže Václav směřoval na ranní mši před svoji smrtí. O tom, jak vypadala první stavba staroboleslavského kostela sv. Kosmy a Damiána, se však zachovaly jen matné zprávy, zmiňující se o *jakýchsi dřevěných deskách, z nichž nebylo možné smýt krev zavražděného knížete*.<sup>83</sup> V polovině 11. století vzniká u kostela ve Staré Boleslavi kolegiátní kapitula založená z podnětu knížete Břetislava I., který jí z knížecího majetku věnoval sedm vsí s dvorem a dušníky, tj. služebníky, kteří se měli v kapitule modlit za spásu duše – byli mezi nimi oráči, mlynáři, včelaři, soustružníci, a další osoby specializované na určitou oblast výroby. Již samotný výskyt osob rozličných řemesel (specializací) soustředěných do této oblasti svědčí o významu, který byl tomuto místu

---

<sup>80</sup> Jméno Karel přijal Václav (Karel IV.) po svém strýci Karlu IV. Sličném až při biřmování a trvale si ho ponechal jako symbol příklonu k tradici francouzských králů i římské říše zároveň. Srov. F. KAVKA, *Život na dvoře Karla IV.*, Praha 1993, s. 7-8.

<sup>81</sup> J. CIBULKA, *Václavova rotunda sv. Víta*; in: Svatováclavský sborník, I, Praha 1934, s. 230-685.

<sup>82</sup> J. SOKOL, *Tři přednášky...*, c.d. v pozn. 45, s. 14.

<sup>83</sup> D. KALHOUS, *Stará Boleslav v písemných pramenech raného středověku*; In: I. BOHÁČOVÁ, J. ŠPAČEK, *Archeologický výzkum kostelů sv. Václava, sv. Klimenta a kostela neznámého zasvěcení*; In: *Mediaevalia Archaeologica* 5, 2003, s. 18.

přičítán. Úkolem kapituly pak bylo pečovat o místo spojené s mučednickou smrtí sv. Václava a šířit k němu úctu. Důvody, které vedly Břetislava ke zbudování kapituly, líčí některé legendy (např. Kristiánova legenda, Kosmova kronika). Hovoří o vojenské výpravě Břetislava I. do Polska v letech 1038–1039, při níž kníže dobyl Hnězdno a převezl tělo sv. Vojtěcha společně s ostatky sv. pěti bratří<sup>84</sup> do Prahy. Za kořistnický čin mu papež uložil pokání a poručil mu vystavět klášter. Břetislav uposlechl, avšak namísto kláštera založil staroboleslavskou kapitulou a nechal kostelík sv. Kosmy a Damiána roku 1039 přestavět na baziliku stejného zasvěcení, která byla vysvěcena v roce 1046. Do nově zbudované svatyně nechal Břetislav uložit ostatky sv. pěti bratří. Teprve v průběhu 2. poloviny 14. století byla bazilika zasvěcena sv. Václavu.<sup>85</sup> Pokusy některých legendistů propojit postavu sv. Václava s biskupem sv. Vojtěchem, zavražděným pohany v roce 997 při misiích v Prusku<sup>86</sup>, zde souvisí pravděpodobně s úsilím o další zvýznamnění tohoto místa a jeho propojení s pražskou katedrálou, kde byli oba světci pohřbeni. Ve druhé polovině 11. století byl v bezprostřední blízkosti baziliky vystavěn druhý staroboleslavský kostel, zasvěcený sv. Klimentovi, vybudovaný pro soukromou pobožnost českých panovníků, vyzdobený ve třetí čtvrtině 12. století nástěnnými malbami. Stavebníkem však nebyla kapitula, ale nejspíše zámožný jednotlivec, s jehož obydlím byla kaple spojena visutým mostem. Václav Ryneš uvažuje jako o možném stavebníkovi o králi Vladislavovi (1140–1173).<sup>87</sup> Vladislav II. se stal v pořadí druhým českým králem v roce 1158. Na rozdíl od svého předchůdce Vratislava II. však získal královskou hodnost dědičně, čímž Čechy v podstatě přestaly být provincií a staly se královstvím.<sup>88</sup>

V průběhu 11. století pak v Boleslavi vznikl ještě jeden kostel neznámého zasvěcení (uvažuje se o zasvěcení Panně Marii a sv. Jiří), v pořadí třetí, zbudovaný jen pár desítek metrů od kostela sv. Klimenta.<sup>89</sup> Stavba dalšího kostela měla s největší pravděpodobností plnit funkci farního kostela s pohřebištěm, neboť kostel sv. Kosmy a Damiána začal sloužit –

---

<sup>84</sup> Jednalo se pokračovatele sv. Vojtěcha: sv. Benedikt, Jan, Matouš, Izák a Kristýn.

<sup>85</sup> D. KALHOUS, *Stará Boleslav...*, c.d. v pozn. 83, s. 19.

<sup>86</sup> Sv. Vojtěch zde údajně vstoupil na pole, které měli tamější pohanští obyvatelé za posvátné a zaplatil za to životem. Vojtěchovo tělo bylo nejprve převezeno z popudu polského panovníka Boleslava Chrabrého do Hnězdna, načež papež Silvestr II. prohlásil Vojtěcha za svatého. Posléze bylo v roce přeneseno z Hnězdna do Prahy společně s ostatky svatých pěti bratří mučedníků, kteří byli pohřbeni ve Staré Boleslavi.

<sup>87</sup> V. RYNEŠ, *Paladium země české*, Praha 1948, s. 19.

<sup>88</sup> J. ČECHURA, *Králové...*, c.d. v pozn. 8, s. 232.

<sup>89</sup> Kostel byl náhodně objeven během archeologických výzkumů v závěru 20. století (v roce 1992). Na náměstí sv. Václava jsou jeho základy zaznamenány v kamenné dlažbě.

v souvislosti se založením kapituly – jiným účelům. Umístění tří sakrálních staveb v centrální části opevněné boleslavské akropole svědčí samo o sobě o velkém významu Staré Boleslavi již v období raného středověku.<sup>90</sup> Kostel neznámého zasvěcení zanikl v průběhu 14. století a ustalo i pohřbívání v jeho okolí.

Ve 13. století rozšířil řady českého nebe král Přemysl Otakar I. (1197–1230), jemuž se podařilo posílit prestiž české země *jak v nebi, tak i na zemi*. Úspěchu v nebeské říši dosáhl kanonizací sv. Prokopa v roce 1204, přičemž sv. Prokop představuje vůbec prvního českého světce, který byl kanonizován papežem. Pozemskou suverenitu posílil panovník uznáním Zlaté buly sicilské (1212), (obr. 13), jež zaručovala svébytnost a nedílnost přemyslovského státu v rámci Svaté říše římské a současně i dědičnost královské koruny.<sup>91</sup> Za vlády Přemyslova syna, Václava I. (1205–1253), dochází v českých zemích k zakládání měst a zemi začíná kolonizovat německé obyvatelstvo. V roce 1230 panovník zakládá Staré Město pražské. Po Václavovi I. nastupuje Přemysl Otakar II. (1233–1278), za jehož vlády vzrůstá nebezpečně moc šlechty, posílená statuty Konráda Oty<sup>92</sup> a dochází k tzv. dualismu vlastnictví lidí a půdy – část vlastní král (*dominum speciale*) a část zemská obec, v níž se sdružují od třetí čtvrtiny 13. století soukromí vlastníci půdy, jejichž práva zaručují zemské desky, resp. zemský soud. Za vlády posledních Přemyslovců proto zaniká stát jako instituce disponující monopolem na veřejnou moc.<sup>93</sup> Tato informace je důležitá z hlediska dalšího mocenského vývoje v českých zemích, a současně i pro další vývoj svatováclavského kultu, který začne jako nástroj své politiky využívat i zemská obec.

---

<sup>90</sup> I. BOHÁČOVÁ, J. ŠPAČEK, *Archeologický výzkum kostelů sv. Václava, sv. Klimenta a kostela neznámého zasvěcení*; In: *Mediaevalia Archaeologica* 5, 2003, s. 181-182.

<sup>91</sup> Přemysl Otakar I. inicioval zásadu primogenitury, tj. prvorozenectví, která měla zaručit stabilitu země. D. TŘEŠTÍK, *Králové a knížata...*, c.d. v pozn. 8, s. 250.

<sup>92</sup> Jedná se o nejstarší český zákoník (1189), který kodifikoval zvykové právo a uzákonil dědičnost lén – která se stala předpokladem pro formování české šlechty. Tamtéž, s. 240.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 43-44.

## 2.2. Karel IV., monarcha mundi: Sjednocení církevní a světské moci

„Podél širokého ohybu Vltavy se zvedá rozložitý vrch, který zviditelňuje zakřivení řeky. Vrch a řeka leží proti sobě jako doplňující se moci, které oživují krajinu expresivní silou. (...) Obě poloviny spojoval brod, který byl trochu severněji od dnešního Karlova mostu. (...) Toto místo jakoby bylo předurčeno pro městské osídlení, nejen pro svou krásu, ale i proto, že uspokojovalo tři základní požadavky raného středověku: rovinu pro tržiště, kopec pro strážní hrad a brod pro spojení a obchod.“<sup>94</sup>

V roce 1306 vymřela Václavem III. Přemyslovská dynastie po meči. Svazkem s Eliškou Přemyslovnou (1292–1330) nastoupil na český trůn Jan Lucemburský (1296–1346), s jehož osobou je spojeno nové státoprávní označení pro české země „Koruna a stůl Českého království“, tzn. že se země Koruny české staly svébytnou právníckou osobou na rozdíl od fyzické osoby českého krále.<sup>95</sup> Završení těchto snah představuje vláda Karla IV. (1316–1378), který učinil z českého krále „pouhého“ dočasného správce, neboť roli věčného (nebeského) správce přisoudil sv. Václavovi. Karel IV. připisoval kultu sv. Václava mimořádný význam – sám sepsal legendu o sv. Václavu a ze Svatováclavské kaple v kostele sv. Víta učinil místo uložení svatováclavské koruny, symbolu Českého království. Korunu prohlásil za majetek sv. Václava a nově jmenovaným nástupcům Karlovým tak byla správa nad českými zeměmi vždy jen dočasně propůjčena. Skutečnost, že Karel IV. učinil ze světce věčného vládce celého království, resp. českého národa, není vůbec náhodná. Struktura středověké společnosti i (křesťanského) prostoru se opírala o *věci nebeské*, které se prolínaly vzájemně s *věcmi světskými*,<sup>96</sup> a bylo-li dosaženo autonomie v oblasti mocenské či světské (tj. ohraničení určité oblasti a uznání její svébytnosti), bylo nutné, aby daná země dosáhla autonomie i v oblasti nebeské či duchovní (nejlépe zřízením biskupství, ještě lépe arcibiskupství). Spojení světa sakrálního se zemí pak mělo být *vidět* prostřednictvím zemských světců, kteří se stávali reprezentanty dané země v celkové církvi, jejími patrony. Místa posvěcená jejich dotykem (či přítomností relikvie) se proto stávala důležitými ohnisky, která náležela nejen do křesťanské mapy dané země, nýbrž do celkové mapy světa křesťanského Západu. Doba vlády (1345–

<sup>94</sup> CH. NORBERG-SCHULZ, *Genius loci...*, c.d. v pozn. 30, s. 85.

<sup>95</sup> D. TŘEŠTÍK, *Králové a knížata...*, c.d. v pozn. 8, s. 341.

<sup>96</sup> J. SOKOL, *Tři přednášky...*, c.d. v pozn. 45, s. 14.

1378) Karla IV. pak představovala vůbec největší rozkvět země, a to jak na poli církevním, tak mocenském.

Při uskutečňování politiky vzájemného sepejetí moci světské a duchovní se nechal Karel IV. s největší pravděpodobností inspirovat na francouzském královském dvoře, kam ho poslal otec Jan Lucemburský na výchovu v letech 1323–1330. Francouzští panovníci povýšili víru v zázračnou moc svatých ostatků na státně-dynastickou ideologii, čímž se jim v podstatě podařilo vystupňovat *sakralizaci královské vlády až k jakémusi mýtu o náměstnictví Kristově*.<sup>97</sup> Využili k tomu prostředků symboliky katolického kultu, dvorského ceremonielu a dvorského umění. Prvořadým znakem, který měl posvěcovat kontinuitu vlády, představovalo uctívání předchůdců, spojené s vzýváním zemských patronů. Na tuto tradici Karel IV. vědomě navázal. K přemyslovské rodové tradici se přihlásil ihned po svém příchodu do Čech v roce 1333, kdy navštívil hrob své matky Elišky Přemyslovny ve Zbraslavském klášteře. Neučinil tak ze vztahu k národu své matky, nýbrž ze snahy trvale zajistit pro lucembursko-českou dynastii korunu císaře Svaté říše římské: „*Praha se pro tento záměr hodila tím, že byla dostatečně vně tehdejších mocenských sfér a současně dostatečně blízko německých a italských metropolí (...)*“.<sup>98</sup> Karel IV. začal Prahu zvelebovat proto, aby se stala novým, přirozeným a nenahraditelným centrem říše.<sup>99</sup>

Jako mladý králevic Karel figuroval, společně se svým otcem, bratrem a prvním pražským arcibiskupem Arnoštem z Pardubic, při stavbě katedrály sv. Víta, Václava a Vojtěcha, jejíž realizací zamýšlel naplnit dávné tužby Přemyslovců, spojené s povýšením pražského biskupství na arcibiskupství.<sup>100</sup> Základní kámen ke stavbě nového chóru Pražské katedrály, který byl v těsné blízkosti hrobu sv. Václava, a tedy na místě někdejší rotundy sv. Víta,<sup>101</sup> byl položen v listopadu roku 1344 – v souvislosti s povýšením pražského biskupství na arcibiskupství v dubnu téhož roku.

---

<sup>97</sup> F. KAVKA, *Život na dvoře Karla IV.*, Apeiron 1993, s. 8.

<sup>98</sup> J. BAŽANT, *Umění..*, c.d. v pozn. 3, s. 135.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 135.

<sup>100</sup> Zřízení pražské arcidiecéze znamenalo uznání českých zemí z mezinárodního hlediska ze plnoprávné království a současně vymanění pražské a olomoucké diecéze z pravomoci mohučského arcibiskupa – ovlivnilo vývoj událostí dvěma směry, v první řadě byly položeny základy budoucího českého státu, ve druhé řadě přispělo umístění sídla arcibiskupa při katedrále sv. Víta k dalšímu zvýznamnění hradebního prostoru.

<sup>101</sup> I. HLOBIL, *Katedrála sv. Víta v Praze*, Praha 2006, s. 3.

Samotnou stavbu nového katedrálního chóru panovník koncipoval s ohledem na dvojí účel: měla lépe vyhovovat jeho vladařské reprezentaci, a současně zosobňovat *nový model světa a vesmíru*. Vlastní realizaci stavby svěřil do rukou francouzského stavitele Matyáše z Arrasu, který se na stavbě podílel v letech 1344–1352. Čtyři roky po jeho smrti (od roku 1356 do roku 1399) převzal řízení stavby Petr Parlér (1332–1399), příslušník významné stavitelské a kamenické rodiny, původem z Kolína nad Rýnem. Petru Parlérovi se dařilo velice obratně vtělovat Karlovu ideologickou koncepci jak do samotné stavby katedrály, tak i do její výzdoby. Oproti francouzskému vzoru panovník nově ustavil při Pražské katedrále další dvě významné funkce – stala se pohřebním místem českých králů, a současně i místem uchovávání českých korunovačních klenotů. Tam, kde byl korunován a pochován sv. Václav, měli být korunováni a uloženi rovněž jeho pokračovatelé. Vedle Svatováclavské koruny (s pouzdrem) z roku 1346, byly v katedrále uloženy ještě další královské korunovační insignie,<sup>102</sup> z nichž se bohatě zdobená koruna stala vedle liturgické symboliky, především symbolem státnickým. – Karel IV. ji zasvětil sv. Václavu, kterého tímto oficiálně povýšil na *dědice českých zemí*, a v souvislosti s tím stanovil pravidlo, podle kterého měla být Svatováclavská koruna vložena na hlavu nového krále vždy jen při korunovačním ceremoniálu a pak opět navracena na hlavu *věčného vládce* sv. Václava.

V roce 1346 byl Karel IV. zvolen králem římskoněmeckým a korunován v Bonnu. Po korunovaci se začal soustředit opět na stavební aktivity v českých zemích, pro které použil poprvé v roce 1348 označení *země Koruny české*. Roku 1348 povýšil význam zemí Koruny hned v několika ohledech: založil vysoké učení, potvrdil ustanovení Zlaté buly sicilské, následovalo položení základního kamene k novému kamennému mostu přes řeku Vltavu a založení Karlštejna, který koncipoval jako schránu pro uložení českých a říšských korunovačních klenotů.<sup>103</sup> Současně se stavbou mostu začala probíhat i stavba Staroměstské mostecké věže, která se měla podle Karlova urbanistického plánování stát součástí triumfální Korunovační cesty mezi Pražským hradem a Vyšehradem.<sup>104</sup> Vyšehrad se stal nejen

---

<sup>102</sup> Svatováclavský meč z 1. poloviny 14. století, říšské jablko z poloviny 16. století a královské žezlo z 1. poloviny 16. století. Mladšího data je zlatý Korunovační kříž a textilie z 18. století (plášť, pás, štóla, manipul). Korunovační klenoty jsou uloženy v tzv. Korunní komoře. Od roku 1867 je komora uzavřena na sedm zámků. Klíče od dveří ke Korunní komoře vždy po jednom vlastní: prezident republiky, pražský arcibiskup, předseda vlády, předseda Poslanecké sněmovny, předseda Senátu, probošt Metropolitní kapituly chrámu sv. Víta a pražský primátor.

<sup>103</sup> J. ČECHURA, *Králové a knížata...*, c.d. v pozn. 8, s. 353.

<sup>104</sup> A. MERHAUTOVÁ (ed.), *Katedrála sv. Víta v Praze*, Praha 1994, s. 26.

zahajovacím místem korunovační slavnosti, nýbrž i nově opevněným hradem a dominantou střežící druhý břeh řeky, na kterém v roce 1348 panovník položil základy Nového Města pražského. Zřízením dalšího města chtěl ekonomicky posílit a současně rozšířit prostor hlavního města a naplnit ho nově přichozími církevními řády a kongregacemi. – Učinit z něj doslova „duchovní centrum celé křesťanské Evropy“. K jeho proslulosti měly přispět slavné svátky a poutě, které lákaly každoročně do Prahy desetitisíce věřících. Nejznámějším se stal svátek „*Kopí a hřebů Páně*“, při kterém byly vystavovány císařské korunovační insignie a udělovány odpustky.<sup>105</sup>

V roce 1354 byl Karel IV. korunován králem Itálie a roku 1355 byl korunován římským císařem. Následně začal v Pražské katedrále soustředit ostatky svatých z celého světa, aby posílil význam Prahy v ideálním celku křesťanského prostoru, který měl být připraven pro druhý příchod Ježíše Krista. Praha se měla stát druhým Římem, tedy hlavním městem křesťanské říše a druhým, tedy nebeským, Jeruzalémem, významným poutním místem pro veškeré křesťanstvo.<sup>106</sup> Kult zemských patronů rozšířil panovník v následujícím roce (1356) o ostatky sv. Zikmunda (burgundského krále obráceného na křesťanství),<sup>107</sup> které nechal přenést do pražské katedrály sv. Víta. Karel IV. se stal dokonce iniciátorem nového způsobu provedení uměleckých děl, které se označovalo jako *ars nova* (nová zručnost), kdy dokonalost provedení obrazu byla oslavou jeho císařského majestátu. Dvorské umění po Karlově zvolení císařem (1355) se označuje jako císařský styl.<sup>108</sup> O Karlově snaze udržovat soulad mezi světskou (politicko-ideovou) a církevní oblastí pak svědčí nejlépe titul, kterého rád používal - „*monarcha mundi*“ (vládce nad světem), *císař z Boží milosti*. Stal se doslova vykonavatelem Boží vůle na zemi.

V Karel v roce 1357 inicioval stavbu Staroměstské mostecké věže a zřejmě i navrhl její ikonografický program.<sup>109</sup> Věž v kontextu místa vizualizuje Karlovu představu o modelu fungování světa. Útvar věže je rozvržen symbolicky a hierarchicky do tří nad sebou řazených sfér. Jedná se o sféru smrtelníků, sféru panovníků (císařů), a sféru nebeskou, určenou pro svaté postavy. Sféry měly současně odrážet životní cestu smrtelníků – minulost, přítomnost,

---

<sup>105</sup> Srov. J. FAJT a kol.: *Karel IV. Císař z Boží milosti. Kultura a umění za vlády posledních Lucemburků 1347-1437*. Katalog výstavy, Správa Pražského hradu 2006., s. 62.

<sup>106</sup> J. KADLEC, *Přehled českých církevních...*, c.d. v pozn. 75, s.189.

<sup>107</sup> Podle sv. Zikmunda rovněž Karel IV. pojmenoval svého druhorozeného syna (prvorozeného pokřtil jak jinak než jménem Václav). Již roku 1366 byl sv. Zikmund prohlášen za českého zemského patrona.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>109</sup> Srov. J. FAJT a kol.: *Karel IV. Císař z Boží milosti...*, c.d. v pozn. 105, s. 58.

budoucnost. Na její stavbě i výzdobě se podílela opět parlérovská huť. Její východní průčelí (směrem k městu) vyzdobila vespod pásmem, jímž vcházejí na most bránou smrtelníci, kteří se skrze panovníka a jeho moudré politické i duchovní spravování země mohou přiblížit Bohu (střední pásmo), následuje horní pásmo, které je vyhrazeno svatým osobám, v tomto případě českým zemským patronům: vlevo sv. Vojtěchovi a vpravo sv. Zikmundovi. Ve středním pásmu se nachází uprostřed mezi Karlem IV. (který je zde zachycen jako císař) a jeho synem Václavem IV. (který je zde zachycen jako římský král) mírně nad jejich hlavami postava sv. Víta, dalšího ze zemských patronů, jemuž byl most svěřen pod ochranu. Sv. Václav je zde zastoupen znakem plamenné Svatováclavské orlice. Skutečnost, že jsou zde dva čeští patroni umístěni vedle smrtelníků (Karla IV. a Václava IV.) není náhodná. Oba vladaři jsou zde zpřítomněni jako Kristovi náměstci, kteří se moudrým spravováním pozemských statků přibližují Bohu již na tomto světě.<sup>110</sup> Vedle oslavy panovnické reprezentace, byla Staroměstská věž vizuálně a ideově svázána se Zlatou bránou Svatovítské katedrály: „*Mostecká věž byla staroměstskou slavobránou Pražského hradu a v průhledu její brány byla jasně vidět Zlatá brána sv. Víta, na niž se za slunečního dne leskla mozaika Posledního soudu. (...) Hlavním motivem Karlovy sochařské výzdoby Staroměstské mostecké věže a klíčem k její interpretaci byla dnes ztracená velká socha na straně obrácené k řece, která byla viditelná již z dálky a připravovala diváka na to, co uvidí na druhé straně (zřejmě šlo o personifikaci Spravedlnosti).*“<sup>111</sup> Mozaikový obraz Posledního soudu (z let 1370–1371) zachycuje Krista jako apokalyptického soudce v mandorle. Pod ním nechal Karel IV. zobrazit všechny zemské patrony jako přímluvce a pod nimi sám sebe se svoji manželkou (obr. 14).<sup>112</sup> Vlevo od Krista (vpravo z pohledu diváka) je zachycena scéna Zatracení, vpravo scéna Zmrtvýchvstání. Zachyceno je zde rovněž peklo a země v den Posledního soudu, „absence ráje ukazovala na to, že jako Nebeské město má být chápán interiér chrámu, zejména kaple sv. Václava“ (viz násl. podk. 2.3.1.).<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> Všimněme si, že katedrála sv. Víta byla koncipována na podobném principu, pod úrovní dlažby byla umístěna krypta s hroby panovníků, v úrovni dlažby (v rámci sakrálního prostoru vystavěného panovníkem) se měli věřící přibližovat Bohu, a nad úrovní dlažby se nacházel prostor určený svatým patronům a Bohu.

<sup>111</sup> „Zobrazení na Staroměstské mostecké věži je zcela v duchu středověké poetiky zobrazením posledního dne tohoto světa a současně i ideálu, o který by měli všichni každou vteřinu usilovat.“ Srov. J. BAŽANT, *Umění...*, c.d. v pozn. 3s. 165-170.

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 139.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 139.



Obraz katedrály, dominující celému království z břidličnatého vrchu, Karel IV. zakotvil hned od počátku do své panovnické ideologie, a tedy i do obrazu celé země.<sup>114</sup> Vrch s katedrálou vyzařoval posvátnou mocí, postupně násobenou ukládáním dalších ostatků svatých osob a významných českých panovníků. Ch. Norberg-Schulz hovoří v této souvislosti o zvlášť krásné konfiguraci tohoto místa, vyznačující se hustým osídlením dole, dominantním hradem nahoře a řekou jako rozdělovajícím i spojujícím prvkem mezi nimi. Vyzdvihuje *genia loci* tohoto prostředí, spočívajícího ve zvláštním smyslu *pro nebe a zemi*.<sup>115</sup> Zvláštností Svatovítské katedrály, je dle K. Stejskala její nezvyklá poloha: „*je totiž součástí areálu Pražského hradu na temeni příkré terasy nad levým břehem Vltavy. Poměrně značná vzdálenost od urbanisticky sjednoceného města na protějším břehu znamenala nebezpečí, že se katedrála od něho zcela odtrhne jako svébytná výtvarná jednotka.*“<sup>116</sup> Z tohoto důvodu bylo třeba změnit katedrální dispozici, tradičně organizovanou od západu k východu. Nejdůležitější část katedrály v Praze se tak obrací na jih, k vltavskému břehu, kam směřuje i jižní předsíň zvaná Zlatá brána, velké okno jižního transeptu i velká věž.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> A. MERHAUTOVÁ (ed.), *Katedrála sv. Víta...*, c.d. v pozn. 104, s. 26.

<sup>115</sup> Autor doslova hovoří o tajemství země, které nachází svůj protějšek v touze po nebi. CH. NORBERG-SCHULZ, *Genius loci*, c.d. v pozn. 30, s. 81.

<sup>116</sup> K. STEJSKAL, *Umění na dvoře Karla IV.*, Artia 1978, s. 164n.

<sup>117</sup> Svědčí o tom skutečnost, že technicky náročná stavbě věže byla dána přednost před dostavbou transeptu a podélné lodi – chrám byl komponován očividně „pro pohled z pravého břehu“. Srov. Tamtéž.

## 2.3. Posílení vazby mezi katedrálou sv. Víta a Starou Boleslaví za vlády Karla IV.

Sv. Václava považoval císař za svého *předchůdce na českém trůně* a současně věčného vládce Českého království. Přestože byl sv. Václav coby věčný panovník Čech uctíván již přemyslovskými vladaři v první třetině 11. století,<sup>118</sup> teprve Karel IV. tuto symboliku učinil platnou a závaznou pro další nástupce na český trůn, čímž vyzdvihl skutečnou Václavovu *nesmrtelnost* a nespornou autoritu, před níž sám poklekal.<sup>119</sup> Z tohoto důvodu se stala Svatováclavská kaple, nad níž byly v korunní komoře symbolicky uchovávány královské klenoty, nejdůležitějším sakrálním a ideovým centrem českých zemí – doslova *srdcem* celého království. Karel IV. z tohoto důvodu věnoval její koncepci a výzdobě neobyčejnou péči a pozornost. Již tehdy se také s největší pravděpodobností začala v mysli vladaře rozvíjet představa o důmyslnějším spojení Prahy s Boleslaví. Přestože v Karlově době neměla ještě cesta z Pražské katedrály do Staré Boleslavi význam svaté poutě, je zřejmé, že panovník usiloval o těsnější spojení obou míst kultu. Svědčí o tom zejména propojení nepřilíš dotovaného staroboleslavského proboštství s novou kanovníckou prebendou,<sup>120</sup> zřízenou při chrámu sv. Víta v roce 1355. Následně zde nechal zřídit k ještě většímu povznesení místa (a z velké úcty k Panně Marii) nový mariánský kostel, který pravděpodobně obdaroval zmiňovaným mariánským reliéfem, pozdějším Palladiem země České.

### 2.3.1. Svatováclavský kult

Z kaple sv. Václava (obr. 15), která byla vysvěcena v roce 1367, učinil Karel IV. chrám v chrámu, obraz nebeského Jeruzaléma podle Janova Zjevení, vyzdobený inkrustací, malbami a zlaceným štukem. Zatímco osvětlení prostoru katedrály bylo zajištěno přirozeným zdrojem slunečního světla, osvětlení kaple bylo dosaženo „umělým světlem svící, zesíleným odrazem v obložení stěn drahokamy“.<sup>121</sup> Jedna z ikonografických interpretací Svatováclavské kaple vycházela z textu 1. epištoly sv. Petra (2, 4–5), v níž je Kristus připodobněn k živému kameni, od lidí zavrženého, ale od Boha vyvoleného a jemu drahého: „*Věřící byli též považováni za kameny živé, měli se vzdělávat v domě duchovním*“.<sup>122</sup> Vnitřní prostor kaple

<sup>118</sup> Tato symbolika je patrná na přemyslovských mincích, pečetích knížat, městských pečetí. Srov. A. MERHAUTOVÁ (ed.), *Katedrála sv. Víta...*, c.d. v pozn. 104, s. 9.

<sup>119</sup> Viz podobizna klečící postavy Karla IV. na univerzitní pečetí. Panovník zde pokleká před věčným vládcem Čech, sv. Václavem, a odevzdává mu do rukou zakládací listinu univerzity.

<sup>120</sup> V. RYNEŠ, *Paladium země české...*, c.d. v pozn. 87, s. 22.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 139.

<sup>122</sup> Z. VŠETEČKOVÁ, *Katedrála sv. Víta...*, c.d. v pozn. 104, s. 107.

pod římsou nechal Karel IV. vyzdobit nástěnnými malbami s výjevy Kristovy Pašije (tzv. Pašijový cyklus), která je již v *První staroslověnské legendě* (kolem roku 940) připomínána jako *typologická paralela umučení sv. Václava*.<sup>123</sup> Celkem jedenáct scén pašijového cyklu začíná na západní stěně výjevem *Kristus na hoře Olivetské*, pokračuje scénami *Polibek Jidášův*, *Kristus před Pilátem*, *Kristus u sloupu*, *Korunování trním*, *Ukřižováním s P. Marií a sv. Janem Evangelistou* (a s donátory), druhým *Ukřižováním*, *Kladením do hrobu*, *Zmrtvýchvstáním*, *Nanebevstoupením Krista* a *Sesláním Ducha svatého*.<sup>124</sup> Provedením výzdoby kaple pověřil císař dvorského malíře Mistra Osvalda. Kaple sloužila nejen jako poutní místo a schrána pro náhrobek sv. Václava, nýbrž byla v ní uchovávána i svátost oltární v parlářovském pastoforiu a posvátný olej pro korunovační obřad.<sup>125</sup> Nad náhrobkem věčného vládce pak nechal Karel vztyčit přibližně dvoumetrovou sochu, kterou navrhl a patrně vytesal Jindřich IV. Parlář, bratr Petra Parláře kolem roku 1373.<sup>126</sup>

### 2.3.2. Mariánský kult

Vedle zemských patronů byl Karel IV. rovněž horlivým ctitelem kultu Panny Marie, kterému přivykl na francouzském dvoře. V ikonografii tohoto slohu je patrný postupný odklon od *mystiky děsu* (Krista jako soudce) a příklon k *mystice lásky* (zosobněné postavou Panny Marie): „ *nad mužským principem zásluh a hrozbou pekel vynucované poslušnosti nabytí vrchu ženský princip soucitu a ochrany*“.<sup>127</sup> Později při svém pobytu v Itálii dokonce Karel sám popsal vidění, kterého se mu dostalo na svátek Nanebevzetí Panny Marie.<sup>128</sup> Z velké úcty k mariánskému kultu pak nechal v roce 1343 zřídit sbor mariánských mansionářů (kostelníků) při pražském kostele sv. Víta, který měl za úkol každý den zpívat ke cti Panny Marie mariánské hodinky a předčítat o jejím životě. Vřelost, projevovaná panovníkem mariánskému kultu, se odrazila také v zasvěcení významných sakrálních staveb,

<sup>123</sup> K. STEJSKAL, *Umění na dvoře...*, c.d. v pozn. 116, s. 194.

<sup>124</sup> Podle Z. VŠETEČKOVÉ, *Katedrála...*, c.d. v pozn. 104, s. 107.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 112.

<sup>126</sup> Socha sv. Václava jako jediná v celé katedrále není vázána na architekturu či hrob, je to volná přenosná plastika, která mohla sloužit k soukromé zbožnosti. Srov. K. STEJSKAL, *Umění...*, c.d. v pozn. 116, s. 178.

<sup>127</sup> Mariánský kult rovněž symbolizoval odpuštění téměř všeho, vyznávaly ho proto především (přes odpor církve) sociálně trpící vrstvy (viz zobrazení Panny Marie na povstaleckých vlajkách, mariánský kult, piety, Mariin modrý ochranný plášť, mariánské legendy, ad.). Srov. J. BALEKA, *Výtvarné umění. Výkladový slovník (malířství, sochařství, grafika)*, Praha 1997, s. 115-118.

<sup>128</sup> V něm se mu zjevil jeden z jeho příbuzných, kterého anděl potrestal smrtí za nemravný život. Srov. V. RYNEŠ, *Paladium země české...*, c.d. v pozn. 87, s. 22.

kteřé Panně Marii svěřil pod ochranu. V Praze se jednalo o mariánské zasvěcení všech tři nových kostelů na Novém Městě pražském.<sup>129</sup> Mimo Prahu se jednalo o kapli na hradě Karlštejně a s velkou pravděpodobností i o mariánský kostel na předhradí Staré Boleslavi. Starou Boleslav poctil Karel IV. svoji návštěvou přinejmenším dvakrát. Poprvé v září roku 1338, symbolicky na svátek sv. Ludmily. Podruhé navštívil Boleslav opět v měsíci září roku 1363.<sup>130</sup> O tom, jaký význam místu přiřítal, svědčí mimo jiné kamenná zeď se dvěma vstupními branami, kterou nechal město obehnat v roce 1351. V tom samém roce rovněž fundoval zpívané mše *denně až na věčné časy* na místě Václavova původního hrobu.<sup>131</sup> A jen o rok později začal uvažovat o tom, že v Boleslavi zřídí nové biskupství v Čechách, k čemuž však nikdy nedošlo.<sup>132</sup>

Jak bylo již naznačeno, ještě za císařova života se kolem roku 1378 ve Staré Boleslavi objevuje v pramenech zmínka o dalším, v pořadí čtvrtém, staroboleslavském kostele, zasvěceném Panně Marii. Kostel byl vybudován přibližně mezi lety 1375–1385 na východ od hradu na staroboleslavském předhradí (obr. 8).<sup>133</sup> Šlo o kostel farní, který spravoval farář podléhající přímo staroboleslavské kapitule a arcibiskupovi. Známe dokonce jeho jméno, Beneš ze Zahořan, a datum jeho jmenování do funkce po zemřelém faráři Petrovi. Je to rok 1378.<sup>134</sup> Kostel byl vybudován zřejmě po zániku kostela neznámého zasvěcení, a přebral jeho funkci farního kostela, kde se pohřbívalo. Za povšimnutí stojí zmínka o době vzniku kostela, které odpovídá nejnovější dataci staroboleslavského mariánského reliéfu, tzv. **Palladia země České** (obr. 16), a spadá do 80. let 14. století. Prostřednictvím tohoto reliéfu pak barokní hagiografové „zmnožili symbolický potenciál Staré Boleslavi“<sup>135</sup> a učinili z něj záštitu celé země. Je to reliéf vytepaný z měděného plechu a zobrazuje z čelního pohledu polopostavu Panny Marie v plášti a se závojem zakrytou hlavou, jak přidržuje oběma rukama nahé tělo malého Ježíška před sebou (19,7 × 14,8 cm). Podrobně popisuje reliéf V. Ryneš: „*Reliéf představuje dvě třetiny postavy Bohorodičky, chovající Ježíška. Madona je obrácena k pravé straně a na dlani její levé ruky sedí Ježíšek, hořejší částí těla zpět nakloněn. Bohorodička*

---

<sup>129</sup> Kostel Panny Marie Sněžné; emauzský chrám Panny Marie a slovanských patronů; a chrám Nanebevzetí Panny Marie a Karla Velikého na Karlově.

<sup>130</sup> V. RYNEŠ, *Paladium země české...*, c.d. v pozn. 87, s. 20-22.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>134</sup> J. V. PRÁŠEK, *Brandejs nad Labem I.-III.*, 1908-1913, s. 393.

<sup>135</sup> M.-E. DUCREUX, *Symbolický rozměr...*, c.d. v pozn. 7, s. 586.

*podpírá jej pravicí pod jeho levým raménkem. Tvář Madony je pravidelná a plná. Řasnaté spodní roucho kol hlavy rozložené splývá po stranách v hojných kolmých záhybech; zpod roucha toho splývá po levé tváři Madony pramen zkadeřených vlasů až na prsa. Nad tím spodním rouchem položeno roucho svrchní, ploše na temeni hlavy spočívající a zředu po obou stranách volně dolů padající, hluboko pod krkem v širokých záhybech spojené, takže krk a část plecí zůstávají obnaženy. Po stranách splývá roucho to na obě ramena, odkud v bohatých záhybech zahaluje ruce, prsa i život Bohorodičky, jsouc pod levou rukou její opět spojeno.*<sup>136</sup>

Ve starší literatuře byl reliéf označován jako pozdně gotická kopie mariánského obrazu byzantského typu z doby jagellonské. Poslední dataci a určení provedl I. Kořán, podle kterého reliéf zjevně patří podle „*suverénní elegance pláště*“ do 80. let 14. století (obr. 16a, obr. 16b)<sup>137</sup> a typově vychází ze zobrazení Madony tzv. svatovítského typu, tj. kopie gotické Madony pláštěm zahalené (tzv. Madona typu Beatea).<sup>138</sup> Označení reliéfu jako palladium je odvozeno od posvátné dřevěné sošky řecké bohyně Pallas Athény, která představovala po svém přenesení z Tróje symbolickou ochranu města Athén. Podle ní se začaly nazývat předměty (obrazy, sochy, reliéfy) s podobnou ochrannou a posvátnou funkcí. V případě staroboleslavského Palladia je velmi pravděpodobné, že se reliéf v mariánském kostele nacházel od jeho založení namísto ostatku svaté osoby, který byl pro založení kostela nezbytný. S největší pravděpodobností ho kostelu věnoval sám Karel IV.<sup>139</sup> Obrazy Madon měly v době gotiky ochrannou funkci a často byly vkládány do nově zakládaných klášterů. Jejich ochranná funkce byla s největší pravděpodobností odvozena od vůbec prvotní funkce obrazů, „zejména východních „nerukotvorných“, včetně jejich kopií.<sup>140</sup> Jak Ivo Kořán dále podotýká, v době Karla IV. navíc dochází k zesílení této ochranné funkce zdvojením obrazů, tzn. že nové fundace byly obdařeny současně dvěma ochrannými obrazy: obrazem Madony a Veraikon – tvář Kristova otištěna na roušce, kterou Kristovi podala Veronika cestou na

<sup>136</sup> V. RYNEŠ, *Palladium země české*,..., c.d. v pozn. 87, s. 36.

<sup>137</sup> I. KOŘÁN, *Etika Miraculosity; Umění* 6, 1995, s. 505.

<sup>138</sup> Z milostné funkce obrazu ve středověku se vyvinuly v českém prostředí dva typy Madon: korunovaná Regina (dříve typ vyšebrodský, pak roudnický) a pláštěm zahalená Beata (dříve zlatokorunský, pak svatovítský typ). Tamtéž, s. 503.

<sup>139</sup> Viz nejnovější studie vydaná při příležitosti konání výstavy *Svatý Václav – ochránce České země* uspořádané v rámci oslav svatováclavského roku (1100 let od narození sv. Václava): D. STEHLÍKOVÁ (ed.), *Svatý Václav – ochránce České země*, Praha 2008.

<sup>140</sup> I. KOŘÁN, *Etika Miraculosity*,..., c.d. v pozn. 137, s. 501.

Kalvárii.<sup>141</sup> Veraikon se nachází rovněž ve výzdobě mozaiky s výjevem Posledního soudu na jižním průčelí katedrály.<sup>142</sup>

Mezi horlivé ctitele mariánského kultu ve středověku patřili augustiniánští kanovníci,<sup>143</sup> z jejichž podnětu vzniklo v polovině 14. století reformní hnutí *devotio moderna*, které se pak přeneslo i do nejvyšších vrstev laické společnosti a představovalo nový způsob individuální zbožnosti, ve které se přikládal obzvláštní význam individuálnímu náboženskému (zvnitřnělému) až mystickému prožitku. V laickém prostředí se tento způsob zbožnosti praktikoval v soukromí domova v přímém kontaktu s malovaným obrazem a při četbě. V souvislosti s rozvojem měst a šířením gramotnosti v průběhu 13. a 14. století dochází k laicizaci zbožnosti: „*Individualizovaná a zvnitřnělá zbožnost vede k úzkosti o spásu v situaci, kdy praktický život nedovoluje naplňovat ideály křesťanské morálky. Vzniklá sociální nejistota působí na jedné straně určitý návrat pozornosti věnované rituálním otázkám (soustředěným okolo eucharistické zbožnosti), na druhé straně ale také snahu adaptovat zavedené podoby monastické zbožnosti na podmínky městského života.*“<sup>144</sup> V souvislosti s proměnou zbožnosti se i v okruhu městského prostředí začala rodit poptávka po malých formátech výtvarných děl, určených pro potřebu soukromé zbožnosti. Zesílená *individualizace zbožnosti* pak vyústila na přelomu 14. a 15. století ve výraznější prosazení reformy církve a její role ve společnosti.<sup>145</sup> Zde se začínají rýsovat předpoklady domácího hnutí za církevní reformu, iniciovanou „zdola“, jejíž základy položil dokonce sám Karel IV., když do Čech povolal rakouského augustiniánského kanovníka a kazatele Konráda Waldhausera (1326–1369). Položil tím v podstatě „*základy, na nichž po desetiletích agitace vyrostla husitská revoluce 15. století.*“<sup>146</sup> Karlovu vládu proto musíme nazírat nejen jako dobu velkého rozkvětu politického, ekonomického a kulturního života českých zemích, nýbrž i jako mezník, od kterého lze v českém prostoru sledovat reformační kritiku kultu svatých osob a

---

<sup>141</sup> Patrně i v prostoru katedrály sv. Víta. Tamtéž, s. 502.

<sup>142</sup> Veraikon (Veroničina rouška) coby relikvie byla uctívána v kostele sv. Petra v Římě. Tuto římskou kopii si přivezl do Prahy i Karel IV. po návratu z korunovační cesty (v roce 1355, nebo při 2. cestě do Říma roku 1368. Tento obraz je chován ve Svatovítském pokladu. Srov. Z. VŠETEČKOVÁ, *Katedrála...*, c.d. v pozn. 104, s. 99.

<sup>143</sup> První kanonie v Čechách (v Roudnici) byla založena až roku 1333 biskupem Janem z Dražic. Následovaly další augustiniánské kanonie, mezi něž patří i ta, která byla zavedena v roce 1350 Karlem IV. na Novém Městě pražském.

<sup>144</sup> M. BARTLOVÁ, *Průvodce studiem...*, c.d. v pozn. 48, s 32-33.

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 33-34.

<sup>146</sup> M. LAMBERT, *Středověká hereze*, Praha 2000, s. 413.

posvátných obrazů, a tedy i pomyslný počátek štěpení jednotného symbolického prostoru.<sup>147</sup> Právě s pronikáním hnutí *devotio moderna* do patricijského a měšťanského prostředí dochází k silnějšímu šíření pověrečné víry v magickou funkci ochranných Madon a Veraikonů a objevuje se otázka ospravedlnění obrazu (sochy) v liturgickém prostoru.

Samotná teologická diskuse o roli obrazů a soch v liturgickém prostoru nabyla na aktuálnosti nedlouho po Karlově smrti, v závěru 14. století. Podle historika O. Halamy se posvátné obrazy a ostatky svatých staly v Čechách na konci 14. století dokonce obětí jakési „inflace“, plynoucí z jejich počtu a rozšíření v celé tehdejší společnosti.<sup>148</sup> Je známo, že Karel IV. byl známý svým vášnivým shromažďováním ostatků svatých z různých koutů světa. Díky jeho iniciativě údajně přibylo během 14. století jen do chrámu sv. Víta v Praze na 240 ostatků jednotlivých svatých.<sup>149</sup> S nárůstem relikvií světců však rostlo i zasvěcení oltářů a jejich výzdoba obrazy, sochami, reliéfy a zdobnými relikviáři. Bohatost zdobení některých chrámů proto začala brzy tvořit do očí bijící kontrast, nesourodý s původními ideály církve. Jedni začali vyzdvihovali učení sv. Augustina, a tedy *smyslovou krásu uměleckého zobrazení jako možnosti přiblížení se kráse Božího stvoření*, druzí naopak odsoudili nádheru a bohaté zdobení uměleckých děl označili za *dílo ďáblovo* – jako jediný zdroj poznání Boha uznávali Bibli (text).<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> O. HALAMA, *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, Brno 2002, s. 6-7.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 95.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>150</sup> Srov. *Karel IV. Císař z Boží milosti...*, c.d. v pozn. 105, s. 68.

## 2.4. Proměna role světců a její odraz v pojetí křesťanského symbolického prostoru

Ospravedlnění obrazu v liturgické prostoru a udržení pomyslné jednoty západního křesťanstva zaměstnávalo od počátku křesťanských dějin mysl nejednoho teologa, preláta, později i univerzitního mistra, kazatele či představitele různých heretických hnutí a dalších reformních církevních proudů. Úcta k posvátným obrazům a sochám (tzv. ikonodulie) byla církví stanovena nicejským koncilem v roce 737 a znovu potvrzena synodou v roce 843. Zbožnění obrazů bylo v průběhu křesťanských dějin zdůvodňováno autoritou církevních otců. Nejvíce byla citována teoretická zdůvodnění Jana z Damašku, papeže Řehoře I. Velikého, Petra Lombardského a Tomáše Akvinského.<sup>151</sup> Zejména odůvodnění papeže Řehoře I. Velikého (?540–604), který obrazu přiřkl didaktickou funkci, se stalo věčným argumentem pro ospravedlnění existence obrazů a soch v místě modlitby: „*Něco jiného je totiž malbě se klanět, něco jiného je učit se z obsahu malby, čemu se klanit máme. Neboť to, co poskytuje čtenářům Písmo, to dává negramotným laikům pohled na malbu, protože z ní nevzdělaní lidé vidí, jak se mají chovat, z ní čtou ti, kteří neznají písmenka.*“<sup>152</sup>

Přiblížit však složitý teologický systém laickému publiku bylo možné jen za předpokladu jeho notného zjednodušení, bylo třeba, aby výklad působil srozumitelně a poutavě. Biblická věrouka proto začala nabývat podoby zábavných příběhů (legend) a exemplů. A právě zde církev selhala, neboť pověrečnou zbožnost laického publika nejen, že v podstatě připustila, ale sama ji rozvíjela. „*Legendární a exemplární látky, jež byly součástí tehdejší kazatelské výchovy laiků, kladou důraz na divotvorný „druhý“ život jednotlivých světců a světic, projevující se v okolí hrobu či ostatku svatého. Na takovém místě nacházejí postavy legend či exemplů pokoj duše a na znamení toho i těla a v jejich následování, jelikož tehdejší křesťan byl do role postavy těchto žánrů stavěn, nalézali věřící naději i na uzdravení své.*“<sup>153</sup>

Pokud se představa o tom, že se určité místo vyznačuje znaky posvátna a projevuje se navenek zázraky uchytila, začali ji tzv. *správci posvátných míst* vědomě sytit a přesvědčovat na jejím základě „laické obyvatelstvo, aby vidělo v obraze více než jen odkaz k jeho prototypu.“<sup>154</sup> Tím se měla zvyšovat popularita místa, jeho návštěvnost a s ní měly růst i příjmy, které tito samozvaní *strážci kultu* často zneužívali k vlastní potřebě. Tímto způsobem bohatli nejen jednotlivci, ale celá města a oblasti. Avšak právě tyto praktiky se staly jednou z

<sup>151</sup> O. HALAMA, *Otázka svatých...*, c.d. v pozn. 147, s. 97.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 107.



příčin sváru mezi katolickou církví a reformátory a vedly k otázce opodstatnění obrazů a ostatků svatých vůbec. Kritika obrazů se následně přelila do oblasti dalších forem zbožnosti jako byly slavnosti, poutě a procesí, při nichž rovněž docházelo k ukazování či nošení ostatků a byly tedy spojeny s odpustkovou praxí. Dalším důvodem kritiky obrazů a soch byla námitka, že odvádí pozornost věřícího od hlavní postavy, Ježíše Krista. Jedním z prvních, kdo vystoupil s touto myšlenkou, byl Matěj z Janova (1389–1402), stoupenec eucharistického kultu. Jeho myšlenky a dílo pak dále v českém prostředí rozvíjeli Jakoubek ze Stříbra (?1371–1429), který ke kritice kultu obrazů a světců přidal kritiku poutí<sup>155</sup> a Mikuláš z Drážďan (†1417), který napadl církevní tradici očištění.<sup>156</sup> Kritika kultu obrazů, světců a poutí se dále přirostřovala v souvislosti s církevním schizmatem (dvojpapežství).<sup>157</sup> Prohlubovala celkovou nejistotu ve společnosti, a s ní se začalo šířit přesvědčení o brzkém konci světa a vzniku tisícileté říše Kristovy (chiliasmus). V takové situaci nastoupil na český trůn Karlův syn Václav IV. Za jeho panování (1378–1419) došlo k vystoupení mistra Jana Husa proti odpustkům a svatokupectví, propukla tzv. první reformace (či české reformace).<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>156</sup> Církev nabízela věřícímu také možnost zkrácení očišcových muk skrze vnější úkony a odpustkovou praxi. Tamtéž, s. 109.

<sup>157</sup> K církevnímu rozkolu, či schizmatu došlo v roce 1378 při dvojí volbě papeže Urbana VI. a Klementa VII. O nápravu se pokusil koncil svolaný do Pisy v roce 1409, který prohlásil římského i avignonského papeže za schizmatiky a heretiky, a zvolil papeže nového, Alexandra V. Krize se však jen prohloubila (trojpapežství), neboť ani jeden ze sesazených papežů nehodlal ustoupit.; P. SEGEL, *Schizma, krize, hereze a černá smrt*; In: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN, Praha 1995, s. 31.

<sup>158</sup> J. MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Argo 2001, s. 158.

## 2.5. Význam svatováclavského kultu za vlády posledních Lucemburků na českém trůně a v době počínající české reformace

Václav IV. (1361–1419) získal ještě za Karlova života titul římsko-německého krále (v roce 1376). Na český trůn nastoupil v roce 1378. Situace v zemích Koruny české za jeho vlády však příliš nepřála dalšímu rozvoji svatováclavského kultu, ani posílení symbolické vazby mezi Prahou a Starou Boleslaví. Král Václav IV. navíc volil při ztvárnění vlastní umělecké reprezentace zcela odlišné výtvarné prostředky (heraldiku, knižní malbu) než jeho otec,<sup>159</sup> a můžeme se tak v umění jeho doby často setkat se sv. Václavem v zastoupení znaku Svatováclavské (plaménkové) orlice.

Situace nebyla pro nového panovníka příznivá hned v několika ohledech. Vedle skutečnosti, že nastoupil na trůn velmi mladý a nezkušený, musel čelit problémům jak v říšské politice, kde právě dospěl církevní rozkol svého vrcholu (trojpapežství), tak na domácím poli, kde vedl spory s vyšší šlechtou a s církevní mocí. Nešťastnou obětí církevně-mocenského sporu Václava IV. a arcibiskupa Jana z Jenštejna se stal Johánek z Pomuku.<sup>160</sup> Z dochovaných pramenů víme, že se Johánek narodil kolem roku 1345 v Pomuku v jihozápadních Čechách. V roce 1380 přijal kněžské svěcení a následně se vypravil studovat církevní právo do italské Padovy. Po svém návratu (1389) začal působit ve funkci generálního vikáře u pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna. Podle legendy se postavil v mocenském sporu mezi králem a arcibiskupem na Jenštejnovu stranu, a to se mu stalo osudným. Král ho nechal podrobit výslechům a mučení, na jehož následky zemřel. Janovo tělo bylo vhozeno do řeky Vltavy z kamenného mostu, nalezeno měsíc po jeho smrti a pohřbeno na dnes neznámém místě.<sup>161</sup> Na přelomu 14. a 15. století bylo přeneseno do katedrály sv. Víta,<sup>162</sup> kde byl světcův

---

<sup>159</sup> Srov. *Karel IV. Císař z Boží milosti...*, c.d. v pozn. 105, s. 76.

<sup>160</sup> Celá nepomucenská legenda viz monografie V. VLNASE, *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993.

<sup>161</sup> Teprve barokní legendisté situovali nalezení Janova těla do blízkosti kostela sv. Kříže při někdejším klášteře cyriaků, kde mělo být také pochováno. Zároveň došlo i k časovému posunu nálezu těla, k němuž mělo dojít již třetí den (po vhození do Vltavy), kdy tělo „vydala Vltava“ s průvodním znakem pěti hvězd kolem světcovy hlavy. Tamtéž, s. 31-32.

<sup>162</sup> Jak uvádí V. Vlnas, mohlo se tak stát nejdříve roku 1396, nejpozději roku 1416, kdy máme dochovaný seznam pobožností konaných v katedrále sv. Víta. K přenesení Janova těla přispěla rovněž skutečnost, o které informují doboví letopisci – v roce 1393 bylo velmi suché léto. Dokonce tak suché, že vyschla i voda v řece. Takové vysvětlení však lidem bylo málo, a záhy se začali pít po „skutečné“ příčině, neboť v mysli středověkého člověka představovala jakákoli katastrofa znamení *Božího hněvu*. Pozornost se proto zaměřila na nevinného člověka, kněze!, který byl toho roku do řeky vhozen. Začala se tak postupně šířit pověra o zázraku, který mučedník způsobil na znamení svého hněvu. Již v tomto okamžiku se rodí zárodek k tomu, aby přestal být

hrob umístěn symbolicky proti Vlašimské kapli, kde býval Jan kdysi oltářníkem. Samotný akt translace a uložení těla do nejvýznamnější české svatyně výrazně přispělo k postupnému rozvoji nepomucenského kultu.

Ani za vlády Václavova nástupce, českého krále Zikmunda (1368–1437), od roku 1387 uherského krále, od roku 1411 římského krále, od roku 1420 českého krále a od roku 1433 římského císaře, nedoznal svatováclavský kult výraznějšího posunu. Na církevním poli právě vrcholil koncil v Kostnici, který byl svolán v letech 1414–1418 za účelem odstranění církevního schizmatu. Jeho obětí se stává i Jan Hus, který podobně jako jeho předchůdci (Jan Viklef) spatřoval příčinu celkové duchovní krize společnosti v odklonu církve od jejího původního poslání. Náprava společnosti podle jeho názoru spočívala v první řadě v nápravě církve. Koncil Husa označil za kacíře a nechal ho upálit na hranici. Jeho smrt odstartovala v českých zemích vlnu husitských bouří, která přerostla v husitské hnutí, jehož představitelé usilovali o prosazení utrakvismu (z lat. *sub utraque specie* = pod obojí způsobou), tedy přijímání pod obojí způsobou nejen pro kněží, ale i laiky, čímž se de facto přihlásili k Husovu odkazu.<sup>163</sup> Tím byla omezena výsada a postavení církve a vznikl důvod k rozdělení věřících na ty, kteří nový způsob nepřijali a ty, kteří ho přijali, protože v něm viděli prostředek, nikoli rozdělení, ale nápravy křesťanského světa.<sup>164</sup>

Za husitských válek král Zikmund dokonce neváhal poničit výzdobu Svatováclavské kaple kvůli finanční tísní, plynoucí z křížových výprav, které podnikal proti stoupencům české reformace. Údajně se tehdy „*důtklivě mnozí dožadovali* (na králi Zikmundovi) *vyplacení žoldu, (a ten vzal) k tomuto účelu značnou část pokladu svatovítského, a také i největší díl drahocenného obložení tumba sv. Václava. Sliboval sice, že až Bůh popřeje zase štěstí, nahradí to vše mnohem skvostněji, ale k vyplnění toho slibu pohříchu nikdy nedošlo.*“<sup>165</sup> K uklidnění situace došlo až po dojednání basilejských kompaktát v roce 1436. Kompaktáta představovala ujednání mezi Basilejským koncilem a sněmem Českého království o podmínkách smíru mezi husity a katolickou církví. Základem bylo oficiální

---

Jan Nepomucký obyčejným knězem a stal se divotvůrcem, za jehož kanonizaci se Jan z Jenštejna přimlouval u papeže bezprostředně po jeho (Johánkově) smrti. Tamtéž, s. 36.

<sup>163</sup> V souvislost s podáváním svátosti oltářní pod obojí způsobou, kterou Hus začal podávat i laikům.

<sup>164</sup> Utrakvisté (či kališníci) se však sami začali štěpit na křídlo radikální a křídlo konzervativní. Srov. J. MACEK, *Víra a zbožnost...*, c.d. v pozn. 158, s. 52nn.

<sup>165</sup> Srov. A. PODLAHA, *Sv. Václava hrob a ostatky*, Praha 1911, s. 14.

povolení přijímání z kalicha.<sup>166</sup> Teprve po roce 1436 byl Zikmund všeobecně uznán českým králem.

Co se týče obou ohnisek svatováclavského kultu, jejich sláva a posvátná aura, kterou jim přisoudil císař Karel IV., v husitské době pohasínala, zejména v souvislosti s kritikou kultu posvátných relikvií a obrazů. V případě Staré Boleslavi o tom svědčí zprávy o poškození kostela sv. Václava, přičemž nemůže být pochyb o tom, že újmu utrpěl i kostel Panny Marie na staroboleslavském předhradí. Je známo, že do roku 1420 setrvala Stará Boleslav v rukou katolíků, avšak již následujícího roku ji vzali útokem husité a těžce poničili i královský dvorec a kapitulní chrám. O tom, v jak žalostném stavu se tehdy musela Boleslav nacházet, svědčí zpráva z roku 1433. – Tehdy císař Zikmund jmenoval novým proboštem staroboleslavské kapituly Jindřicha Šlika, který se však „zdráhal vůbec hodnosti této příjiti“.<sup>167</sup> Od roku 1433 až do 2. poloviny 16. století, tj. do vzniku mariánských poutí, pak nemáme o osudech Staré Boleslavi téměř žádné zprávy,<sup>168</sup> neboť se staroboleslavská kapitula musela před husitskými bouřemi uchýlit do blízké Žitavy.<sup>169</sup> Společně se svatovítskou kapitulou pak sehrála staroboleslavská kapitula významnou roli v udržování institucionální kontinuity církve v Čechách v 15. a 16. století.<sup>170</sup>

Rovněž druhé ohnisko svatováclavského kultu, Pražská katedrála, ztratila „někdejší posvátnou nedotknutelnost“, vztahující se k místu odpočinku nejvýznamnějšího českého patrona. Nejen, že byly v roce 1419 veškeré stavební práce na chrámu pozastaveny a správa diecéze byla po přestupu arcibiskupa Konráda z Vechty ke kališníkům v roce 1421 svěřena (až do roku 1562) do rukou administrátorů,<sup>171</sup> nýbrž došlo k dalšímu poničení Svatováclavské kaple. V roce 1423 odcizil bratr purkrabího Kuneš, rytíř Mareš Tluksa z Vokova a kuchmistr Matěj čelní část Svatováclavské tumbly a další umělecká díla ze Svatovítského pokladu.<sup>172</sup> Výzdoba Václavova náhrobku tak vzala v průběhu 15. století za své a na oltáři

---

<sup>166</sup> Kompaktáta byla dojednána v roce 1433, k jejich zápisu došlo v roce 1436 v Jihlavě. Ještě v tom samém roce byl Zikmund, nejmladší syn Karla IV., zvolen českým králem a přijel do Prahy. Srov. D. TŘEŠTÍK, *Králové...*, c.d. v pozn. 8, s. 397.

<sup>167</sup> J. V. PRÁŠEK, *Brandejs...*, c.d. v pozn. 134, s. 347.

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 347.

<sup>169</sup> Žitava náležela k pražské diecézi a tvořila ve středověku důležitou spojnicí mezi Prahou a Horní Lužicí, protože zůstala po celou dobu husitství loajální katolické církvi, sehrála nemalou úlohu při obraně proti husitům.

<sup>170</sup> M.-E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě...*, c.d. v pozn. 7, s. 597.

<sup>171</sup> A. MERHAUTOVÁ (ed.), *Katedrála sv. Víta...*, c.d. v pozn. 104, s. 10.

<sup>172</sup> A. PODLAHA, *Chrámový poklad u sv. Víta v Praze*, Praha 1903, s. 86-87.

nejvýznamnějšího českého světce zbyla jen holá schrána. Celkově tak lze říci, že v době posledních Lucemburků na českém trůně byl kult sv. Václava sice nadále velmi významný coby symbol Českého království, zdůrazňující právní subjektivitu a legitimitu vládnoucích panovníků, nicméně nebyl dále rozvíjen, a ani místa s ním spjatá. Nového rozmachu se naopak doznal v prostředí řemeslnických cechů,<sup>173</sup> které měly sv. Václava jako spolupatrona. Je to doloženo různými obrazovými prameny, které využívaly jednotlivé cechy k vlastní reprezentaci (např. korouhve).<sup>174</sup> Tyto projevy svědčí jednak o postupném pronikání svatováclavského kultu i mimo panovnický dvůr, a zároveň i o ztrátě panovnického zájmu o katedrálu.

Po smrti císaře Zikmunda v roce 1437 se stal českým králem Albrecht Habsburský (1397–1439), který však na českém trůně dlouho nesetřval. Po jeho nečekané smrti byl novým králem jmenován jeho syn Ladislav Pohrobek (1440–1457), zbožný mladý katolík, za jehož vlády začalo opět docházet k novému posilování ohnisek svatováclavského kultu. Máme dokonce zprávy o tom, že panovník navštívil z velké úcty ke sv. Václavovi Starou Boleslav při cestě do Vratislavy.<sup>175</sup> A můžeme proto také předpokládat, že se Ladislav Pohrobek – rovněž velký ctitel kultu Panny Marie – zapříčinil o pořízení nového zvonu pro mariánský kostel ve Staré Boleslavi. Zvon se zachoval dodnes a nese nápis: „*Léta Páně 1454 ke cti Ježíše Krista a slavné Panny sv. Marie. Amen.*“<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> OBRAZOVÁ, *Maior...*, c.d. v pozn. 70, s. 156n.

<sup>174</sup> Sv. Václav byl častým patronem bednářů, sládků, sladovníků, vinařů, pekařů, ad. Tamtéž, s. 163.

<sup>175</sup> D. TŘEŠTÍK, *Králové a knížata...*, c.d. v pozn. 8, s. 397.

<sup>176</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 32.

## 2.6. Význam svatováclavského kultu v době husitské a poděbradské

Konfesijní a politické nesrovnalosti v době husitské otevřely cestu k rozdílným definicím Koruny a společnosti, a spoluvytvářely předpoklady k rozmanitému pojetí svatováclavského kultu, a současně i vymezení křesťanského symbolického prostoru. Husitské (opravné) hnutí<sup>177</sup> sice přijímalo stávající síť kostelů a posvátných míst, avšak s tím, že jejich vybavení přizpůsobovalo svým potřebám. Tam, kde to tedy bylo možné, se jeho stoupenci scházeli v kostelech. Avšak tam, kde to možné nebylo, se v duchu biblické tradice scházeli pod širým nebem, pořádali masové poutě na vyvýšená místa v krajině („hory“) za účelem kázání a v souvislosti se vzrůstajícím chiliasmem především z důvodu častějšího přijímání svátostí. Tyto „hory“ byly symbolicky pojmenovávány biblickými jmény (Tábor, Oreb, Beránek): „...*kněží s lidem s nimi sdruženým chodili na vysokou horu, velikou planinu ozdobenou, a postavili na jejím vrcholu stan s lněných plátnem na způsob kaple. A sloužice v něm služby boží, velmi zbožně občerstvovali lid tam se shromažďující bez zábran onoho přijímání velebnou svátostí oltářní. A dokonavše je a složivše plátěné stany, vraceli se domů. A té hoře dali jméno Tábor a ti, kdož na ni chodili, byli nazváni tábory.*“<sup>178</sup> Posvátno bylo všude tam, kde se sešli ve společenství: „*Nebo kdežkoli shromáždí se dva neb tři ve jménu mém, tuť jsem já (Ježíš) uprostřed nich*“ (Mt 18, 20).

Nutno však zdůraznit, že husité vědomě neusilovali o zrušení jednoty křesťanského prostoru, naopak začali se prvoplánově vymežovat jako jeho skuteční obnovitelé, jakoby se právě jim (Čechům) dostalo vyvoleného duchovního poslání.<sup>179</sup> S příchodem husitství se však začala proměňovat teologicko-politická interpretace kultu sv. Václava.<sup>180</sup> Zatímco mistr Jan Hus spatřoval v osobě sv. Václava především vzor dobrého křesťanského panovníka, jeho následovníci začali sv. Václava ctít především jako garanta *nezkaženého* křesťanství v českém království. Usuzovali tak podle doby, ve které kníže žil, kdy se ještě podávalo pod obojí ve slovanské liturgii. Na tomto základě připsal sv. Václavovi přijímání pod obojí také utrakvistický arcibiskup Jan Rokycana<sup>181</sup> a se sv. Václavem se tak můžeme setkat na korouhvích s kalichem v ruce nebo dokonce i na středu pečeti dolní (utrakvistické) konsistoře. Husité však oslavovali především Václavovy světské činy a povahové rysy (spravedlnost,

---

<sup>177</sup> Husitské (opravné) hnutí se v prostředí, kde se šířila představa brzkého konce světa, rychle ujímalo, protože nabízelo věrohodnější naději na spásu.

<sup>178</sup> A. MOLNÁR, *Slovem obnovená*, Kalich, Praha 1977, s. 64.

<sup>179</sup> F. ŠMAHEL, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 85.

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 590.

<sup>181</sup> P. OBRAZOVÁ – J. VLK, *Maior Gloria...*, c.d. v pozn. 70, s. 173.

bojovnost, atp.)<sup>182</sup>, nikoli zázraky. A začali tak kult sv. Václava v podstatě využívat k propagaci vlastního programu. Ostatně podobně tak činila i katolická strana, již pro změnu sloužila postava sv. Václava jako prostředek v protihusitské agitaci:

Svatý Václave, knieže náš,  
ty od Boha tu moc máš,  
by se ráčil smilovati,  
Vyklefy ven vyhnati,  
činiť mnoho zlého.<sup>183</sup>

Husité i katolíci si pak přisvojovali rovněž Svatováclavský chorál, který se zpíval od 13. století při korunovaci českých králů. Na konci 15. století byl dokonce zařazen do sborníku husitských písní (tzv. Litoměřická graduál z roku 1473) a rozšířen o šest dalších slok. Zajímavá je v tomto ohledu sedmá a osmá sloka, kde jsou vzýváni všichni zemští patroni:

Hrzechuow se nasych lekamy  
spomoczi wassie zadamy  
swaty Wite  
slawny (W)oytiesse  
Krysteleyson

Wysste diediczzi czeske zemie  
raczte pomnieti na swe plenie  
nedayte zahynuti  
nam y buducziem  
swaty Zikmunde  
swaty Prokope  
swata Ludmillo  
Krysteleyson<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Úctu ke kultu sv. Václava tedy projevovali i nekatolíci, výjimku tvořili zpočátku Táboři (radikální husité) a Čeští bratři, kteří neuznávali svaté. Tamtéž, s. 182.

<sup>183</sup> Anonymní agitační píseň určená v době husitství lidovým vrstvám. Tamtéž, s. 167.

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 171.

V rukopise pražské univerzitní knihovny z 15. (či 16.) století je zachována ještě desátá sloka:

Tys nass diedicz Czieske zemie  
rozpomen se na swee plemie  
neday zahynuti  
naam y buduczym  
Swaty Waczlawe Kristeleyson<sup>185</sup>

Svatováclavský chorál zazněl rovněž při volbě nového krále „dvojiho lidu“ Jiřího z Poděbrad (1420–1471) v roce 1458, původem českého šlechtice z rodu pánů z Kunštátu. Po smrti Albrechta Habsburského se Jiří stal nejprve správcem Čech, poté regentem Ladislava Pohrobka a konečně po předčasné smrti mladičského Ladislava českým králem.<sup>186</sup> V období vlády Jiřího z Poděbrad pak začalo docházet k radikalismu mezi utrakvisty, který vedl ke vzniku třetí náboženské síly, jež nebyla spokojena ani s katolíky, ani s kališníky. – V roce 1457 vzniká Jednota bratrská na základě učení Petra Chelčického (1390–1460), založena z podnětu Chelčického synovce Řehoře ve vesnici Kunvald v severovýchodních Čechách.<sup>187</sup> Pronásledována pak byla oběma konfesemi (katolíky i kališníky). Král Jiří se pokusil zmírnit vyostřenou náboženskou situaci v české zemi tím, že se v roce 1462 obrátil na papeže s požadavkem o uznání kalicha. Papež Pius II. jeho žádost kategoricky odmítl a ten samý rok prohlásil kompaktáta za neplatná. Nelehká situace Jiřího z Poděbrad byla ještě více vyhrocena volbou nového českého (vzdoro)krále v roce 1469 – spolek katolického panstva, nespokojený s Jiříkovou vládou, si zvolil za českého krále uherského krále Matyáše Korvína, který následně vojensky obsadil tzv. vedlejší země České koruny (Moravu, Slezsko a Lužici). Pro nás je zajímavé, že při příležitosti své korunovace dal Matyáš razit mince, na jejichž rubu nechal zhotovit vyobrazení sv. Václava, které mělo zaručovat „legimitu“ nově zvoleného panovníka.<sup>188</sup> V zemích Koruny tak došlo k dvojevládí, v jehož průběhu byl opět kult sv. Václava (více nežli rozvíjen) spíše využíván samotnými panovníky jako nástroj ospravedlňující jejich vlastní politiku.

---

<sup>185</sup> Tamtéž, s. 172.

<sup>186</sup> M. LAMBERT, *Středověká hereze*, Argo 2000, s. 500.

<sup>187</sup> Stavěla se za obnovení apoštolského způsobu v životě, odmítala vojenskou i soudní autoritu. Tamtéž, s. 504n.

<sup>188</sup> P. OBRAZOVÁ – J. VLK, *Maior Gloria...*, c.d. v pozn. 70, s. 174.



Před svojí smrtí uzavřel Jiří dohodu o nástupnictví Jagellonské dynastie na český trůn. V roce 1471 byl českým králem zvolen katolík Vladislav Jagellonský (1456–1516). Tato volba zhatila příležitost k dalšímu šíření husitství, která se naskytla volbou Jiříka<sup>189</sup> a ze svých nároků musel slevit také Matyáš Korvín, který byl v roce 1479 donucen k podepsání mírových smluv, na jejichž základě si mohl ponechat jen vedlejší země království. Oba panovníci si však ponechali tituly českých králů.<sup>190</sup>

Ke znovu obnovení kultu sv. Václava a kultu zemských patronů v dvorské kultuře začalo docházet teprve po roce 1485, kdy Vladislav Jagellonský přenesl královské sídlo na Pražský hrad, a zejména po roce 1490, kdy se ujal vlády na celém území Koruny české. Mezitím se stala svatováclavská ikonografie součástí zejména měšťanské reprezentace. Zvýšenou úctou k zemským patronům v jagellonském období (1471–1526) lze podle J. Royta<sup>191</sup> sledovat zejména ve dvou vlnách – na počátku Vladislavovy vlády a po narození Vladislavova syna Ludvíka (1506). Pro nás není opět bez zajímavosti zmínka v inventáři Svatovítského pokladu z roku 1480, kde se dozvídáme, že pozvolna vzkvétal kult Jana Nepomuckého<sup>192</sup> - i když zatím spíše jen v prostředí kanovníků svatovítské kapituly. Svědčí o tom nový přírůstek svatovítské pokladnice: stříbrný pozlacený kalich s nápisem: „in honorem beati Joannis Pomuk“,<sup>193</sup> pořízený pro výzdobu světcova hrobu.

---

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 201.

<sup>190</sup> J. MACEK, *Víra a zbožnost...*, c.d. v pozn. 158, s. 9n.

<sup>191</sup> J. ROYT, *Křivoklátská kaple. Čeští zemští patroni a jejich reprezentativní úloha v umění doby jagellonské*, in: *Regnum Bohemiae et Sacrum Romanum Imperium: sborník k poctě Jiřího Kuthana*. Uspoř. A. Mudra, M. Ottová, J. Royt. (Sborník Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy. Dějiny umění - historie II). Ústav dějin křesťanského umění, Praha 2005, s. 355-361.

<sup>192</sup> Příběhy o sv. Janu se rozrůstaly dokonce natolik, že po husitských válkách (v polovině 15. století), byl světcův hrob pro jistotu opatřen mříží, a v polovině století následujícího mříží ještě zdobnější.

<sup>193</sup> A. PODLAHA, *Chrámový poklad...*, c.d. v pozn. 172, s. 95.

## 2.7. Význam svatováclavského kultu a úloha kultu zemských patronů za vlády Jagellonců na českém trůně

Za vlády Jagellonců bylo dovršeno zformování stavovské obce, která se zmocnila všech zemských a dvorských úřadů a postupně si začala vytvářet vlastní zemskou vládu. Od konce 15. století byly Čechy dokonce zemí s nejmocnějším stavovským zřízením v Evropě.<sup>194</sup> Ke zformování stavovských sil docházelo již v době předhusitské, nicméně v průběhu husitství a zejména po jeho odeznění, se v českých zemích vyhranily celkem čtyři základní stavy: tři z nich (vyšší šlechta, nižší šlechta a královská města) se dělily o politickou moc, zatímco duchovenstvo nemělo zastoupení na zemském sněmu.<sup>195</sup> Stavy se staly silným protivníkem českého krále. Vzájemné mocenské spory pak vyústily v přenesení panovníkova sídla do Budína, kam se Vladislav Jagellonský odebral poté, co byl zvolen uherským králem (roku 1485). Vladislavova nepřítomnost pak jen nadále přispívala k oslabování panovnické autority a k dalšímu posilování stavovské moci.

Před svým odchodem do Budína však král Vladislav přispěl významně k obnově katedrály. Panovník využil podobné strategie jako jeho přemyslovští a lucemburští předchůdci (ale i protivníci, př. Matyáš Korvín), a pokusil se vyzdvihnout význam svatováclavského kultu (a kultu zemských patronů) s cílem poukázat na historickou legitimitu svého nástupnictví a k vyjádření kontinuity moci. Zaměřil se proto zejména na obnovu a novou výzdobu Svatováclavské kaple. Nad přízemím pásem výzdoby kaple nechal vytvořit cyklus nástěnných maleb rozvíjejících svatováclavskou legendu. Programově navázal na *imperiální tradici Karla IV.*, neboť se nechal i se svou chotí Annou Foix-Candalle vyobrazit v blízkosti liturgicky nejvýznamnějšího výjevu Ukřižování.<sup>196</sup> Začátek výzdoby východní stěny kaple spadá již do 70. let 15. století, a souvisí pravděpodobně s korunovaci panovníka na českého krále. Autor maleb, malíř blízký Mistru Svatojiřského oltáře,<sup>197</sup> zachytil na východní stěně postavy dvou andělů a českých patronů, zleva sv. Zikmunda a Víta, zprava sv. Vojtěcha a Ludmily. Do bezprostřední blízkosti nástěnných maleb byla zakomponována parlérovská socha sv. Václava z doby Karlovy, kterou král dokonce nechával oblékat do pláště z červeného purpuru, jež k této příležitosti daroval roku 1502.<sup>198</sup> Nad přízemím pásem

<sup>194</sup> J. MACEK, *Víra...*, c.d. v pozn. 158, s. 9n.

<sup>195</sup> DĚJINY ZEMÍ KORUNY ČESKÉ I., *Od příchodu Slovanů do roku 1740*, Praha/Litomyšl 2003, s. 211n.

<sup>196</sup> Z. VŠETEČKOVÁ, *Katedrála sv. Víta...*, c. d. v pozn. 104, s. 122. Dále srov. J. KRÁSA, *Renesanční nástěnná výzdoba kaple svatováclavské v chrámu sv. Víta v Praze*, Umění VI, 1958, s. 31-72.

<sup>197</sup> Z. VŠETEČKOVÁ, *Katedrála sv. Víta...*, c. d. v pozn. 104, s. 122.

<sup>198</sup> J. ROYT, *Křivoklátská kaple...*, c.d. v pozn. 191, s. 355.

výzdoby kaple pak nechal vytvořit cyklus nástěnných maleb ze života sv. Václava, připisovaný dílně Mistra litoměřického oltáře.<sup>199</sup> Literární předlohou svatováclavského cyklu se údajně stala širší verze legendy ze 14. století, upravená Karlem IV. Jednalo se celkem o třicet scén legendy (seskupených v obsahových celcích) odvíjejících se ve třech pásech na všech stěnách kaple.<sup>200</sup> Vedle scén, jež odkazují k Václavovým skutkům milosrdenství (Václav propouští vězně z vězení, křtí či vykupuje pohanské děti, kácí šibenice), skutkům vážících se k eucharistii (kníže mlátí a sklízí obilí, peče hostie) či vztahujících se k přijímání krve Páně (Václav lisuje víno), je zde zachycen i bl. Podiven,<sup>201</sup> Václavův druh (později jedna z významných postav legendy staroboleslavského Palladia), kterého kníže popouzí k následování svých činů. Na severní stěně ve spodním pásmu je zachycena scéna, vážící se ke Staré Boleslavi, na níž je zobrazen kníže Boleslav, jak vítá svého knížete Václava ve Staré Boleslavi. Přičemž vrcholný výjev umučení sv. Václava je umístěn na východní stěnu snad *záměrně nad Ukřižováním z doby Karla IV.*, jak výstižně poukazuje Z. Všetečková,<sup>202</sup> která dále podotýká, že vedle státnicko-politického významu maleb je zde zašifrován rovněž středověký výklad legendy zdůrazňující „imitatio Christi“ v milosrdných skutcích a mučednické smrti světce: „*Jeho vztah k eucharistii a posmrtné zázraky dokreslují Václavovu moc, sílu a jeho svatost, uctívanou panovníky, kteří posvátnost své panovnické moci spatřovali v kontinuitě vlády a pokrevní příbuznosti s tímto světcem.*“<sup>203</sup> Předpokládá se, že vyzdobení všech stěn svatováclavské kaple bylo dokončeno do roku 1509, tj. při příležitosti korunovace Vladislavova syna Ludvíka Jagellonského českým králem.<sup>204</sup>

Zobrazení výjevu přijetí sv. Václava na říšském sněmu v Řezně, zachyceném ve středu západní stěny kaple, mělo poukazovat na další významnou roli Českého království v symbolickém prostoru říše. Uprázdňené sedadlo ve sboru říšských kurfiřtů mělo připomínat přednostní postavení českého panovníka v tomto sboru, v pohusitské době často popírané.<sup>205</sup> Výjev ve třech pásech upomíná na legendu, kdy sv. Václav přijíždí opožděně na říšský sněm,

---

<sup>199</sup> Z. VŠETEČKOVÁ, *Katedrála sv. Víta...*, c. d. v pozn. 104, s. 122.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 124.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 124-125.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>204</sup> I. Hlobil se však přiklání k názoru, že se tak událo spíše až roku 1515 při příležitosti vídeňského kongresu, na němž došlo k dohodě mez císařem Maxmiliánem I. Habsburským a českým králem o vzájemném nástupnictví jejich potomků. Srov. I. HLOBIL, *Katedrála sv. Víta...*, c.d. v pozn. 101, s. 34.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 34.

neboť setrval dlouho v modlitbách. Ve spodní části je proto zobrazen, jak hbitě seskakuje z koně. Střední část zachycuje zázrak císaře Jindřicha Ptáčníka, kterému se Václav zjevil s nimbem v doprovodu dvou andělů, čímž mělo být vyjádřeno jeho významné postavení (vyvolení Bohem), načež císař, který měl v úmyslu českého knížete nepozvat vůbec, je zde zobrazen jak vstává a vítá Václava jako první.<sup>206</sup> Horní část výjevu zachycuje scénu kolegia říšských volitelů s uprázdněným císařským trůnem (označeným císařskou orlicí) a vedle něj vlevo s prázdným sedadlem, určeným pro českého krále (označené českým lvem). Vladislav zde zamýšlel poukázat na ustanovení Karla IV., podle něž měl český král zastávat hodnost říšského kurfiřta a jeho hlas byl proto nejvýznamnější. Spojení obou heraldických znaků, resp. zemí, symbolizuje rovněž aktuální vyjádření politických ambicí jagellonské dynastie.

Král Vladislav přistoupil také k výstavbě nové královské oratoře v letech 1490–1493, vestavěné do druhé podélné kaple ochozu v Pražské katedrále. Oratoř (soukromá modlitebna) měla v prostoru katedrály symbolizovat výsostné postavení panovníka.<sup>207</sup> Král rovněž přispěl do pokladu chrámu sv. Víta vzácnými pokrývkami na hroby zemských světců (sv. Václava, Víta, Vojtěcha a Zikmunda) a dále objednal hermy sv. Víta, Václava a Vojtěcha.<sup>208</sup> Další vlna znovu obnovení kultu zemských patronů pak souvisela s rokem 1506, tj. s rokem narození Ludvíka Jagellonského (1506–1526), kterého nechal Vladislav hned o dva roky později korunovat na uherského krále a již v roce 1509 na českého krále.

Co se týče druhého ohniska kultu – Staré Boleslavi, ztratila za Vladislavovy vlády staroboleslavská kapitula *právo podací*<sup>209</sup> ke kostelu sv. Kosmy a Damiána, které bylo přiznáno nejvyššímu komořímu Janu ze Šelnberka majestátem z roku 1506. V tom samém majestátu však zavazuje král Vladislav Jana ze Šelnberka, aby kostel sv. Kosmy a Damiána nechal opravit. Dle správy kapituly z roku 1576 se tak ale nestalo.<sup>210</sup> Ze ztráty práva podacího ke kostelu sv. Kosmy a Damiána navíc vznikl ve 2. polovině 16. století spor, ve kterém se onoho práva dožadoval Zikmund ze Šelnberka, načež se kapitula odvolala k pražskému

---

<sup>206</sup> Z. VŠETEČKOVÁ, *Katedrála sv. Víta...*, c.d. v pozn. 104, s. 122-123.

<sup>207</sup> I. HLOBIL, *Katedrála sv. Víta...*, c.d. v pozn. 101, s. 34.

<sup>208</sup> A. PODLAHA, *Chrámový poklad...*, c.d. v pozn. 172, s. 98.

<sup>209</sup> Tj. právo, aby mohli být členové rodu v kostele pohřbíváni.

<sup>210</sup> J.V. PRÁŠEK, *Brandejs...*, c.d. v pozn. 134, s. 356-364.

arcibiskupovi a nárokům se bránila: „*kterýžto je prý druhý kostel (sv. Kosmy a Damiána) po pražském kostele sv. Víta, a proti pohřbívání nekatolických členů rodu (...)*“.<sup>211</sup>

Za vlády Ludvíka Jagellonského v Čechách (1516–1526) nadále vzrůstala moc stavů a šlechtických skupin a pokračovaly náboženské boje mezi katolíky a nekatolíky. Situace se navíc přiostrčila pronikáním luterských myšlenek do Čech. Německý reformátor Martin Luther navázal na české husitské hnutí a vystupňoval kritiku kultu svatých. Krize vyvrcholila v roce 1517 v Německu a opravné hnutí se dostalo do pozice otevřeného protestu proti papeži a římskokatolické církvi.<sup>212</sup> Lutherovo učení ovlivnilo zejména české novoutravky. Křesťanský svět nebyl napraven jako celek, ale začal se štěpit. Svou kritiku církve pak Luther v průběhu následujících třech let rozpracoval ve třech teologických spisech, ve kterých se obracel ke šlechtě i císaři, ale byl římskokatolickou církví opakovaně prohlášen za kacíře a v roce 1521 byl dokonce vyobcován z církve.<sup>213</sup> Protestní hnutí se šířilo zejména v jižním a středním Německu. Vyústilo v Selskou válku (1524–1525) a následovaly další vzpoury na dalších místech křesťanského světa, přičemž se začaly štěpit i jednotlivé protestantské směry. Konečným důsledkem reformace v Evropě pak bylo definitivní rozdělení jednoho obrazu symbolického světa na oblasti,<sup>214</sup> které usilovaly o reformu církve a odmítaly sakrální architekturu a tradiční užití soch a obrazů, a na oblasti, kde si katolická církev podržela svůj vliv a začala se sama reformovat.

---

<sup>211</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 122; viz u Ryneše v pozn. 43 – autor čerpal citaci z dopisu staroboleslavské kapituly ze den 28. dubna 1576 (Archiv. arcib. v Praze – recepta ab a. 1570 – Opis v českém zemském archivu).

<sup>212</sup> V roce 1517 Luther přibil na vrata chrámu ve Wittenberku 95 tezí zaměřených proti učení o odpustcích. Vyzdvihl individuální víru nad skutky a doposavad církví hojně uplatňované zásluhy či vykupování se z hříchu. Náboženský život křesťana se měl dle Luthera zakládat na zásadě *sola scriptura* (na Písmu), *sola fide* (na víře v Krista), *sola gratia* (na Boží milosti). Srov. J. SOKOL, *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha 2004, s. 212.

<sup>213</sup> Luther se zabýval rovněž otázkou hranice lidské poslušnosti, viz učení o dvou říších, tedy vztahem mezi duchovně křesťanskou oblastí a oblastí světsko-politickou. „V obou oblastech působí jeden a týž Bůh – nazývají se proto Božími regimenty nebo říšemi, ovšem různým způsobem. Oba regimenty nesmějí být směřovány, oba jsou zcela nutné. Proto musí být oba regimenty pečlivě odděleny a oba musí být ponechány: jeden, který činí zbožným, druhý, který vytváří vnější mír a brání před zlými věcmi. Člověk jakožto křesťan je zcela spoutaný služebníkem a je poddán všem.“ Srov. I. EBENOVÁ a kol., *Kronika křesťanství*, Praha 1998, s. 237.

<sup>214</sup> Štěpení křesťanského světa bylo završeno po uzavření tzv. Augsburského míru v roce 1555, kdy se protestantské církve organizačně i programově odtrhly od církve římské. Definitivně se rozpadl pomyslný monopol katolické církve, a s ním padla jak idea universalismu a jednotné víry pro všechny, tak obraz prostoru vymezeného doposud jednotnou křesťanskou vírou.

Král Ludvík se nacházel v podstatě v podobné pozici jako jeho otec. Za svého panování se mu nepodařilo přispět k urovnání konfesních sporů a nakonec zemřel v bitvě u Moháče v roce 1526. Po jeho smrti začala nárok na český trůn uplatňovat Habsburská dynastie. České stavy, které za vlády Jagellonců získaly jednoznačnou převahu nad panovníkem, nakonec v říjnu téhož roku zvolily českým králem rakouského arcivévodu Ferdinanda Habsburského (1503–1564), jehož ženou byla Anna Jagellonská, sestra zesnulého Ludvíka.<sup>215</sup> Důležitou roli zde zajisté sehrál Ferdinandův příslib českým stavům, že zaplatí státní dluh, bude sídlit v Praze a vyjde vstříc veškerým stavovským požadavkům, včetně zachování náboženské svobody v zemi. Nicméně po nástupu Habsburské dynastie na český trůn začal zesilovat vliv římsko-katolické církve a naopak byl programově oslabován vliv českých stavů.

---

<sup>215</sup> DĚJINY ZEMÍ KORUNY ČESKÉ I.,..., c.d. v pozn. 195, s. 215-216.

## 2.8. Význam svatováclavského kultu a úloha kultu zemských patronů po nástupu Habsburků na český trůn

Volbou arciknížete Ferdinanda I. Habsburského českým králem v roce 1526 se České království stalo součástí nového státního útvaru, který svou existencí měnil dosavadní politickou strukturu střední Evropy.<sup>216</sup> České království s přivtělenými zeměmi Moravou, Slezskem, Horní a Dolní Lužicí tvořilo ve své době nejdůležitější součást monarchie, a to byl jeden z hlavních důvodů, proč se panovník rozhodl učinit z něj centrum rekatolizace, navíc připočteme-li skutečnost, že nekatolíci představovali většinu všech obyvatel českých zemí.<sup>217</sup> Ferdinand I. nebral od počátku příliš na vědomí dosavadní (samostatné) postavení českého státu, naopak připojil ho k rodovým državám, společně s Uhrami, kde se stal králem v roce 1527. V roce 1535 byl Ferdinand korunován římským králem a začal zvyšovat centralistickou moc v celé monarchii, jejímž symbolickým středem se měla stát Vídeň. V Čechách se proti panovníkově politice začala formovat stavovská (měšťansko-šlechtická) opozice, která se vzbourila v roce 1547. Ze střetu však vyšla jako poražená a Ferdinand I. ještě více zesílil svoji politiku, potrestal české stavy tím, že omezil městská privilegia a zvýšil daně. Místodržitelství v českých zemích pak svěřil svému druhorozenému synovi, arciknížeti Ferdinandu Tyrolskému (1529–1595).

Na pomoc při obnově katolicismu v Čechách přizval Ferdinand I. **Tovaryšstvo Ježíšovo**, z jehož řad se v roce 1556 „*dvanáct mužů v černých hábitech vypravilo z Říma na přání Ignáce z Loyoly do centra Českého království, aby se stali vzpruhou skomírajícího katolického náboženství.*“<sup>218</sup> Z Ferdinandovy iniciativy došlo následně ještě k další neméně významné události, k **obnovení úřadu pražského arcibiskupa** roku 1562, který byl (poprvé od roku 1421) obsazen novým pražským arcibiskupem, Antonínem Brusem z Mohelnice. S novým vedením této instituce se upevnila i celková pozice katolické „menšiny“ v zemi, a co je stejně důležité, na obzoru se začaly – v souvislosti s (Karlem IV. předznamenanou) těsnou vazbou pražské kapituly na kapitolu staroboleslavskou – rýsovat nové možnosti využití obou ohnisek svatováclavského kultu. Přispěla k tomu nemálo i skutečnost, že se Ferdinand I. stal kolem roku 1547 majitelem brandýského panství, které mu musel postoupit českobratrský šlechtic Arnošt Krajír z Krajku, jeden z předáků českých stavů. Ihned poté, co Ferdinand získal „panství Brandejské“, uložil svému synu (arciknížeti) Ferdinandovi II. Tyrolskému, aby

---

<sup>216</sup> J. JANÁČEK, *Praha na úsvitu nových dějin (Úvod)*, Praha 1988, s. 7-34.

<sup>217</sup> Hovoří se až o 70% nekatolíků ke konci 15. století a o počtu 85-90% nekatolíků veškerého obyvatelstva na přelomu 16. a 17. století. Srov. I. ČORNEJOVÁ, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 2002, s. 32.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 29.

na královský náklad zase „vyzdvihnutí a spraviti ráčil někdejší chrám sv. Kosmy a Damiána pro památku svatého milého krále Václava.“<sup>219</sup> Staré Boleslavi se dotkla rovněž ustanovení, které král Ferdinand I. vydal v září roku 1562 ve snaze obnovit katolickou duchovní správu v zemi. Ustanovení se týkala zejména chrámů Boleslavského a Vyšehradského, které měly dostat „po 100 kopách ročně, aby mohli býti při nich chováni někteří kanovníci a kněží za rozmnožování bohoslužby a po 50 kopách určil na chování žáků“.<sup>220</sup>

S nástupem Habsburků pronikla do českých zemí renesance, nový umělecký styl a současně i životní názor, jehož působené bylo v zemích Koruny opožděno v důsledku husitských válek. Člověk se stal středem světa a základní životní hodnotou se mu stal život naplno žitý v přítomnosti.<sup>221</sup> Snad právě z tohoto důvodu panovník zaměřil své první stavební aktivity na Pražském hradě na vytvoření stavby, jež sloužila primárně k pořádání dvorských slavností a svou výzdobou oslavovala nikoli Boha, ale Habsburskou dynastii. Jedná se o stavbu letohrádku královny Anny (Belveder) v královské zahradě, jehož stavba probíhala v letech 1538–1565 pod vedením italského umělce Paola della Stella. V roce 1541 pak ohrozil nejen stavbu letohrádku, ale především i chrámu sv. Víta velký pražský požár, který zničil značnou část Malé Strany, Pražského hradu a téměř celé Hradčany.<sup>222</sup> Dostavba letohrádku a opravy Hradu a svatovítského chrámu však už probíhaly za přítomnosti místodržícího Ferdinanda Tyrolského, který setrval v této funkci až do roku 1567, kdy se vlády nad českými zeměmi ujal jeho bratr Maxmilián II. (1527–1576).

K povznesení významu svatováclavského kultu přispěl Ferdinand I. rovněž ražbou mincí s obrazem sv. Václava. Zajímavé je, že mince pocházejí z doby stavovské vzpoury (1547), což jistě nebude s ohledem na legitimující tendence spojované s kultem sv. Václava náhodné.<sup>223</sup> Význam pražského ohniska kultu pak Ferdinand I. dále podtrhl tím, že si zvolil v roce 1532 katedrálu sv. Víta jako místo svého posledního spočinutí. Toto rozhodnutí samo o sobě svědčí o velkém významu, který místu s ostatky sv. Václava a nejvýznamnějších českých patronů a králů, přičítal. Po Ferdinandově smrti nechali podle jeho přání Maxmilián II. a Ferdinand Tyrolský vystavět královské mauzoleum, jehož provedení přislíbil nizozemský sochař Alexander Colin (obr. 19). Na víku náhrobku měly být původně ztvárněny jen dvě

---

<sup>219</sup> Odtud prý se také dle J. V. Práška vzalo mylné označení kaple Knížecí v domnění, že nějak souvisí s opravou mladého arciknížete. Srov. J. V. PRÁŠEK, *Brandejs...*, c.d. v pozn. 134, s. 364.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 467.

<sup>221</sup> J. BALEKA, *Slovník...*, c.d. v pozn. 127, s. 307.

<sup>222</sup> E. POCHÉ a kol., *Praha na úsvitu...*, c.d. v pozn. 216, s. 48.

<sup>223</sup> P. OBRAZOVÁ, *Maior Gloria...*, c.d. v pozn. 70, s. 180.



postavy – Ferdinanda I. a Anny Jagellonské, nicméně stavba se protáhla až do roku 1589, kdy již v českých zemích vládl Rudolf II. (1576–1612), který nechal v roce 1585 náhrobek rozšířit a připojil sochu nedávno zesnulého Maxmiliána II. V době renesance celkově vzrostl v katedrále sv. Víta počet náhrobků, náhrobních desek a epitafů, jež iniciovali nejen významní představitelé katolické církve, nýbrž i dvořané a česká šlechta.<sup>224</sup> Za vlády císaře Rudolfa II. došlo v letech 1612–1614 k přemalbě nástěnného cyklu ve Svatováclavské kapli na náklady *předních pánů království*, jak uvedl autor přemalby, plzeňský malíř Daniel Alexius z Květné (†1620),<sup>225</sup> který v letech 1612 a 1613 vyzdobil rovněž klenbu kaple postavami českých patronů v čele se sv. Václavem na koni.<sup>226</sup>

Teprve však jezuité přispěli ke skutečnému zdůraznění a novému pojetí svatováclavského kultu, který využívali jako vhodný prostředek ke (znovu) sjednocení křesťanského symbolického prostoru českých zemí. Díky svému zájmu o minulost zemí, ve kterých působili, byli vždy schopni najít potřebné prostředky k rekatolizačnímu úsilí. V českých zemích využili toho, že úcta k tomuto světcovi fakticky nikdy nezanikla a měla svůj význam jak pro katolíky, tak i nekatolíky. Zjistili také „že rekatolizační snahy v českém prostředí musí být nutně spjaty s vlasteneckým momentem.“ Z tohoto důvodu sehrál zemský patriotismus, spojovaný s Václavovým jménem, v první fázi obnovy katolické víry důležitou roli.<sup>227</sup> Svatováclavské téma využili jezuité hned v roce 1576 při inscenaci hry o sv. Václavu od Mikuláše Salesia. Hra sklidila veliký úspěch, jak dosvědčuje zápis v jezuitském kolejním Diáři: „(...) už si lidé říkají, že si nyní jezuité již vskutku zaslouží chleba, když se Čechům takhle přizpůsobují.“<sup>228</sup> Divadelní představení s náměty ze života světců, která měla diváky motivovat ke ctnostnému chování, vůbec sehrávala v jezuitském výchovně-vzdělávacím systému velkou roli. Vedle poučení skýtala představení také pobavení a jejich obliba postupně narůstala. Stala se proto jedním ze základních prostředků řádu při znovusjednocování křesťanského prostoru. Dalším významným momentem, který přispěl k obnově svatováclavského kultu bylo prohlášení svátku sv. Václava v roce 1605 pražskou synodou za zasvěcený.<sup>229</sup>

---

<sup>224</sup> Př. mramorový sarkofág Vratislava z Pernštejna; J. KRČÁLOVÁ, *Katedrála sv. Víta*, c.d. v pozn. 104, s. 157.

<sup>225</sup> J. KRČÁLOVÁ, *Renesance*, in: *Katedrála. Sv. Víta...*, c.d. v pozn. 104, s. 147.

<sup>226</sup> Tamtéž.

<sup>227</sup> P. OBRAZOVÁ – J. VLK, *Maior Gloria...*, c.d. v pozn. 70, s. 179.

<sup>228</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 54.

<sup>229</sup> P. OBRAZOVÁ – J. VLK, *Maior Gloria...*, c.d. v pozn. 70, s. 180.

### 2.8.1. Politika Habsburků v Čechách ve vztahu k církvi

Za vlády Maxmiliána II. (1527–1576; v roce 1562 jmenován českým králem i římským císařem) předložily nekatoličtí stavové panovníkovi program společného vyznání víry, na kterém se dohodli luteráni, lutersky ovlivnění utrakvisté (radikální utrakvisté) a čeští bratři, tzv. **Českou konfesi** (zajišťující svobodu náboženského vyznání). Učinily tak při příležitosti konání zemského sněmu v roce 1575, který císař svolal k projednání korunovace svého syna Rudolfa na českého krále. Česká konfese se stala v podstatě podmínkou Rudolfova přijetí, a proto ji nakonec císař ústně schválil. Schválením konfese pak došlo k jasnému vymezení obou táborů v zemi, představovaných na jedné straně římskou církví a utrakvisty, a na druhé straně církvemi reformačními.<sup>230</sup> Následně byl Rudolf, ještě za Maxmiliánovy vlády, korunován v katedrále sv. Víta na českého krále. Vlády se ujal až po otcově smrti v roce 1576. Význam Českého království posílil Rudolf II. především přenesením svého sídla do Prahy v roce 1583. Na pražském dvoře pak usiloval o nové posílení katolických pozic zejména papežský nuncius Filip Spinelli, za jehož pomoci se podařilo ještě před koncem 16. století (1599) obsadit nejvyšší zemské úřady katolíky. Bylo však jen otázkou času, kdy na rychlý nástup katolíkům k moci zareaguje česká stavovská opozice. Ta začala ihned vyjednávat o písemném stvrzení náboženské svobody, které zůstalo Maxmiliánovým ústním schválením v podstatě nadále otevřeno a využila k tomu mocenských rozbrojů mezi císařem Rudolfem a jeho bratrem Matyášem (1557–1619). Stav se postavily na stranu Rudolfa, který jim tímto aktem zůstal zavázán. Nakonec byl přecejen donucen Českou konfesi stvrdit. Dokument, celým názvem **Majestát na náboženskou svobodu**, vstoupil v platnost 9. 7. 1609.

Situace náhlého zvratu mocenských sil vyvolala mezi katolíky nejen obavy, ale také vzájemnou solidaritu, ze které vzešla katolická strana překvapivě posílena. Svůj zdánlivě utopický boj začala horlivými, demonstrativními účastmi na poutích, při nichž se katolíci navzájem posilovali ve společné víře. Přetrvávající obraz převážně nekatolického světa tak začal být narušován znepokojivou energií a vytrvalostí, která se odrážela v mohutných procesích a průvodech. Nejvýznamnější z poutí se stala právě ta, která byla měsíc po vydání Majestátu uskutečněna do Staré Boleslavi a nabyla celozemského významu (více viz podkap. 3.2.).

---

<sup>230</sup> O. HALAMA, *Otázka svatých...*, c.d. v pozn. 147, s. 93-94.

## 2.8.2. Význam kultu Panny Marie (Pietas Austriaca / Habsburgica)

S nástupem Habsburků na český trůn začalo docházet v rámci českého symbolického prostoru k obnově kultu Panny Marie, který představoval, vedle kultu eucharistie a dogmatu trojičního vyznání, základní znak habsburské nábožensko-politické reprezentace. Zvýšená pozornost věnovaná těmto třem kultům pak v zásadě představovala odpověď na útoky ze strany nekatolického tábora na učení o transsubstanciaci, trojí podstatě Boha a Neposkvrněném početí Panny Marie<sup>231</sup> – zatímco nekatolické církve uznávaly Panny Marii jen v souladu s Biblií jako matku Krista, v katolické církvi byl mariánský kult zakotven i v řadě legend, v poezii, a nabyl i politického významu: „*v protireformačním pojetí hadu, satanovi, rozdrťí hlavu právě vítězka ve všech bitvách božích. V habsbursko-katolické mytologii sehrávala tato myšlenka o zásahu Panny Marie do světského dění ve prospěch Habsburků vpravdě centrální úlohu*“.<sup>232</sup>

Panna Marie se stala skutečným symbolem obnovované církve – vítězkou nad herezí coby personifikovaným hadem (Druhá Eva), personifikací celé církve (Matkou křesťanského společenství), a současně její ochránkyní (záštitou). Mystické pojetí Panny Marie jako personifikované církve je založeno na biblickém výkladu *Písňe písni* a bylo velmi populární již od raného středověku. Do své nejzazší podoby jej však rozvinulo až baroko. Mariánský kult se prosazoval ve velkém množství mariánských milostných obrazů a sošek a podnítil další rozšiřování (mariánských a loretánských) poutních míst. Z tohoto hlediska sehrál pro katolickou stranu nepostradatelnou roli při znovu sjednocování křesťanského symbolického prostoru. Církev použila obrazu (metafory) pomyslného ochranného pláště Panny Marie rozprostřeného nad starými i čerstvě pokatoličtěnými oblastmi na znamení odpuštění. Pannu Marii jako symbolickou obnovitelku pořádku a ochranitelku veškerého křesťanstva pak doprovázeli zemští patroni – symboličtí ochránci té které země.

Ferdinand II. Habsburský učinil v roce 1598 z mariánského kultu jeden z klíčových bodů habsburské zbožnosti (pietas Habsburgica),<sup>233</sup> když se přímo v Loretu zavázal slibem

---

<sup>231</sup> K. VOCELKA, *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost*. (K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou); in: *Folia Historica Bohemica* 18, Praha 1997, s. s. 227.

<sup>232</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>233</sup> K definitivnímu zformování habsburské pietas došlo ve 2. polovině 16. století. Zformovala se pozvolna z podnětu dvou hrozeb nebezpečí, kterým dynastie čelila v průběhu 16. a 17. století: zvnějšku hrozilo neustálé nebezpečí ze strany Osmanské říše, zevnitř byla nahlodávána myšlenkami luteránství a kalvinismu. Vládnoucí představitelé habsburského rodu, věrní katolíci, španělský král a císař Karel V. se svým bratrem Ferdinandem I. Habsburským, se proto rozhodli konfesijní rozpolcenosti vzdorovat nejen vojensky, nýbrž právě na poli umění a

k Panně Marii, že znovu obnoví katolickou víru v Rakousku. Svůj slib později obnovil v mariánské svatyni v Mariazellu, kdy jej vztáhl rovněž na protestantské země Koruny české. Habsburkové učinili mariánský kult středem své politicko-náboženské reprezentace především právě proto, že přičítali Panně Marii rozhodný vliv na vítězství ve třech významných bitvách: u Lepanta (1571),<sup>234</sup> v bitvě na Bílé hoře (1620)<sup>235</sup> a při odražení tureckého útoku na Vídeň (1683). Pietas Habsburgica se pak dále prohloubila o uctívání sv. Kříže.<sup>236</sup>

---

symbolů, jejichž srozumitelnost a působivost na široké vrstvy věřících se zdála více než zřejmá. Za účelem jasného vyhranění od nekatolických náboženství (zejm. luterství, kalvinismu a islámu) začali zdůrazňovat obzvláště ty body katolické víry, proti kterým se reformátoři nejsilněji ohrazovali.

<sup>234</sup> V souvislosti s vítězstvím roku 1571, které bylo připisováno růžencové modlitbě, byl stanoven na den 7. října svátek Panny Marie Vítězné (*Maria de Victoria*).

<sup>235</sup> V bitvě na Bílé hoře 8. listopadu 1620 povzbuzovali polní kazatel, bosý karmelitán Dominik a Jesu Maria vojsko katolické ligy v boji praporem s vyobrazením tzv. *Adorace Strakonické*.

<sup>236</sup> K symbolice kříže se opět váže postava Rudolfa I. Habsburského, který měl podle legendy při své korunovaci použít namísto žezla prostý dřevěný kříž a prohlásit: „*To je znamení, které nás a celý svět spasilo.*“ Jako mocenský symbol dávali Habsburkové často symboliku kříže do protikladu k symbolice muslimského půlměsíce.

## 2.9. Jezuité jako hlavní nositelé myšlenek tridentského koncilu

„Válečné okolnosti a následující hospodářská, společenská krize doprovázená vlnami morové epidemie připravila půdu pro přijetí víry, která nabízela zábrany tam, kde byl rozum v koncích, věnovala tolik pozornosti přípravě na smrt, která byla každodenní hrozbou...“<sup>237</sup>

V reakci na šířící se reformaci byl svolán z iniciativy císaře Karla V. papežem Pavlem III. tridentský koncil, který zasedal po dobu osmnácti let (1545–1563) a vzešla z něj řada dekretů. Mezi základní ustanovení koncilu patřilo upřesnění katolické věrouky, stvrzení nové zásady přístupu k životu (a poslání kněze), za nejvyšší autoritu byl uznán papež.<sup>238</sup> Pro další vnímání posvátného prostoru a projevy úcty k obrazům a ostatkům svatých v katolické církvi byla závazná nařízení tridentského koncilu z 25. zasedání z roku 1563.<sup>239</sup> Důležitou roli v novém pojetí symbolického prostoru v potridentském období sehrálo rovněž dílo kardinála Karla Boromejského s názvem *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* z roku 1577, v němž kardinál přičítá velkou roli volbě *vhodného místa* pro stavbu kostela, a *volného prostoru* v jeho okolí, aby se dal *obcházet* ze všech stran. Důraz je nově kladen na roli pozorovatele, který nikdy neví, skrze co ho Bůh může oslovit. Důležitý je proto každý detail, je třeba být neustále ve střehu (i mimo kostel). Jasně je zde opět patrná snaha církve znovu včlenit člověka do nově sjednoceného prostoru. Jak zmiňuje J. Bronková-Kofroňová, základním požadavkem na prostorovou dispozici v potridentském období se stalo „intencionální sjednocení skrze společně viděné“.<sup>240</sup> Nově se v této souvislosti rozvíjela

---

<sup>237</sup> B. ALTOVÁ, *Kutná Hora a jezuité. Město jako obraz*, in: *Kutná Hora v době baroka*, Antiqua Cuthna I, Praha 2005, s.13-36.

<sup>238</sup> Koncilu v Tridentu se účastnil i nově zvolený arcibiskup Antonín Brus z Mohelnice, který s ohledem na komplikovanost situace v českých zemích požádal papeže v roce 1564 o udělení výjimky podávání pod obojí pro české země.. Srov. Z. BENEŠ, *Dějiny středověku a prvního století raného novověku*, Praha 1996, s. 141.

<sup>239</sup> Poukázáno bylo opět na didaktický význam děl. P. NEVÍMOVÁ, *Poznámka k ikonografii jezuitského řádu*, s. 389 in: O. FEJTOVÁ – V. LEDVINKA – J. PEŠEK – V. VLNAS (ed.), *Barokní Praha - Barokní Čechie 1620-1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách*, Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24.-27. září 2001, Praha 2004, s. 389-402.

<sup>240</sup> J. BRONKOVÁ-KOFRONOVÁ, *Ideální předobrazy a sakrální architektura období baroka*, in: *Tamtéž*, s. 295-331.

koncepte sjednocování symbolického prostoru pomocí krajinného horizontu<sup>241</sup> – nejlépe s výrazným těžištěm, kterému měly být podřízeny ostatní složky tak, aby působily harmonickým dojmem, který měl demonstrovat, na čí straně Bůh stojí a vlastně jakoby stál vždycky (role tradice a zemských patronů, na kterou římsko-katolická církev navazovala). Vedle důrazu na obrazivost a tedy na zrak jako základní prostředkující smysl, byl důraz kladen také na tradici, analogii a alegorii.

Účinné **rekatolizace** (tj. znovu pokatoličtění) se rozhodla katolická církev dosáhnout prostřednictvím umění – obrazové (veřejně přístupné) názornosti, která byla rozvíjena zejména v díle *Duchovní cvičení* Ignáce z Loyoly (1491–1556), zakladatele Tovaryšstva Ježíšova (1539).<sup>242</sup> Jednalo se o soubor systematicky uspořádaných cvičení, jež byla koncipována příznačně jako cesta, po níž mohl věřící (exercitant) dospět k dokonalosti: „*Ignác ve svých cvičeních takovou cestu přesně předznamenal a zároveň pečlivě popsal veškerou topografii, údolí, vrcholy a hlubiny, které je přitom nutno přejít. (...) označil místa, kde je možné si odpočinut, a zase jiné, kde je nutný strmý výstup (...) tu a tam jsou ukazatelé, aby poutník vždy věděl, jako cestu již urazil a jak daleko či blízko je cíl.*“<sup>243</sup> Jakoby k nám z díla velkého jezuita-zakladatele prosvítala budoucí struktura a výzdoba poutních cest, založená na řetězci po sobě jdoucích kapliček (zastavení) v pravidelných intervalech od sebe vzdálených. Opakování téhož formátu v pravidelných odstupech navíc vytvářelo **rytmus**,<sup>244</sup> rytmickou řadu obetkanou rámcem krajiny. Teprve takto uspořádaný symbolický prostor, v němž byly všechny části uvedeny do příznivých vztahů a číselných poměrů (harmonie měla odrážet Boha), jezuité mohli začít znovu naplňovat církevními slavnostmi, poutěmi a inscenacemi divadelních představení s biblickými náměty. Z tohoto důvodu se také jezuitské divadlo odehrávalo nejčastěji pod širým nebem (resp. v souladu s přenesením byvšího centrálního místa působení, kostela, ven), přičemž mělo splňovat dvojí účel: na jedné straně odvrátit psychiku věřícího od utrpení tohoto světa k Bohu, na straně druhé ho vyzývat ke spolupráci na zvýšení Boží slávy (*ad maiorem Dei gloriam*). Nejen drama, ale umění vůbec, literatura, hudba, architektura a výtvarná díla se stalo pro jezuitu účinným prostředkem jejich působení.

Mezi základní Ignácovo doporučení patřilo odhodlání ponořit se všemi smysly do utrpení ran Kristových a dalších svatých. Důraz kladený na význam vykupitelské role

---

<sup>241</sup> F. ŠMAHEL, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 20.

<sup>242</sup> Ignác z Loyoly založil Tovaryšstvo Ježíšovo v roce 1539. Papežem byl řád schválen roku 1540.

<sup>243</sup> R. FÜLÖP-MILLER, *Moc a tajemství jezuitů...*, c.d. v pozn. 47, s. 14.

<sup>244</sup> K. HONZÍK, *Úvod do studia psychologických funkcí v architektuře*, Praha 1944, s. 35.

Kristovy oběti, aludující všelidský úděl, vzbudil nově zájem jak o lidský rozměr Kristova biblického příběhu dětství a mládí, tak i o kult jeho matky, Panny Marie.<sup>245</sup> Cílem tedy bylo přimět věřícího ke kontemplaci nad Kristovou obětí, pohroužením se sama do sebe na základě *gradace jednotlivých tajemství víry*,<sup>246</sup> k čemuž náležitě sloužily právě cesty ověncené kaplemi, sochami a dalšími sakrálními objekty. Již skrze samotný pohyb (chůzi) se měl věřící symbolicky přibližovat Bohu. Prostá chůze měla přispívat k uvolnění duše ze spárů těla: „*vroucí zpěv (...) únava, omamná kadidla a všeobecná, pochopitelná euforie vyřadily racionální zábrany (...) Písně (navíc) posilovaly pocit sounáležitosti a vědomí, že všichni patří k té „pravé“ církvi.*“<sup>247</sup>

Tovaryšstvo Ježíšovo bylo řádem ve své době modernizovaným, tzn. že se vymanilo z tradičního způsobu mnišského života a snažilo se „*spíše naplnit hříšné lidstvo mimo klášter Kristovým duchem a získat je pro Boha*“.<sup>248</sup> Základní politiku jezuitského řádu lze charakterizovat několika body. V první řadě se jezuité soustředili na výchovu nové katolické mládeže, péči o chudé a nemocné. Soustavně také rozvíjeli kazatelskou činnost, přičemž základní body křesťanské víry se snažili podávat srozumitelným a poutavým způsobem. Byli si dobře vědomi toho, že u lidu „*pořídí více západem ducha a očí než vybranými slovy*“.<sup>249</sup> Nabídl rovněž širokým vrstvám věřících, aby se samy mohly podílet na vlastní spáse skrze tento svět, resp. zdůrazňovali záslužnost skutků a akcentovali význam lidského těla (tělesnost) – oproti středověkému ideálu asketismu (tělesnému umrtvování). Tělo se mělo stát doslova nástrojem ducha. Tento bod jezuitské politiky se stal důležitou součástí dalšího prostředku působení, a tím bylo rozvíjení poutní tradice, které souviselo bezprostředně s novým pojetím symbolického prostoru jako místa obnoveného řádu. Ignác z Loyoly to vyjádřil více než výstižně vlastními slovy: „*Není pochyb, že je ctnostnější a milostiplnější, dokážeme-li se radovat ze svého Boha při různých podnicích a na různých místech než jen ve zpovědnici...*“<sup>250</sup> Skutečnost, že se mohl každý podílet na své spáse již na tomto světě, se v době neustálé přítomnosti smrti, stala svého druhu vysvobozením. Věřící neměl rezignovat,

---

<sup>245</sup> Na základě cisterciácké mystiky „krve a mléka“ pak došlo ke spojení Kristovy oběti a mariánské milosti. Srov. J. ROYT, *Česká fides. Víra a zbožnost v barokních Čechách*; in: *Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století*. Průvodce výstavou (ed. V. Vlnas), NG v Praze 2001, s. 8.

<sup>246</sup> P. NEVÍMOVÁ, *Poznámka k ikonografii jezuitského řádu*, c.d. v pozn. 250, s. 391.

<sup>247</sup> N. OHLER, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Praha 2002, s. 170.

<sup>248</sup> R. FÜLÖP-MILLER, *Moc a tajemství jezuitů...*, c.d. v pozn. 47, s. 37.

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 150.

nýbrž aktivně usilovat a doufat přitom v projev Boží milosti. Dalším, neméně důležitým prostředkem jezuitské politiky, se stala **zповěď**, která sama o sobě představovala jeden z nejsilnějších prostředků pro získání neomezené moci nad duší zpovídaného.<sup>251</sup> V souvislosti s důrazem na zповěď vstupuje v průběhu 16. století do hry *světec* zповědního tajemství Jan Nepomucký. Skutečným impulzem, který předcházal rozvinutí kultu sv. Janu Nepomuckého v době baroka však bylo vydání Hájkovy *Kroniky české* roku 1541, v níž se kronikář nedopatřením zasloužil o zrod legendy sv. Jana-zповědníka české královny (první manželky krále Václava IV.) na úkor sv. Jana-generálního vikáře. V Kronice pak nechává Hájek omylem sv. Jana Nepomuckého zemřít dvakrát. Poprvé je vhozen do Vltavy již roku 1383:

*„(...) povolav (Václav IV.) k sobě kněze Jana Nepomuckého, jenž byl mistr učení pražského a kanovník pražského kostela a králové zповědník, (...) i pilně se jeho vyptával, žádaje, podtají, aby mu oznámil, jakých hřichuov se králová před ním Pánu Bohu vyznávala; kterýž odpověděl: „Králi, pane muoj, já toho jistě v paměti nemám, a bych měl, nebylo by mi to slušné učiniti (...) král rozhněvav se kázal jej ukrutně mučiti, a nemoha se na něm ani tak nic doptati, kázal jej nočním časem a most pražský vyvésti a svázaného do vody svrci a utopiti.“<sup>252</sup>*

Podruhé v roce 1393:

*„ (...) král Vácslav povolal k sobě sufragána arcibiskupova jemuž jméno bylo doktor Johánek, i ptal se jeho, proč jest směl toto učiniti a potvrditi na opatství kladrubském Albrechta mnicha. I odpověděl sufragán: Králi milostiví, proto sem to učinil, neb sú jej všickni bratři kláštera toho sobě za opata zvolili (...) král slyše jeho slušnú výmluvu, kázal jej jíti a hned té noci dal jej na most pražský vyvésti a do vody svrci a utopiti.“<sup>253</sup>*

---

<sup>251</sup> Tamtéž, s. 99-101.

<sup>252</sup> V. HÁJEK Z LIBOČAN, *Kronika česká. Výbor historického čtení*. Odeon, Praha 1981, s. 469.

<sup>253</sup> Tamtéž, s. 481-482.



„Vymyšlenému“ Janu-zpovědníkovi (umučenému roku 1383) přidělil Hájek hrob ve svatovítské katedrále a vytvořil tak předpoklad k dalšímu rozvíjení kultu, který byl přibližně do poloviny 16. století omezen pouze na okruh svatovítské kapituly, a to především díky zmatení historických faktů, v nichž byl Jan uváděn jako svatovítský kanovník (kterým však nebyl). I když není dodnes zcela jasné, proč získala legenda o Janu-zpovědníkovi navrch a v podstatě uvrhla původní verzi legendy (stvrzení kladrubskeho opata) v zapomnění, stalo se tak s největší pravděpodobností proto, že původní důvod mučednictví byl jen málo poutavý.<sup>254</sup> Navíc druhá verze legendy v sobě ukrývala mnohem zajímavější předpoklad k rozrůstání o další poutavé příběhy, které našly svou odezvu i v nepomucenské ikonografii, např. zobrazení sv. Jana se svatozáří v podobě pěti hvězd, která se podle legendy objevila na hladině řeky kolem světceovy hlavy, symbolizuje současně pět písmen latinského slova TACUI, tj. mlčel jsem. Vedle sv. Václava byl tak mučedník zpovědního tajemství Jan Nepomucký následně včleněn do politiky jezuitského řádu coby nástroj, sloužící obnově katolické zbožnosti v zemi. Přestože byl Jan Nepomucký vřazen (zřejmě z podnětu kanovníků metropolitní kapituly) mezi zemské patrony již kolem roku 1600, do širšího povědomí lidu naplno vstoupil až v následujícím století v souvislosti s rozvíjející se barokní zbožností.

---

<sup>254</sup> Tímto se připojuji k názoru V. Vlnase. Srov. V. VLNAS, *Jan Nepomucký...*, c.d. v pozn. 160, s. 38.

## 2.10. Baroko jako jednotný umělecký styl v katolickém prostoru

Stejně tak, jako se Tovaryšstvo Ježíšovo zrodilo z potřeby katolické církve zápasící o obnovu svých pozic ve světě, zrodilo se baroko z pocitu zklamaného člověka, který na sklonku 16. století začal pociťovat úzkost při pomýšlení na konec svého života následkem ztráty renesanční víry v sebe sama a důvěry v možnosti rozumového poznání. Rozpolcené naladění společnosti zplodilo nový umělecký styl, který se zrodil kolem roku 1600 v Římě. Samotný termín „baroko“<sup>255</sup> se začal kolem 16. století užívat ve francouzštině a italštině v metaforickém smyslu pro označení překroucené myšlenky nebo komplikovaného či deformovaného způsobu myšlení. Od 2. poloviny 18. století se začal užívat ve vztahu k výtvarnému umění. V době nástupu druhé vlny klasicismu se s jeho pomocí vyjadřoval protiklad klasických hodnot. Ve významu označení uměleckého slohu se užívá pro tvorbu vznikající od poslední čtvrtiny 16. století až do poloviny 18. století. V oblasti historiografie a dějin umění se s ním v tomto významu pracuje teprve od poloviny 19. století. Byl pak přenesen i na označení historické epochy 17. a 18. století.<sup>256</sup> Za předmět barokního architektonického tvoření označil historik umění Vojtěch Birnbaum „*subjektivní skutečnosti lidského ducha na úkor objektivním skutečností přírodních sil a tektonických zákonů*“.<sup>257</sup> Zjednodušeně řečeno, barok využíval tektonických jednotek ke ztvárnění uměleckých představ. Na stejném principu pracoval barok i v oblasti sochařské, malířské – „*kde pomocí světla a jeho protikladu, stínu, spojuje a rozlučuje zcela po své vůli předměty, tvoří z nich skupiny zcela bez ohledu na jejich skutečný vzájemný vztah v prostoru*“<sup>258</sup>, a rovněž v oblasti urbanistické, kde využíval rázovitosti a osobitosti určitých míst k umocnění jejich genia loci. Baroko v českých zemích jako umělecký sloh sledujeme od začátku 17. století, respektive od roku 1620, protože je to sloh, který byl od počátku myšlenkově a funkčně spjat s katolickou reformací a jezuitskou rekatolizací. *Vědomí kulturní kontinuity* v Čechách vedlo postupně k formování vlastního vyjádření uměleckého názoru, k *českému baroku*, lišícímu se od ostatního baroku evropského (italského, rakouského, německého).<sup>259</sup> Vývoj českého baroka pak sledujeme od 70. let 17. století. V té době také roste význam budování svatých míst v Čechách a jejich vzájemné spojování sítí cest.

---

<sup>255</sup> Baroko (z portug. barocco = perla nepravidelného tvaru; nebo z it. Baroco = překážka ve středověké scholastické logice).

<sup>256</sup> Srov. J. BALEKA, *Slovník...*, c.d. v pozn. 127, s. 39-42.

<sup>257</sup> Srov. V. BIRNBAUM, *Barokní princip v dějinách architektury*, Praha 1941, s. 14-15.

<sup>258</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>259</sup> Srov. J. BALEKA, *Slovník...*, c.d. v pozn. 127, s. 39-42.

V baroku byly vyzdvihována zejména obraznost, a tedy vizuální působení na pozorovatele, opomenuty nezůstávaly ani ostatní lidské smysly a druhy umění. Nejen tedy umění výtvarné, nýbrž i slovesné a dramatické, včetně rétoriky se podílely na celkovém účinku. Na tomto principu fungovalo barokní umění vůbec, jako tzv. Gesamtkunstwerk.<sup>260</sup>

Baroko s sebou přineslo i nový vztah k sakrálnímu prostoru, který byl nazírán komplexně jako otevřená, orientovaná audiovizuální síť nejen v uzavřenosti architektury, ale otevřená do města a krajiny. V době faktického štěpení křesťanského světa se v umění římskokatolické církve kladl důraz na sjednocení, iluzi celku, ve kterém je možné se bezpečně orientovat a identifikovat se s ním. V umění 17. století byla vytvářena iluze homogenního symbolického prostoru sjednocovaného ve stylu baroka. Na rozdíl od renesance, která rytmizovala prostor v ploše a vyžadovala nehybného diváka, dynamizovalo baroko prostor do **hloubky** a vyžadovalo diváka procházejícího (poutníka). *Odtud pramení jeho dynamičnost, jež nutí zrak, aby postupoval vpřed a zase se vracel ve snaze postihnout tvar.*<sup>261</sup> Ve spojitosti s poutními místy a cestami byla barokní *tvarová* (estetická) *dynamika* (spjatá s vizuálním účinkem), propojena rovněž s tzv. *dynamikou dění* (fyzickou) či *estetikou života*<sup>262</sup>, tj. s potěchou „těla“, kterému fyzická chůze ve spojitosti s vizuálním působením otevírala nové možnosti rozvoje „ducha“.

Rovněž barokní urbanistické plánování nakládalo s organizací prostoru na principu pořadajícího kosmu, podobně jako renesance, nicméně bylo již uskutečňováno na základě nové myšlenky spojené s rekatolizačním poselstvím. Základním prvkem se proto stala osovost a středovost – resp. středová osa a její vyvrcholení ve formě pohledového průseku, umocněného cílovým objektem. V každém úseku se počítalo se stanovištěm pozorovatele, který se měl radovat z nově stvořeného řádu. Sakrální i světské objekty byly do krajiny komponovány na základě pevných pravidel, zasazovány s geometricky promyšlenou přesností, s ohledem na vztahy, které mohly z nově postaveného objektu plynout pro stavby (objekty) stávající i budoucí. Barokní architekt bral proto vždy v úvahu atmosféru daného místa. Byl *urbanistou*, a současně i *tvůrcem světového pořádku*, který chápe okolní krajinu a městský prostor jako prostředí, jehož *genius loci je třeba respektovat, využít ho pozitivně pro situování vlastní stavby.*<sup>263</sup> Vše mělo působit spořádaně, organizovaně, jakoby to bylo

<sup>260</sup> Srov. R. TOMAN (red.), *Baroko. Architektura, sochařství, malířství*, Slovart 2007, s. 8.

<sup>261</sup> J. PIJOAN, *Dějiny umění /7*, Vyd. Knižní klub (Balios), Praha 1999, s. 8.

<sup>262</sup> K. HONZÍK, *Úvod do studia psychologických funkcí v architektuře*, Praha 1944, s. 19.

<sup>263</sup> Srov. J. HENDRYCH, *Barokní zahrady a krajinné úpravy v Čechách*; In: Sborník „Krajina jako kulturní prostor“ – konference „Tvář naší země“, Praha 2000, s. 17.

provedeno podle Božího plánu. A stejně jako se okolní krajina odevzdávala pod ochranu určitého symbolického ohniska,<sup>264</sup> měl se člověk odevzdat cestě (potažmo krajině), která vedla jeho kroky, usměrňovala pohled a směřovala ho k cíli (fyzicky i duchovně). Aby nezabloudil, byly sítě cest postupně zhušťovány, až zaplnily téměř celou mapu křesťanského světa. Katolická církev tímto způsobem usilovala o ovládnutí veškerého symbolického prostoru, se kterým mohl věřící denně přijít do styku, a to jak fyzicky prostřednictvím okupování starších, strategicky významných ohnisek a prostoru kolem nich, tak i výstavbou nových ohnisek, nových komunikačních cest a silnic, přelévajících se z města do krajiny a ubíhajících v nekonečný horizont. Člověk, který se v takto rozvrženém symbolickém prostoru pohyboval, si nemohl nevšimnout vítězně vztyčených kupolovitých věží, soch a sousoší, která se zabydlela v krajině a gesty a mimikou obracela jeho pohled k nebi. V neposlední řadě byl konfrontován s příležitostnými motivy na obrazech a fasádách kostelů, zachycujících lebku s hnáty či malé putti rozjímající nad uvadlou květinou. Spoustu svatých osob bylo v baroku zobrazováno s motivy *memento mori* (Pamatuj na smrt!) jako varováním před scestím, volbou špatné životní *pouti*. Jejich přítomnost v městské i venkovské krajině vyznívala pokorou a nedostižností. Na druhou stranu vzbuzovala takto polidštěná krajina prostor blízký, žádaný, stávala se novým domovem. V baroku přestala být krajina pouhou přírodní daností a stala se prostorem pro zjevování světa.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> M. HORYNA, *Stavba a svět...*, c.d. v pozn. 2, s. 124.

<sup>265</sup> Tamtéž, s. 120.

## 2.11. Význam svatých míst a cest (role poutí) v procesu rekatolizace

„Všechn život nás všech lidí  
jest pout, jakž sám každý vidí  
v přecházení strastech divných,  
dnů nemnohých, ale bídných.  
.....  
Ježíši, vůdce náš v nebe,  
prosíme již všickni tebe,  
pomoz, retuj, spravuj a tam  
nás ved', doved', kde bydlíš sám.“

**J. A. Komenský, 1659**

Z hlediska dějin západní církve lze rozmach sítě svatých cest a míst zaznamenat již ve středověku, kdy však bylo uskutečnění poutě chápáno spíše jako pokání za hříchy než vědomě prožité setkání s Bohem. Teprve v období baroka se podařilo, za přispění církevních řádů, vnímat pout' jako prostředek posílení víry, a poutní kostel jako místo setkání, vyjádření prosby k Bohu, a poděkování. Věřící za tímto „setkáním“ proudili na různá posvátná místa z různých koutů země. V období rekatolizace v českých zemích začalo docházet k obnově starších a vytváření nových posvátných míst, včetně rozšiřování sítě svatých cest, které na sebe nově přebíraly významnou úlohu, neboť organizované početné poutě se zdály být nejvhodnějším způsobem, jak demonstrovat v konfesijně nejednotné společnosti obnovenou katolickou homogenitu! Poutě pak představovaly jakýsi ritualizovaný svátek v čase i prostoru, navracely člověku ztracené sebevědomí tím, že ho vědomě zapojovaly zpět do hry, ze které byl protestantskou naukou o predestinaci vyloučen. Za povýšením poutí a procesí na základní formu zbožnosti v době rekatolizace stál rovněž důraz kladený na *všudypřítomné Boží oko*, které bylo oproti středověku situováno i mimo sakrální prostor kostela,<sup>266</sup> neboť v důsledku systematictějšího působení na věřící přesunula katolická církev tzv. *liturgické divadlo* z prostředí kostela ven před zraky věřících (i nekatolíků). Liturgické divadlo se tak v době rekatolizace postupně transformuje do divadla světa (*theatrum mundi*), skrze nějž se sakrální prostředí kostela symbolicky přelévá i do prostoru města, vesnice, krajiny, a kde se hercem stává každý.

---

<sup>266</sup> Tamtéž, s. 17.

Příčinu proměny charakteru poutí, povýšených v době rekatolizace na základní formu zbožnosti,<sup>267</sup> je třeba hledat rovněž v nelehké válečné situaci, ve které se České království po celou dobu třicetileté války nacházelo. Proč se tak stalo zrovna v tomto období je nabíledni. Oproti středověku, kdy se putovalo zejména do Jeruzaléma, Říma a Santiaga de Compostela, do tzv. velkých poutních míst (*peregratio majores*), se začala v potridentském období, zejména v baroku (v souvislosti s rostoucím kultem zemských patronů) rozšiřovat síť menších (lokálních) poutních míst. Jednalo se o tzv. *peregratio minores*, která byla ve srovnání s několikadenními a finančně náročnými, velkými poutěmi dostupná každému. Dostupnost byla pro člověka žijícího ve vypjaté době, plné morových ran, duchovních nepokojů a válek velice důležitá. Lidé cítili jako nikdy předtím silnou potřebu být Bohu více nablízku, navíc v atmosféře plné strachu a beznaděje, které příliš neprospěl ani proměňující se postoj člověka ke smrti (patrný na přelomu 14. a 15. století), zapříčiněný oddělením představy posledního soudu od představy vzkříšení.<sup>268</sup> Zároveň zesilovala vazba člověka na pozemský život. Bylo-li možné dle Ignáce z Loyoly poznat Boha skrze maličkosti již na pozemském světě, pak začala fyzická existence na zemi hrát neméně důležitou roli. Člověk začal doslova lpět na životě, byl pokoušen všemi jeho dary, a cítil proto potřebu se skutky (poutěmi) více očišťovat. V lidech jakoby se náhle vzedmula touha konat častěji poutě, které měly posilovat jejich víru, vytvářely pocit solidarity – jednotlivec mohl mít pocit, že hřích neodčिňuje sám.

Poutníci se také sami podíleli na proměně podoby jednotlivých svatých míst, neboť je nadále opřádali nejrůznějšími legendami. S rostoucí návštěvností pak docházelo k rozšiřování poutní kaple na prostornější chrám, zřizování špitálů, hostinců, budování studen, ambitů kolem kostela a nocleháren pro potřeby poutníků, s čímž nutně souviselo i celkové zlepšování infrastruktury, tj. vytváření nových cest, budování mostů a silnic, od 17. století rovněž úprava blízkého okolí a kultivace krajiny do působivého, na „nové“ symbolice uspořádaného celku.

Významné poutní a křížové cesty byly v baroku ozdobeny řetězcem kaplí na znamení jejich znovu začlenění do mapy křesťanského světa nebo byly doprovázeny jednotlivými (solitérními) symbolickými ohnisky v podobě drobných sakrálních objektů (Božích muk, soch, křížků), které v podstatě měly plnit roli komunikačních os mezi nebem a zemí. Vedle výchovně-vzdělávacích účelů, plnily poutě ještě další funkci, měly věřícího vytrhnout

---

<sup>267</sup> Nikoli náhodou je slovo *pout'* odvozeno od slova *put'*, což znamená cestu (potažmo životní cestu). Srov. P. PÍŤHA, *Jedeme na pouť*, Praha 2007, s. 46.

<sup>268</sup> Tzn. že se o osudu duše rozhodovalo již v hodině biologické smrti. Srov. P. ARIÉS, *Dějiny smrti I.*, Argo 2000, s. 135.

z každodennosti, oprostít ho od reality, ve které byla stále nablízku válečná příkoří, nemoci (morové rány) a smrt: „...v barokní éře vstoupila smrt do života, myšlení i citění prostého člověka, vzdělance i umělce s takovou osudovou naléhavostí a dráždivostí. (...) Katolická církev, v jejímž učení našla smrt své pevné a jednoznačně chápané místo, rozvinula v epoše baroku nazírání na smrt do nových a jemně rozpracovaných poloh.“<sup>269</sup> Programové vytváření sítě svatých míst a cest proměňovalo původně hegemonický symbolický prostor v prostor homogenní, od 2. poloviny 17. století obecně přijímaný, protkaný drobnými sakrálními objekty, které měly vyzývat kolemjdoucího k zastavení, ke ztišení, k modlitbě.

---

<sup>269</sup> J. HANZAL, *Smrt v barokním myšlení a literární tvorbě*, in: *Barokní umění a jeho význam v české kultuře*; in: Sborník symposia, které pořádala NG v Praze k připomenutí osobnosti a díla Oldřicha Blažíčka ve dnech 11. a 12.12. 1986, Národní galerie v Praze 1991, s. 202.

## 2.12. Působení a význam jezuitů při obnově symbolického prostoru v Čechách

„(...) sotva by se podařilo tak rychle prostoupiti všechen byt českého lidu, kdyby nebylo drobné práce kněží, jmenovitě z řad Tovaryšstva, soustavně konané po celá desetiletí před politickým převratem bělohorským.“<sup>270</sup>

Po svém příchodu do Prahy se jezuité usídlili v klášteře sv. Klimenta na Starém Městě pražském – od původu zasvěcení kláštera sv. Klimentu byl následně celý areál pojmenován Klementinum.<sup>271</sup> Stavba Klementina je ovlivněna římským uměním reprezentovaným stavitelským okruhem architekta Giacoma Barozzi de Vignoly,<sup>272</sup> na jehož dílo s největší pravděpodobností navázal v roce 1617 rovněž stavitel kostela Panny Marie ve Staré Boleslavi, Giacomo de Vaccani. Jezuité zřídili v prostoru Klementina gymnázium a ihned zahájili přednášky z filozofie a teologie. Již v roce 1562 obdržela jezuitská kolej základní práva vysokého učení.

Na první pohled mohl postupně se rozrůstající architektonický komplex Klementina klamat zdáním, jakoby se chtěl svojí velikostí vyrovnat Pražskému hradu, nicméně jeho pozice „dole“ svědčila o jiné úloze, kterou jezuité respektovali a dále ji rozvíjeli. Strategický prostor u paty Kamenného mostu, kde se komplex nacházel, ve spojitosti s mocnou konfigurací dominanty Pražského hradu s katedrálou, dokázali jezuité velmi chytře využít, a to nejen v rámci procesu obnovování křesťanského symbolického prostoru v českých zemích, nýbrž při vytváření nového obrazu křesťanského světa. A co víc, jezuitům se podařilo učinit z Kamenného mostu doslova *střed tohoto nového světa*, který následně začali naplňovat rekatolizačními symboly.

Předmostí s mostem tvořilo symbolickou spojnici mezi *světem nahoře* a *světem dole* již za Karla IV. Most nejen spojoval, ale současně také odděloval oba břehy řeky, které jakoby

---

<sup>270</sup> J. VAŠICA, *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Praha 1938, s. 9.

<sup>271</sup> Jezuité zde začali vyučovat již v červenci roku 1556. Svatoklimentská kolej se stala vůbec nejstarším řádovým domem v českých zemích. Další koleje vybudovali jezuité v Olomouci, Brně, Českém Krumlově, Chomutově, Jindřichově Hradci a Kladsku. Touto sestavou pomyslných opěrných bodů si jezuité v podstatě připravili půdu pro pobělohorskou rekatolizaci.

<sup>272</sup> Architekt Vignola je autorem slavného jezuitského chrámu Il Gesù v Římě (1568–1584). – Chrám, který se stal vzorovým prototypem tzv. kazatelských chrámů Tovaryšstva Ježíšova. Jde o typ kostela s jednoduchou dispozicí s věncem bočních kaplí, redukovaným transeptem (zkrácenou příčnou lodí) a kupolí nad křížením.



byly novou přítomností jezuitského řádu symbolicky *pojištěny* proti nekatolickému živlu. Staly se z nich záchytné body katolické víry (dvě mocné síly), významově na sebe navázány. Obraz převážně protestantského (utrakvistického) města, jehož oba břehy byly opanovány předními katolickými centry, jakoby již sám o sobě předznamenal následující vývoj. Neubráníme se dokonce zdání, jakoby protestanti a utrakvisté v řevnivosti vůči katolické straně, i mezi sebou navzájem přehlédli, že jejich protivníci právě opanovali zásadní, strategické body města (viz budoucí výzdoba Karlova mostu). Z tohoto důvodu připadla mostu role významného ohniska – začala sílit jeho funkce symbolická, a jako takový se stal důležitou součástí staroboleslavské cesty, neboť vytvářel ve své době jediné pojitko (přes řeku) mezi katedrálou sv. Víta, kde byly uloženy ostatky sv. Václava, s místem jeho zavraždění a původního hrobu ve Staré Boleslavi.

Jezuité, vědomi si své role „povolaných“ obnovitelů ztracené jednoty církve, se tohoto úkolu zmocnili s obdivuhodnou vervou a vytrvalostí, i když jejich pozice nebyla vůbec jednoduchá. Nekatolická strana vyvíjela od počátku vůči řádu silný až nenávistný protitlak, jehož projevem se stal – zůstaneme-li u svatováclavské symboliky – protijezuitský pamflet (z roku 1618), v němž sv. Václav odpovídá na prosbu jezuitů o ochranu před českými protestanty následovně:

Darmo vy ke mně voláte,  
i zdali toho neznáte,  
že já nejsem Bůh nebeský,  
sluji svatý dědic český?  
I kterak bych proti svému  
dědictví, svému milému,  
měl se slušně přimlouvati  
a za vás orodovati,  
za vás, kteří byste rádi  
jako díblíkové mladí  
věrné Čechy vyhladili,  
zemi Českou osadili  
Španieli ukrutnými.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> Srov. P. OBRAZOVÁ – J. VLK, *Maior Gloria...*, c.d. v pozn. 70, s. 178.

### 3. Význam představy sjednoceného symbolického prostoru křesťanského světa v době rekatolizace

#### 3.1. Jezuitští misionáři ve Staré Boleslavi

Ihned po svém příchodu do Čech se jezuité zaměřili rovněž na obnovu poutní tradice, která byla přerušena reformací a husitstvím. Vedle Staré Boleslavi patřily od 90. let 16. století v Čechách mezi hojně navštěvovaná mariánská místa také Bohosudov v severních Čechách, Tuřany u Brna, Kájov u Českého Krumlova, Kladsko.

První zprávy o přítomnosti jezuitů ve Staré Boleslavi jsou doloženy k roku 1567, kdy pražští jezuité ze staroměstské koleje sv. Klimenta přijali pozvání do Boleslavi od svatovítského kanovníka Urbana Manětínského, ustanoveného v roce 1566 do funkce staroboleslavského kapitulního děkana. Přestože se zpočátku jednalo jen o misijní a školskou činnost, je zajímavé, že se jezuité věnovali misijní činnosti nejen v kostele sv. Václava, nýbrž i v mariánském kostele, kde jak máme doloženo, kázali již v roce 1568, symbolicky na svátek Zvěstování Panny Marie (25. března). O dva roky později byli jezuité opět vyzváni ke kázání ve Staré Boleslavi, a rovněž existují zprávy o přítomnosti jezuitského řádu v Boleslavi z roku 1570.<sup>274</sup> K obratu došlo v roce 1589, kdy se do Staré Boleslavi vypravil na svátek sv. Václava, dne 27. září, jezuita P. Theofil Krystecki T.J., společně se čtyřmi novici z Brna, tentokrát však z podnětu zbožnosti!<sup>275</sup>

V následujících měsících téhož roku se konaly do Staré Boleslavi další poutě již za účelem pobožnosti. A i přesto, že se kolejní Diáře, jak poznamenává V. Ryneš, nezmiňují přímo o pouti k Panně Marii, je více než pravděpodobné, že mariánský kostel nezůstal stranou jejich pozornosti, obzvláště po zázraku, který se udál císařskému štolbovi Karlu Compagnionovi v roce 1588. Tehdy si císařský dvořan údajně zlomil nohu poblíž brandýského zámku, a poté, co se doslechl o mnohých uzdraveních před zázračným obrazem v boleslavském kostele, vypravil se k němu a byl zázračně vyléčen.<sup>276</sup> Ještě tedy před Compagnionovým uzdravením v závěru 90. let 16. století už byl evidentně mariánský kostel ve Staré Boleslavi v povědomí místních obyvatel jako zvláštní místo, oplývající zázraky. Tato událost velmi napomohla k dalšímu šíření kultu zázračného obrazu a ke zvýznamnění

---

<sup>274</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 54.

<sup>275</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>276</sup> Takto aspoň líčí jeho zázračné uzdravení autoři pozdějších barokních legend (Kašpar Arsenius z Radbuzy v roce 1613, později i Bohuslav Balbín).

boleslavského mariánského kostela. S největší pravděpodobností také podnítila zvědavost novoutrakvisticky orientovaných profesorů Karlovy univerzity, kteří se vypravili v letních měsících roku 1589 do Staré Boleslavi, avšak, jak později prohlásil jeden z nich, profesor Adam Rosacius z Karlšperka, nikoli na nějakou *pověrečnou pouť*, nýbrž aby tam vzdali úctu sv. Václavovi, „*kteřý zbožně a věrně rozšířil křesťanské náboženství...*“<sup>277</sup>

V roce 1596 se konala pouť do Staré Boleslavi ke kostelu sv. Václava poprvé v oktávu (tj. liturgickém svátečním týdnu) mariánského svátku Nanebevzetí Panny Marie (15. srpna). Na ten samý svátek se konala pouť do Boleslavi rovněž v roce 1600. Lze tak usoudit, že přestože se jezuité ve svých zprávách zmiňují o poutích ke sv. Václavu, nabývaly poutě postupně s ohledem na rostoucí úctu k Panně Marii staroboleslavské charakteru mariánského.<sup>278</sup> V roce 1600 je poprvé v jezuitských kolejních záznamech uveden kostel bl. Panny Marie jako cíl poutě, a od té doby se objevují také další zázračná uzdravení.<sup>279</sup> Zpočátku se jednalo výlučně o poutě, jichž se jezuité zúčastňovali sami, nebo obřadně doprovázeli urozené ženy s jejich rodinami,<sup>280</sup> od 90. let 16. století však začaly tento zvyk napodobovat i střední vrstvy a pravidelné lidové poutě do okolí Prahy vrcholí tedy ještě před Bílou horou. Ve všeobecnou známost vešla pouť, kterou uspořádal Jakub Colens 17. srpna 1607: „*veliké procesí z Prahy do Staré Boleslavě (...) bylo jakousi přehlídkou sil katolických před blížícím se konečným bojem. Procesí vyšlo z chrámu sv. Jakuba na Starém městě, kdež konána byla o osmé hodině ranní mše, načež spořádán průvod. V předu nesl kterýs Františkán kříž s obrazem Kristovým, za ním kráčel dvojí sbor, pějící litanie, kněží všech řádův i řeholí, pak kanovník hradu Pražského v pluviále. Za kněžstvem šli mužové světští po třech i po čtyřech, jimž kněz litanie a nábožné písně česky prozpěvoval, konec průvodu činili mužové zpívající německy. Všichni účastníci v rukou měli hole poutnické, Průvod bral se hlavními ulicemi Starého i Nového města a podél Vltavy, za střídavého zpěvu českého i německého, potom po silnici k Brandejsu, před městem tímto znovu spořádali se poutníci a podle chrámu sv. Václava brali se ke chrámu Matky boží. Tu konána pobožnost večerní. Kněží*

---

<sup>277</sup> J. ROYT, *Poutě do Staré Boleslavi*, Brandýs nad Labem 1995, s. 4.

<sup>278</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 57.

<sup>279</sup> Např. zázračné uzdravení dívky v roce 1603, tamtéž.

<sup>280</sup> Tj. vyšším vrstvám společnosti, které si mohly dovolit náklad spojený s poutí uhradit. Podle svatoklimentských Diářů se jednalo např. o pouť konanou v roce 1596 ke sv. Václavu do Staré Boleslavi, kdy doprovázel starou šlechtičnu s dcerami a neteří svatoklimentský rektor P. Melchior Trevinus společně s dalším členem řádu. Či v roce 1600, kdy putovali dva bratři jezuité s paní z Roupova a její rodinu k blahoslavené Panně do Brandýsa n. Labem; V. RYNEŠ, c.d. v pozn. 87, s. 56–57.

*kázali česky i německy ve chrámě i vně a čtyři Jezuité dlouho přes půlnoc zpovídali.*<sup>281</sup> I když je autorem tohoto popisu jezuita Bohuslav Balbín, který nebyl aktérem poutě, a ani nemohl být (narodil se 1621), můžeme si na základě jeho barvitého popisu docela dobře představit průběh poutě, kterou katolíci uspořádali v roce 1609 po vydání Majestátu. V zásadě se můžeme také domnívat, že již před rokem 1620 nabývala Stará Boleslav charakteru poutního místa, k němuž byly poutě pořádány programově s výchozím bodem v místě některého z významných posvátných stanovišť či symbolických míst výbojů katolické strany v Praze (katedrála sv. Víta, Strahovský klášter, kostel sv. Jakuba a kostel sv. Klimenta na Starém Městě Pražském, kostel sv. Václava na Proseku). A dále můžeme také uvažovat o tom, že v souvislosti se stupňujícími zázraky, které byly přičítány mariánskému medailonku a s rostoucím zájmem o poutě, mohli začít jezuité již v této době přemýšlet o důmyslnější koncepci celé cesty. Nejdříve však bylo zapotřebí mariánský kult nějakým způsobem ukotvit, zasadit jej do historie české země – přiřadit ke kultu zemských patronů (do tzv. českého nebe) – a v neposlední řadě ho uvést ve známost většího počtu lidí. Tady někde se zrodila myšlenka na propojení mariánského kultu s kultem domácího světce, jehož původní hrob se nalézal v blízkosti mariánského kostela, a co víc, světec byl oblíbený mezi katolíky i nekatolíky. Konstelace byla více než ideální a příležitost na sebe nenechala dlouho čekat.

---

<sup>281</sup> J. V. PRÁŠEK, Brandejs..., c.d. v pozn. 134. Autor čerpal ze zdroje: B. BALBÍN, Epit. I. V. c. XV., p. 614.

### 3.2. Průvod do Staré Boleslavi ve „veřejných věcech země“ – Palladium země České

„...v těžkých chvílích deprese, vryla se jak do myslí jezuitů, tak i do dějin země pouť, kterou katoličtí horlivci uspořádali k Panně Marii do Staré Boleslavi v oktávu svátku Nanebevzetí Panny Marie v r. 1609, měsíc a osm dnů po podepsání majestátu.“<sup>282</sup>

Ve roce 1609, kdy Rudolf II. stvrdil Majestát na náboženskou svobodu, putovali katolíci do Staré Boleslavi prosit Pannu Marii za záchranu katolické víry v zemi a při této příležitosti byl poprvé zázračný medailonek nazván Palladiem, ochranným obrazem (záštitou) celé země a jejích obyvatel. Staroboleslavská pouť tímto nabyla celozemského charakteru a stala se zlomem v dějinách obou míst svatováclavského kultu – Prahy i Boleslavi. Od této chvíle se však pozornost začala stáčet zejména ke Staré Boleslavi – k místu, které bylo podruhé posvěceno zásahem Boží vůle. Podle záznamů jezuitské koleje se poutě do Staré Boleslavi na svátek Nanebevzetí Panny Marie (15. srpna) konaly od vydání Majestátu pravidelně každý rok. Paralelně s tím začal vzrůstat počet zázračných uzdravení přičítaných staroboleslavské Madoně: např. v roce 1609 bylo Matce Boží staroboleslavské přičteno uzdravení prvorozeného syna Jaroslava Bořity z Martinic. V roce 1610 uspořádali jezuité k mariánskému kostelu ve Staré Boleslavi pouť, u níž si ve svých záznamech uvádějí účast více než dvou tisíc poutníků! Následujícího roku je to o celý tisíc poutníků více.<sup>283</sup> V roce 1611 daroval Madoně staroboleslavské z vděčnosti za uzdravení staroměstský hejtman Kryštof Albrecht z Roupova ornát a antependium. V následujících letech naléhali sami katoličtí věřící na jezuity, aby uspořádali další poutě do Staré Boleslavi, a tak se v roce 1612 konaly hned poutě tři. Z nichž se nejvíce proslavila ta, kterou vedl z katedrály sv. Víta pozdější pražský arcibiskup Jan Lohelius (1549–1622). V roce 1613 dochází před zázračným reliéfem Panny Marie staroboleslavské k uzdravení manželky Viléma Slavaty. Ten samý rok se konala další mariánská pouť do Boleslavi, při níž se katolíci obraceli k Panně Marii s prosbou ohledně nástupnictví nového krále na český trůn, neboť Rudolfův bratr, Matyáš (1557–1619, od roku 1608 král uherský, chorvatský, arcivévoda rakouský vládu, od roku

<sup>282</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 66.

<sup>283</sup> Tamtéž, s. 70; Latinský zdroj, ze kterého autor čerpal údaje o počtu poutníků: MS Lobk. 276a, f. 72 k roku 1610.

1612 římský císař), který se ujal českého trůnu po Rudolfově smrti v roce 1612, byl bezdětný a hrozilo, že dojde k volbě nového panovníka z řad nekatolíků. V nejistém roce 1613 proto vyzval k účasti na pouti do Staré Boleslavi, nyní již pražský arcibiskup Jan Lohelius, a to ke dni 17. března „do chrámu své ochránkyně Panny Marie“, „Pomocnice křesťanů“. Pout' se opravdu uskutečnila, a za velké účasti se poutníci vypravili do Boleslavi tentokrát ze Strahovského kláštera. Pout' „ (...) vedl arcibiskup a za ním kráčel nejvyšší purkrabí s jinými nejvyššími úředníky. Ani dešť ani bláto nezmenšily horlivost poutníků a jesuité museli zpovídati ve dne i v noci“.<sup>284</sup> Jen o několik měsíců později (22. července) 1613 vychází vůbec první příručka, která je věnována mariánskému poutnímu místu ve Staré Boleslavi k „povznesení mariánské úcty, zvláště pak kultu Madony Staroboleslavské“. V 1614 se dokonce na pout' z Prahy do Staré Boleslavi vypravily zbožné urozené paní a dívky bosy na znamení své hluboké úcty, kterou k mariánskému medailonku chovaly.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Tamtéž, s. 72; Autor čerpal ze zdroje: MS Lobk. – 276a, f. 169a.

<sup>285</sup> Tamtéž, s. 83.

### 3.3. Zrod první legendy o Palladiu

„Barok zvláštním způsobem ctil místo, v němž milostný obraz (sochu) nálezci objevili. Trojnásobný (či vícenásobný) zázračný návrat zobrazení do míst původu či nálezů byl obvyklým legendickým topos (...). Také v Čechách se vyskytují četné příklady návratu sochy či obrazů na místo nálezů.“<sup>286</sup>

Autorem vůbec první legendy o mariánském poutním místě ve Staré Boleslavi byl pražský metropolitní kanovník Kašpar Arsenius z Radbuzy. Celou legendu o nalezení Palladia sepsal a vydal v roce 1613 pod názvem „*O bl. Panně Marii a přechisté rodičce Syna Božího a o divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi: nábožným poutníkům i jiným křesťanům velmi užitečná*“<sup>287</sup> a dedikoval věrným katolickým pánům Slavatovi a Martinicovi, šlechticům jak známo později neblaze defenestrovaným. Jedná se vůbec o nejstarší písemnou zmínku o mariánském reliéfu. Poprvé byla knížka vydána pod názvem „*O bl. Panně Marii...*“ roku 1613, druhé, rozšířené vydání s názvem „*Pobožná knížka o bl. Panně Marii...*“ spadá do roku 1629.

U prvního vydání se legenda nachází v jedenácté kapitole, kde nás autor spravuje o tom, že byl mariánský medailonek vyoran na poli, v místě, kde stála v Arseniově době ve Staré Boleslavi mariánská svatyně, či jak Kašpar Arsenius sám výslovně uvádí *velký oltář*. V prvním vydání knížky z roku 1613 měl medailonek nalézt rolník v roce 1500, za vlády Vladislava II. Jagelonského, a to při orbě v místě, kde se koně zastavili a začali couvat. Rolníkovi to bylo podivné, a když se sehnul k zemi, zjevil se mu podle pověsti mosazný obraz Panny Marie s Ježíškem. Podivil se tomu, a vzal medailonek k sobě domů, aby jej řádně uschoval. Druhý den ho však doma nenašel. Odešel na pole a spatřil obraz na tom samém místě, kde ho den předtím našel. Vzal medailonek opět k sobě domů, avšak ten se znovu navrátil na místo, kde byl nalezen. Když se to samé opakovalo i třetího dne, ulekl se oráč a odevzdal obrázek raději děkanovi a kanovníkům staroboleslavského kostela sv. Václava. Ani ve svatováclavském kostele však nevydržel medailonek přes noc a vrátil se opět na místo

---

<sup>286</sup> J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, s. 91.

<sup>287</sup> Z prvního vydání Arseniovy knížky z roku 1613 se zachovaly pouze dva výtisky, jeden v roudnické Lobkovické knihovně, nyní uchovávan v rukopisném oddělení Národní knihovny v Praze (sign. III. Ok. 32), druhý ve Vědecké knihovně v Olomouci (sign. 33.114).

svého původního nálezu. Když se to stalo ještě jednou, shledali kněží, že se jedná o *Boží div*, a dali vystavět na místě nálezu z úcty k přání Panny Marie kamennou kapličku, v níž měl být zázračný medailonek ctěn a uchováván. Když se to dozvěděli obyvatelé Boleslavi, začali toto místo velice ctít a držet ve velké vážnosti, neboť se zde projevila vůle Boží skrze přání Panny Marie, která si toto místo vyvolila ke své úctě. Z prvního vydání knížky se však nedozvídáme žádnou informaci o stáří medailonku, neboť jak nás spravuje Arsenius, když oráč medailonek „uzřev, podivil se: a nevěda, od koho aneb kdy by tu zakopán byl, vzal jej s uctivostí a do domu svého odnesl.“

Vedle Václava Ryněše, upozorňuje i Jan Royt na skutečnost, že tzv. Rückkehrlegende (legendy, v nichž se předměty navracejí na místo svého původního nálezu) nebyly ve své době ojedinělé. O několikerém návratu sošky nebo obrazu se zmiňují i autoři legend dalších poutních míst jako byl např. Bohosudov. Podobné legendy se odehrávaly i mimo českou půdu a mnohem dříve, např. ve Francii, nebo ve Španělsku.<sup>288</sup> Tzv. „*umíněné Panny, které se třikrát vracejí na místo, kde byly objeveny, jsou nejsignifikantnějším rysem světa legend, neboť objasňují podstatný antropologický údaj: místo je posvěceno ve zcela přesný moment příběhu, a to z vůle boží.*“<sup>289</sup> Pověst zafungovala v dané situaci velice dobře a začala se rychle šířit v okolí Prahy, i v rámci celého boleslavského kraje. K Palladiu začali přicházet lidé prosit za uzdravení nebo mu jen vzdát svoji úctu či ji prokázat darem. Když již kaplička nedostačovala svoji velikostí návštěvnosti poutníků, jak praví Arsenius, byla místními správci (z darů poutníků) rozšířena a přestavěna na kostel. Tato skutečnost je však v rozporu s tím, co jsme si řekli v podkapitole 2.3.2., neboť máme zprávy o tom, že již v době Karlově existoval na staroboleslavském předhradí farní mariánský kostelík. S největší pravděpodobností se tak Kašpar Arsenius ve svém vyprávění podřídil všeobecné dikci legend zdůvodňující nejprve výběr místa, po němž vždy následuje transformace daného místa do podoby kapličky, posléze rozlehlejšího kostela, vyhovujícího potřebám významného poutního místa. Ve dvanácté kapitole se Arsenius zmiňuje o poutích k mariánskému medailonku, které se konaly pravidelně zejména o mariánských svátcích Zvěstování (25. březen) a Nanebevzetí (15. srpen), a které podnikali nejen poutníci z Čech a Německa, ale také z Polska, Španělska a Itálie.

---

<sup>288</sup> W. GUMPPENBERG, *Atlas Marianus*, Ingolstadt 1657.

<sup>289</sup> Citováno z M.-E. DUCREUX, *Symbolický...*, c.d. v pozn. 7, s. 605, kde autorka odkazuje k dílu A. DUPRONTA, *Du sacré*. Croisades et pèlerinages. Images et langages, Paříž 1987, s. 380-385.



### 3.4. „Bůh a jeho matka se znovu zabydlují na české půdě“<sup>290</sup>

„Chrám (mariánský) v nynější své podobě, dovršený krásným souvěžím a zdvihající se na místě nejvýše položeném, uprostřed lučné Labské nížiny, v polouvěnci odvěkých hvozdů, jest nejpřednějším poznatkem a ozdobou krajiny, daleko viditelným. Z daleka již, zvláště z východu a západu (...) kynou poutníku ušlechtilé jeho tvary a označují, splývající s mohutnou skupinou zámku Brandejského, přirozený od nepaměti střed krajiny.“<sup>291</sup>

Stavba prostornějšího mariánského chrámu ve Staré Boleslavi, který by lépe vyhovoval potřebám nového kultu, byla započata podle mladších zpráv mezi lety 1616 nebo 1617 – v těchto letech však s největší pravděpodobností teprve došlo ke ztržení staršího, již nevyhovujícího kostelíku, ve kterém byl medailonek uchovávan. Ve prospěch této souvislosti se rovněž J. V. Prášek zmiňuje o tom, že „z listin jest však na bíledni, že byla stavba již r. 1613 v plném proudu, neboť za rok tento bylo na ni vydáno ze zámeckého důchodu Brandejského 1235 kop 30 grošů míšenských“.<sup>292</sup> Tímto by počátek stavby připadal na stejný rok, kdy byla Kašparem Arseniem vydána první poutní příručka s odůvodňující legendou o Palladiu. Hlavní zásluhy o vybudování kostela jsou připisovány proboštovi mariánského kostela Chrysostomu Kiliánovi a děkanu Zachariášovi Crucingerovi. Velkým darem přispěla rovněž císařovna Anna, manželka Matyáše Habsburského, které bývá zpravidla připisován vůbec prvotní impuls ke stavbě honosnější mariánské svatyně ve Staré Boleslavi. Brandýské panství poskytlo vedle peněžního daru, rovněž „potřebné dříví a stavivo, (...) Hojnou měrou plynuly na stavbu i milodary katolíků, svědčící o horlivosti, vydáním Rudolfova Majestátu“.<sup>293</sup>

Nový mariánský kostel byl vybudován podle projektu italského architekta Giovanni Maria Filippiho pod vedením architekta vlašského původu Jacoppa de Vaccaniho,<sup>294</sup> a stal se jednou z prvních barokních sakrálních staveb na českém území (obr. 34, obr. 35, obr. 36). K vysvěcení došlo v roce 1623. Stavba chrámu byla provedena v raně barokním slohu, a svým

<sup>290</sup> Zdroj citace: M.-E. DUCREUX, *Několik úvah...*, c.d. v pozn. 1, s. 158.

<sup>291</sup> J.V. PRÁŠEK, *Brandejs...*, c.d. v pozn. 134, s. 398.

<sup>292</sup> Tamtéž, s. 395.

<sup>293</sup> Tamtéž, s. 395-396.

<sup>294</sup> Stavitel Giacomo de Vaccani se stavebně podílel také na nedalekém brandýském zámku, kde habsburští panovníci často pobývali, a to jak Rudolf II., tak později i jeho bratr Matyáš se svoji ženou, a po něm zejména císař Ferdinand II.

monumentálním pojetím, inspirovaným římským stavitelským okruhem Vignolovým, začala suverénně dominovat celému obrazu města. Jedná se o podélnou (longitudinální) čili procesní baziliku s třemi dvojicemi bočních výklenkových kaplí, hlásících se zkráceným transeptem k zjednodušenému prototypu hlavní řádové budovy Tovaryšstva Ježíšova v Římě, Il Gesú. Bazilikální dispozice, charakteristická pro rané baroko, je typickým znakem potridentského pojetí sakrálního prostoru, který byl koncipován tak, aby vyhovoval novým požadavkům na bohoslužebný prostor, v němž měli být všichni věřící přítomni i vizuálně aktu přepodstatnění Páně (svěcení hostie). J. V. Prášek připisuje velkou zásluhu na stavbě chrámu také Jáchymovi st. Slavatovi z Chlumu, který zajišťoval hospodářskou stránku stavby a rovněž pořídil nákres k výzdobě průčelí a úpravě prostoru před vstupem do chrámu, který nechal vydláždit kamennými deskami. Na dolním prostranství před chrámem pak dokonce nechal na vlastní náklady vybudovat kamennou studnu pro potřeby poutníků.<sup>295</sup> Na vnitřní výzdobě se po roce 1624 finančně podílely přední představitelé katolických českých rodů.

Rok 1617 byl pro katolickou stranu obzvláště významný, neboť si české stavy zvolily (ovšem za příslibu dodržování Majestátu) za krále katolíka Ferdinanda II. Štýrského (1578–1637). Na památku této události nechal v tom samém roce Kašpar Arsenius zřídit při mariánském kostele nadaci na votivní mši, která měla být před milostným obrazem ctěna každou středu.<sup>296</sup> Votivní mše má zvláštní postavení v rámci liturgie, neboť se neslaví ve vztahu k liturgickému roku, nýbrž bývá založena pro zvláštní účel, v tomto případě ji Arsenius zasvětil ke cti Zvěstování Panny Marie. Připomeňme však, že Ferdinand II. se zavázal v roce 1598 slibem k Panně Marii, že znovu obnoví katolickou víru v Rakousku a svůj slib později vztáhl i na české země. Muselo být proto od počátku jasné, že svůj závazek vůči stavům nedodrží. Velice záhy po svém nástupu na trůn se proto začal stavět proti výsadám šlechty a porušoval zásady Majestátu. V květnu roku 1618 vyústil odpor proti němu v tzv. druhou pražskou defenestraci místodržitelů Jaroslava Bořity z Martinic a Viléma Slavaty z Chlumu, spolu s písařem Fabriciem. Tímto odbojem, který symbolizoval bezvýhradný rozchod nekatolíků s habsburskou vládou, de facto začala třicetiletá válka (1618–1648).<sup>297</sup> České stavy následně vytvořily protihabsburskou koalici, sesadily Ferdinanda z trůnu a jmenovaly vlastní zemskou vládu. Na český trůn „instalovaly“ zběžně Fridricha

---

<sup>295</sup> J.V. PRÁŠEK, *Brandejs...*, c.d. v pozn. 134, s. 397.

<sup>296</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 83.

<sup>297</sup> V červnu roku 1618 bylo Tovaryšstvo Ježíšovo vypovězeno z Českého království dekretem. DĚJINY ZEMÍ KORUNY ČESKÉ I., ..., c.d. v pozn. 195, s. 231.

Falckého a došlo dokonce k dočasnému vyhnání jezuitů.<sup>298</sup> K rozhodujícímu střetu došlo 8. listopadu 1620 na Bílé hoře, kde bylo české stavovské vojsko poraženo katolickou armádou.

---

<sup>298</sup> J. MIŠOVIČ, *Víra v dějinách zemi Koruny české*, Praha 2001, s. 50.

### 3.5. Habsburkové a obnova Pražské katedrály

Po porážce českého stavovského povstání znovu nastoupil na český trůn Ferdinand II. a začal s nekompromisní rekatolizací země. V první řadě zrušil demonstrativně platnost Majestátu, údajně tak, že ho roztrhl (či rozstříhl) a odvolal přijímání pod obojí. V roce 1621 byli z jeho rozkazu pozatýkáni účastníci povstání a dvacet sedm z nich bylo exemplárně popraveno na Staroměstském náměstí. V témže roce byl vydán první protireformační dekret, který vypovídal nekatolické, zejména českobratrské a novoutrakvistické duchovní z královských měst.

České království mělo být od této chvíle vnímáno jako nová Terra sancta (Svatá země), k níž po konfesijních rozepřích opět Bůh přivrátil svou milostivou tvář. Celá země byla svěřena pod ochranu Panny Marie staroboleslavské a její usídlení v místě Václavovy mučednické smrti představovalo od počátku jasné poselství, v němž mohlo mnoho katolíků i nekatolíků spatřovat znamení *odpuštění*. Význam místa posílil v roce 1623 sám Ferdinand II., který podnikl k Palladiu pouť, a to dokonce dvakrát. Po něm tak učinili i jeho nástupci, Ferdinand III. i Leopold I., kteří se do Boleslavi vypravili vždy bezprostředně po své korunovaci v Praze: „*toto gesto dává tomuto činu ráz intronizace a vzbuzuje představu místní analogie habsburské pouti do Mariazellu*“.<sup>299</sup> Pro nás jsou důležité zejména dvě následující události. – Za prvé byly v únoru roku 1621 v chrámu sv. Víta znovu obnoveny bohoslužby a během jednoho roku byl chrám vybaven dvaceti novými oltáři.<sup>300</sup> Za druhé se do Čech vrátili jezuité a začali bez prodlení s obnovou poutí do Staré Boleslavi, kde zůstalo Palladium skoro „zázrakem“ uschováno bez úhony po celou dobu povstání.

V souvislosti s obnovováním katolické moci po Bílé hoře, začalo samozřejmě docházet k obnově nejdůležitějšího ohniska země – katedrály sv. Víta v Praze, která zůstala po obrazoboreckém zásahu kalvinistů v roce 1619 ve velmi zuboženém stavu. – Tehdy po Matyášově smrti, odmítla stavovská opozice za panovníka Ferdinanda II. a novým králem zvolila říšského kurfiřta, přívržence kalvinismu, Friedricha Falckého (známého jako zimní král), při jehož korunovaci v chrámu došlo k ikonoklastické očiště. Dodnes tuto obrazoboreckou rebelii, včetně rychlého odchodu „zimního krále“ ze země nedlouho po prohře českých stavů, zachycuje dřevěný reliéf *Pustošení chrámu sv. Víta roku 1619* od

---

<sup>299</sup> M.-E. DUCREUX, *Několik úvah...*, c.d. v pozn. 1, s. 156.

<sup>300</sup> První fáze obnovy byla započata v únoru roku 1621 (znovu vysvěcením pro katolické bohoslužby) a zakončena přibližně kolem roku 1631 zpodobněním sv. Jana Nepomuckého na obraze Matyáše Mayera, určeného pro výzdobu chrámového interiéru. Srov. I. KOŘÁN, *Praha na úsvitu...*, c.d. v pozn. 216.

dvorního truhláře Kašpara Bechtelera z doby do roku 1623 (obr. 20).<sup>301</sup> Díky tomuto výjevu se nám skýtá celkový pohled na tehdy ještě čtyři samostatná pražská města z počátku 17. století a rovněž pohled do interiéru katedrály, v níž: „*žoldnéři kácejí kříž s příčného trámu presbytáře a rozbíjejí oltáře; ženy odnášejí v nůších rozbité sochy svatých*“.<sup>302</sup> Dřevořezba také představuje zajímavé svědectví o znesvěcení hrobu sv. Jana Nepomuckého. Hlavní oltář katedrály byl osazen novým retáblem, jehož součástí byl malovaný triptych uprostřed s obrazem, *sv. Lukáše, jak maluje Pannu Marii* (kolem 1513, Jan Gossaert zvaný Mabuse). Triptych údajně ukořistil Matyáš v nizozemském městě Mechelen v tamní kapli malířského bratrstva v chrámu sv. Rombouta. Obě boční křídla triptychu pak dále rozvíjejí legendu ze života sv. Lukáše a legendu ze života sv. Jana Evangelisty. Malovaná oltářní predela, na které triptych spočívá, byla zhotovena z podnětu císaře Ferdinanda III. (1637–1657), jehož monogram F. III. se nachází ve štítu orlice na přední straně predely. Již zmiňovaný Kašpar Bechteler vytvořil kazatelnu na místo původní, poničené kalvinisty, a současně zhotovil v roce 1630 dvoje reliéfy zdobené vstupní dveře katedrály (obr. 21),<sup>303</sup> které představovaly obzvláště důležitou informaci pro tehdejší publikum, neboť vedle postav svatých evangelistů a církevních Otců, jsou na nich **poprvé zachyceni čeští zemští patroni včetně budoucího světce Jana Nepomuckého**. Dveře, které byly umístěny do vstupu v prozatímní průčelní zdi severní lodi, jsou v horní části vyzdobeny postavami svatých evangelistů; v prostřední části postavami čtyř zemských patronů: sv. Víta, Václava, Vojtěcha a Zikmunda. Druhé dveře, kterými se vstupovalo do jižní lodi, jsou v horní části vyzdobeny postavami církevních Otců a v prostřední části postavami dalších zemských patronů: sv. Prokopa, Ludmily, Jana Nepomuckého a Ivana.<sup>304</sup> Nově je zde k tradičním zemským patronům připojen **poustevník Ivan**.<sup>305</sup>

Mučedník *zpovědního tajemství*, Jan Nepomucký, byl v roce 1631 zachycen také na obraze Matyáše Mayera, umístěném nad vchodem do severní boční lodi (obr. 22).

<sup>301</sup> Dnes je dřevořezba umístěna v pravém chórovém ochozu svatovítského chrámu. Srov. P. CHOTĚBOR, J. SVOBODA, *Pražský hrad*, Praha 1990.

<sup>302</sup> A. PODLAHA, K. HILBERT, *Metropolitní chrám sv. Víta v Praze. Soupis památek historických a uměleckých v Království českém: Od pravěku do počátku XIX. století*; sv. 1. Královské hlavní město Praha: Hradčany, s. 198n.

<sup>303</sup> Od dostavby katedrály jsou vsazeny pod hudební kruchtou.

<sup>304</sup> A. PODLAHA, K. HILBERT, *Metropolitní chrám sv. Víta...*, c.d. v pozn. 302, s. 202n.

<sup>305</sup> K místu uložení ostatků sv. Ivana (poutní kostel Sv. Jana pod Skalou) se vypravil již na počátku 17. století i císař Matyáš, následovali ho Ferdinand II. a Ferdinand III. Základní kámen ke stavbě poutního kostela Sv. Jana pod Skalou položil v roce 1656 Leopold I. Habsburský.

Z ikonografického hlediska je obraz rozčleněn do tří hierarchicky uspořádaných polí: v horní části je v oblacích zachycena Panna Marie s malým Kristem, společně drží královskou korunu a shlížejí na postavy sv. Václava a sv. Ludmily, kteří podpírají model chrámu sv. Víta; po stranách celému výjevu adorují ostatní čeští patroni; středobodem celého obrazu je krucifix, po jehož obou stranách klečí členové císařské rodiny (spodní pás zprava od Krista): Ferdinand II. se svými syny Ferdinandem III. a Leopoldem Vilémem; zleva: obě císařovy manželky Anna a Eleonora a dcery Marie Anna a Cecilie Renata.<sup>306</sup> Není bez zajímavosti, že Ferdinand II., který připisoval Panně Marii vítězství v bitvě na bělohorské pláni, se zde společně s celou svou rodinou přimyká k její veliké apoteóze na znamení vyjádření díky.

Rozšíření specifické zbožnosti Habsburské dynastie na celou rakouskou, národnostně různorodou říši, zde odpovídá tendenci panovníků habsburského rodu adorovat patrony všech zemí monarchie. V případě Mayerova obrazu se panovník s poděkováním a přímluvou obrací stejnou měrou k Panně Marii, jako k ostatním zemským patronům Českého království. *„Svatý Václav a další svatí čeští patroni se začali objevovat jako konstitutivní prvky argumentací, které se stále více snažily spojovat prastarost české katolické víry a loajalitu vůči domu habsburskému se zachováním zvláštní historické a politické identity Koruny české, jejíž světskou nositelkou a garantem měl být vysoký klérus a šlechta.“*<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> A. PODLAHA, K. HILBERT, *Metropolitní chrám sv. Víta...*, c.d. v pozn. 302, s. 236-238.

<sup>307</sup> M.-E. DUCREUX, *Symbolický rozměr poutě...*, c.d. v pozn. 7, s. 591.

### 3.6. Návrat jezuitů do Čech a obnova staroboleslavské mariánské pouti

V roce 1620 vstupuje do hry první barokní generace po Bílé hoře (1620–1650),<sup>308</sup> která vytvořila základní předpoklady pro další vývoj staroboleslavské poutní cesty. Jde o pokolení, které rozvíjí své působení v letech 1620–1650. Jezuité této první barokní generace těží z dosaženého vítězství, pokračují v rozvíjení své misionářské, školské a pastorační činnosti. První pout' do Staré Boleslavi uspořádali 15. srpna roku 1621 na svátek Nanebevzetí Panny Marie. Na mariánskou pout' navazoval 29. září téhož roku (na svátek sv. Václava) slavný průvod ze staroměstského kostela sv. Klimenta ke znovu vysvěcené Svatováclavské kapli na Pražském hradě. Tímto aktem byl de facto oficiálně znovu obnoven svátek sv. Václava a rehabilitováno místo boleslavského svatováclavsko-mariánského kultu v české zemi. Během necelého roku od bělohorské bitvy se jezuitům podařilo obnovit zásadní poutní místa a opět je mezi sebou významově propojit. Dařilo se jim dokonce sít' posvátných cest a míst nadále rozšiřovat, aby vše nasvědčovalo skutečnosti, že „*Bůh a jeho matka se znovu zabydlují na české půdě*“.<sup>309</sup> Poutě k zázračné staroboleslavské Madoně se konaly pravidelně i během následujících let, dokonce i vícekrát ročně. Někdy měly ráz morových prosebných poutí (např. v roce 1623), jindy šlo o poutě jezuitských chovanců (např. v roce 1626).

V roce 1622 byla jezuitům svěřena správa nad pražskou Karlovou univerzitou a v neposlední řadě se jim podařilo v Praze oslavit kanonizaci vlastních řádových světců, sv. Ignáce a sv. Františka Xaverského, přičemž velkolepá podívaná přilákala k jejich velkému potěšení i mnoho (zvědavých) nekatolíků. V srpnu roku 1622 přešel pod katolickou správu jeden z někdejších nejvýznamnějších kostelů, kde se podávalo pod obojí – chrám Panny Marie před Týnem na Starém Městě pražském. Z Týnského chrámu pak opět v oktávu Nanebevzetí Panny Marie v roce 1622 uspořádali jezuité pout' do Staré Boleslavi. Slavnostní průvod, kterého se podle dobových zpráv účastnilo i mnoho nekatolíků, vedl pražský arcibiskup Jan Lohelius. V následujícím roce (1623) bylo katolické vítězství dovršeno odstraněním pozlaceného kalichu ze štítu Týnského chrámu a jeho nahrazení plastikou Panny

---

<sup>308</sup> V. ČERNÝ se ve svém díle (viz pozn. 294, s. 263-367) zabývá dějinami českého baroka z pohledu periodizační metody generační, tj. pokouší se generačně periodizovat dějiny českého baroka a zachytit osobitost jednotlivých generací, které řadí následovně: 1. barokní generaci (spadající do období let 1620-1650) nazývá pokolením Bílé hory; 2. barokní generaci (1650-1680) nazývá generací jezuitskou; 3. barokní generaci (1680-1710) nazývá „generaci pokračovatelů a dědiců“ (narozenu v míru); 4. barokní generaci (1710-1740) nazývá „pokolením pokračovatelů“, která se s třetí generací shoduje v produkci převážně umělecké produkce neliterární.

<sup>309</sup> M.-E. DUCREUX, *Několik úvah...*, c.d. v pozn. 1, s. 158.

Marie, „ochránkyně katolické Čechie“,<sup>310</sup> obklopené pozlacenou mandorlou, která byla slita z roztaveného kalicha. Symboličtější výměnu bychom si dokázali jen stěží představit.

V roce 1623 se navíc upevnila pozice Tovaryšstva Ježíšova v českých zemích vznikem samostatné české provincie, jehož správa doposud spadala pod rakouskou jezuitskou provincii se sídlem ve Vídni. Jeden jezuita, svým věkem náležející do předchozí generace, v prvním barokním pokolení dožívá, a přitom právě jeho dílo – po Bílé hoře nově přepracované – položilo základy dalšímu rozvoji kultu Palladia. Máme samozřejmě na mysli dílo děkana svatovítské kapituly Kašpara Arsenia z Radbuzy.

Vedle Tovaryšstva Ježíšova sehrály při rekatolizaci Čech důležitou roli také další církevní řády a náboženská bratrstva, a to především díky pravidelné misijní a školské činnosti, jež měla vést nekatolíky ke zbožnosti v katolickém duchu. Mezi starými řády a bratrstvy u nás po Bílé hoře působili premonstráti, cisterciáci, benediktini, křížovníci a některé žebravé řády. Mezi nově vzniklé a příchozí řády patřili piaristé, černí benediktini monserratská, hiberni, a další. V květnu roku 1626 zažil velikou slávu zejména řád premonstrátů ze Strahovského kláštera. – Z podnětu opata Questenberka byly přeneseny ostatky sv. Norberta Xantenského, zakladatele řádu, z Magdeburku do Prahy. Kardinál Harrach vydal ještě před translací v dubnu roku 1626 dekret, na jehož základě vyhlásil Norberta za nového českého patrona a celá záležitost se těšila rovněž velké podpoře ze strany panovníka, Ferdinanda II. Translační průvod je zevrubně vylíčen v monografii Cyrila Antonína Straky.<sup>311</sup> Podle některých badatelů měl Strahovský klášter v novém pojetí prostoru dokonce figurovat jako Nový (český) Jeruzalém, hora Sion, „*kteřá byla symbolicky propojena křížovou cestou se Starou Boleslaví.*“<sup>312</sup> Kult sv. Norberta se však příliš v českém nebi neujal. Naopak „přímo lavinově se rozšířila úcta k pražskému Jezulátku“. Jde o voskovou sošku, kterou věnovala roku 1628 karmelitánům u Panny Marie Vítězné na Malé Straně věrná katolička Polyxena z Lobkovic (1566–1642). V té samé době dochází k další významné události, která souvisela s pobělohorským rozhojňováním mariánských poutních míst a kopií Mariiny chýše (Santa casy).<sup>313</sup> V blízkosti Pražského hradu a Strahovského kláštera vznikala

---

<sup>310</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 87.

<sup>311</sup> C. A. STRAKA, *Přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov*, Praha 1927, s. 78-95.

<sup>312</sup> Srov. K. VOCELKA, *Habsburská zbožnost...*, c.d. v pozn. 231, s. 233.

<sup>313</sup> V Českém království spadá do období těsně po Bílé hoře vznik loretánské kaple P. Marie v Hájků u Kladna, kterou založil Florián Dětrich Žďárský ze Žďáru. Do roku 1623 je datován vznik Santa Casy v Mikulově, kterou nechal vystavět kardinál Dietrichstein jako poděkování P. Marii za záchranu města před morem.



v letech 1626–1631 z podnětu další horlivé katoličky, hraběnky Benigny Kateřiny z Lobkovic, pražská Svatá chýše, na jejíž stavbu věnoval rod Lobkoviců vlastní pozemky. Hraběnka nechala povolát z Vídně architekta Giovanni Battista Orsi. Loreta byla vysvěcena v roce 1631 kardinálem Harrachem a svěřena pod duchovní správu přílehlého kláštera kapucínů. Místo pražské Svaté chýše se stalo dalším ohniskem v symbolickém prostoru země, odkud proudili poutníci v průběhu 17. a 18. století uctít kult Palladia do Staré Boleslavi.

### 3.7. Palladium jako nový symbol obnovované Čechie

„Rozkvět kultu českých světců snadno vysvětluje, proč Arseniem formulované spojení kultu mariánského se svatováclavským v pobělohorské Čechii padlo na úrodnou půdu.“<sup>314</sup>

V roce 1629, symbolicky při příležitosti 700. výročí od zavraždění sv. Václava ve Staré Boleslavi, vyšlo druhé (rozšířené) vydání Arseniovy příručky (Arsenius respektuje dataci Václavovy smrti, podle Hájka a jeho předchůdců do roku 929). Účelem přepracovaného vydání bylo zejména zvýšit účast na poutích do Staré Boleslavi. Kašpar Arsenius se poprvé pokusil poukázat na „průkaznou“ souvislost postavy národního světce se staroboleslavskou Madonou. Arseniova původní verze legendy tak nabyla jasnějších obrysů, a současně vyzrál i její autor, který se podobně jako Hájek v některých pasážích nechává unášet vlastní fantazií, dokonce se osměluje k závažným tvrzením, která považuje za naprosto závazná. Jestliže tak v původním vydání z roku 1613 neměl ještě medailonek svého majitele, nyní (ve druhém vydání) ho již má, a jím sv. Václav. Arsenius ve vydání z roku 1629 provedl více změn. Změnily se okolnosti nálezu (vyorání) reliéfu a tyto změny měly faktický dopad smysl legendy. Knížka byla celkově rozšířena o další uzdravení a nejnovější události, hlavně týkající se nedávné stavby mariánského kostela. Z obsahu je cítit zanícenost jezuitského hagiografa, který se touží, jakožto velký ctitel Panny Marie a kultu zemských patronů, velice dychtivě podělit o své nové poznatky, které aniž to zatím tuší, budou mít zcela zásadní vliv pro další vývoj staroboleslavské (Svaté) cesty.

V novém vydání pojednává Arsenius o vyorání medailonku v rámci dvanácté kapitoly. Jak jsme již výše naznačili, nové vydání se lišilo od prvního z roku 1613 hned v několika ohledech. Začněme tím nejpodstatnějším – časovým posunem vyorání reliéfu, které Arsenius nově datuje do doby přemyslovské (1160). S nahrazením tohoto letopočtu souviselo hned několik okolností. Za prvé – jestliže se Arsenius problematikou staroboleslavského reliéfu během uplynulých let zabýval, zřejmě dospěl ke zjištění, že mariánský kostel v Boleslavi musel stát už před rokem 1500. Jako jeden z argumentů uvádí V. Ryneš např. událost přenesení zvonu z původního mariánského kostela do nově postaveného, při níž si Arsenius nemohl nevšimnout letopočtu 1454, který byl na zvonu vyryt.<sup>315</sup> Pocházel-li zvon z poloviny

<sup>314</sup> V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 96.

<sup>315</sup> Tamtéž, s. 90.

15. století, pak zde i kostel a s ním i medailonek existovaly dříve než v roce 1500. Jistě přemýšlel kam by tedy reliéf nejlépe vročil a rozhodl se pro dobu přemyslovskou. Nález tak posunul do roku 1160 a spojil ho s Ludmilou a se sv. Václavem. Tím dodal jak Palladiu jako takovému, tak místu, kde bylo uchováváno zcela nový rozměr – neboť existence a funkce nově zbudovaného poutního kostela zasvěceného Nanebevzetí Panny Marie měla být propojením se svatováclavským kultem jaksi dodatečně posvěcena. Od této chvíle se ke staroboleslavskému medailonku začaly vázat i kulty dalších zemských patronů. Strategie zacílená na nejvýznamnější postavy Českého království účinně napomáhala novému pořádání a znovu sjednocování symbolického prostoru. Vedle patrné snahy jezuitů navázat na středověkou tradici úcty k Panně Marii v zemi (zejména za doby Karlovy), dosáhl „rychlý a neustálý rozvoj mariánského kultu symbolického zastoupení v hierarchii poutě: nyní měly poutě směřovat přednostně k zázračnému medailonku.“<sup>316</sup> Neznamenovalo to však, že by byl svatováclavský kult mariánským převrstven či dokonce zastíněn, jak by se snad mohlo na první pohled zdát. Naopak, byl postaven na jeho základech, a jím v podstatě symbolicky podepřen - zdvojnásoben. – Patrný je zde však jasný posun v roviny symbolických významů, který byl zcela zásadní pro další vývoj událostí. – Od středověkého, Karlem IV. symbolicky uspořádaného prostoru, jehož „srdcem“ byla Svatováclavská kaple, dochází v průběhu 17. století k přesunu významového centra do Staré Boleslavi. Místo, kde je uchováváno staroboleslavské Palladium, tak nově přebírá roli nejvýznamnějšího místa Českého království.<sup>317</sup> Svědčí o tom zejména válečné události, související s drancováním vojsk za třicetileté války, při nichž se právě Palladium (nazýváno rovněž „svatý poklad“)<sup>318</sup> stávalo častou kořistí a vděčným objektem (zástupného) potupování českého národa. Jeho potupením dával hanobitel na vědomí „nefunkčnost“ pomyslného ochranného radia, jímž mělo Palladium odvracet zlo od české země. Symbolické, veřejné hanobení Palladia, také mělo vypovídat o tom, kdo je novým vládcem prostoru a současně v rukou koho leží příští osud celého království. Nepřímo tyto události vypovídaly i o oslabení významu Pražského hradu, katedrály a arcibiskupství.

Poprvé došlo k vážnému ohrožení Palladia, a s ním symbolicky i celé české země, po vítězství švédských a saských vojsk nad vojsky císařskými v únoru roku v roce 1631. Již v následujícím roce (1632) vtrhla saská vojska do Staré Boleslavi. Vedle kapitulního chrámu,

---

<sup>316</sup> Tamtéž, s. 592.

<sup>317</sup> Po roce 1660 se dokonce ustálila představa staroboleslavského Palladia jako zeměpisného a symbolického středu Čech. Srov. M.E.-DUCREUX, *Symbolický rozměr pouti...*, c.d. v pozn. 7, s. 592.

<sup>318</sup> Srov. V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 106.

vyplenili i chrám mariánský: „vjeli do chrámu koňmo, co bylo ze zlata, stříbra, cínu, mosazi brali, mešními rouchy se posměšně obvláčeli, dřevěné oltáře, sochy, stolice, obrazy plátěné a jiné okrasy lámali, sekali, pálili, sochy dřevěné, kamenné, nosy, hlavy, ruce jim osekávající, hyzdili.“<sup>319</sup> Chrámu odcizili rovněž Palladium a převezli ho do Prahy, kde ho předali svému veliteli na Starém Městě pražském, plukovníkovi Vavřinci Hoffkirchovi. Ten Palladium označil hanlivým nápisem a následně ho přibil (posměšně, aby se již nemohlo navrátit na místo svého nálezu) na dvě staré židle naproti šibenici, kde visel tesařský tovaryš, jím odsouzený k smrti.<sup>320</sup> Dodnes se na medailonku nachází otvor po hřebíku, který byl později zakryt šperkem. Poté odvezl Hoffkirch Palladium do Saska, kde setrvalo po dobu celých šesti let, až do roku 1638, kdy bylo od Hoffkircha za vydatného úsilí staroboleslavské kapituly v čele s děkanem Bilkem, Albrechtem z Valdštejna a přičiněním Benigny Kateřiny z Lobkovic, vykoupeno. Sama šlechtična jej prý po určitou dobu přechovávala u sebe v domě a uctívala, než ho byla donucena „na četné prosby věřících a z rozkazu panovníka“ navrátit.<sup>321</sup> V září téhož roku vydal kardinál Arnošt Harrach dekret o slavnostním přenesení Palladia z pražské Lorety do Staré Boleslavi. Zúčastnil se ho rovněž nový český král a císař, velký ctitel kultu sv. Václava, Ferdinand III. s dvorem, a další významní představitelé vysokého kléru a zástupci předních českých rodů. „*Při přenášení (Palladia) po mostě přes Labe obraz uvítali studenti převlečení za antická božstva a alegorie živelů. U Hluchova čekala procesí z Kolína, Mělníka, Nymburka, Mladé Boleslavi, Čáslavi a Kutné Hory. (...) V chrámu byl reliéf umístěn na hlavní oltář a kapitulní děkan Jiří Bilek z Bilenberka měl české kázání, v němž Pannu Marii poprosil za odpuštění, že nedbalostí byl obraz zcizen Sasy.*“<sup>322</sup> Panna Marie staroboleslavská se tak opět mohla „obrazně ujmout držení celého království“.

Podruhé bylo Palladium v ohrožení v letech 1639 a 1640, kdy do země vtrhla švédská vojska a opět oba chrámy vyplenila, oltáře a nábytek použila jako topivo a „v kapitulním chrámu jako v hospodě sobě počínali“.<sup>323</sup> Tentokrát však opatrovníci Palladia, v čele s Benignou Kateřinou z Lobkovic, neváhali a převezli ho včas společně se Staroboleslavským chrámovým pokladem do Prahy, a odtud posléze do Vídně, kde bylo Palladium uchováváno v soukromé kapli císaře Ferdinanda III., kam ho chodila často uctívat císařova choť, Marie Anna žádat Pannu Marii o příznivý průběh svého těhotenství a porodu.

---

<sup>319</sup> J. V. PRÁŠEK, Brandejs..., c.d. v pozn. 134, s. 348.

<sup>320</sup> J. ROYT, *Poutě do Staré Boleslavi*, Brandýs nad Labem 1995, s. 5-6.

<sup>321</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>322</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>323</sup> J. V. PRÁŠEK, Brandejs..., c.d. v pozn. 134, s. 350n.

Podle některých zpráv císařovna porodila v roce 1640 budoucího císaře Leopolda I. za přítomnosti zázračného medailonku. Poté ho obdarovala perlami a chodila ho uctívat každý den.<sup>324</sup> Medailonek byl rovněž ozdoben korunkou, která představovala výraz nejvyšší úcty k mariánskému obrazu (sošce). Předpokladem samotného aktu korunování byl důraz na starobylost úcty, věhlas obrazu a zázračnost, která byla dokazována na základě hodnověrných svědectví (svědci z řad významných rodů, vysoce postavení představitelé, ad.).<sup>325</sup> Korunování obrazu (či sochy) bylo rovněž spojeno s určitými liturgickými úkony, které zahrnovaly rituální očistu obrazu svěcenou vodou, pomazání křížem, okuřování kadidlem a vlastní korunovací (nejprve byl korunován Ježíšek, poté Panna Marie). Ve finální fázi byl obraz „intronizován“ na trůně (ve speciálním oltáříku): ve Staré Boleslavi k tomuto účelu sloužil přenosný oltářík s malbami s náměty Zvěstování a Nanebevzetí Panny Marie.<sup>326</sup> Palladium se z Vídně do Čech navrátilo až v srpnu roku 1646, kdy bylo opět s velikou slávou převáženo do Staré Boleslavi.<sup>327</sup> Celkově způsobil mariánskému kostelu vpád Švédů veliké škody, ale stavba zůstala naštěstí ušetřena: „*chrám sice zůstaven kvůli zdivočelého lidu vojenského, který se v něm i utábořil, nábytky a hrobky plnil, ba i koně své v něm choval, ale stavby ušetřil. Co ode dřeva bylo, namnoze spáleno, takže po odchodu Švédů důkladné opravy bylo zapotřebí.*“<sup>328</sup> Vypálen byl rovněž i staroboleslavský kostel sv. Václava.

V roce 1648 muselo být Palladium opět z bezpečnostních důvodů převezeno do Prahy a zde ukryto na Pražském hradě. Přesto se ho nepodařilo uchránit před vpádem švédských vojsk téhož roku. Švédové se Palladia zmocnili a převezli ho do Vídně, odkud byl navrácen za veliké slávy v roce 1650. K odložení převozu Palladia o dva roky po skončení třicetileté války (1648) došlo z důvodu bezpečnosti. O to však slavnostněji bylo v českých zemích přijato a znovu dosazeno na trůn jako symbol a stvrzení definitivního klidu zbraní. Při návratu z Vídně do Boleslavi neopomněl slavnostní průvod s Palladiem učinit zastávku v Jindřichově Hradci, kde ho uvítal (společně s mariánským bratrstvem) skladatel a básník Adam Michna z Otradovic, jezuitský odchovanec, českou mariánskou písní, kterou sám pro tuto příležitost upravil:

---

<sup>324</sup> J. MIKULEC, *Leopold I. Život a vláda barokního Habsburka*, Praha/Litomyšl 1997, s. 12.

<sup>325</sup> Teologickým základem tohoto liturgického obřadu, jak zmiňuje J. ROYT, je Mariina oslava na nebesích, která následuje po jejím Nanebevzetí. Srov. J. ROYT, *Obraz a kult...*, c.d. v pozn. 286, s. 132.

<sup>326</sup> Tamtéž, s. 132-133.

<sup>327</sup> Stalo se tak po smrti císařovny Marie Anny, která byla velkou ctitelkou Palladia. Pořídila pro něj dokonce renesanční trůnek, opatřený znakem španělského imperia. Srov. V. RYNEŠ, *Palladium...*, c.d. v pozn. 87, s. 108.

<sup>328</sup> J. V. PRÁŠEK, *Brandejs...*, c.d. v pozn. 134, s. 397-398.

„Radujte se, ó Čechové,  
mariánští sodálové,  
ať muzika zní vesele.  
trouby, bubny ať zní směle:  
- Ó, klenote české země,  
ó, překrásná Marie!

Česká jestiť tato radost,  
paladia země slavnost,  
Marie z ciziny vzetí:  
Ó, klenote české země,  
ó, překrásná Marie!<sup>329</sup>

Pohnutý osud Palladia a jeho triumfální návraty do Čech byly propagací, jejíž cílem bylo posílit vědomí o jeho významu a vzbudit dojem, že obraz Matky Boží staroboleslavské sdílí osud českého národa.

Akcční rádius Palladia a současně i rekatolizační politika Habsburků měla být ještě více posílena v roce 1650 vztyčením mariánského sloupu od barokního sochaře J. J. Bendla (1620–1680)<sup>330</sup> na Staroměstském náměstí v Praze. Symbolicky byl sloup vztyčen v místě, kde probíhalo hanobení Palladia Sasy v roce 1632. Socha *Panny Marie Immaculaty*<sup>331</sup> (Neposkvrněného početí) se stala nejen duchovní (i vizuální) osou města, ale i pomyslným středem rekatolizované Evropy.<sup>332</sup> Sloup byl vztyčen z podnětu císaře Ferdinanda III. (1608–

---

<sup>329</sup> Zde uvedeny pouze dva verše písně, původně s názvem Nanebevzetí Panny Marie, kterou pro tuto příležitost Michna z Otradovic upravil. Původní píseň Nanebevzetí viz Česká muzika Mariánská (1647). Celé znění písně např.: A. MICHNA Z OTRADOVIC, *Básnické dílo*, Praha 1985, s. 96-97.

<sup>330</sup> J. J. Bendl je také autorem jezdecké sochy sv. Václava (1680, Koňské náměstí).

<sup>331</sup> Pozn. aut. Panna Marie šlapající na hlavu draka (obecný symbol zla, aktuálně snad protestantství). Velkými ctiteli Panna Marie Immaculaty byli císařové Ferdinand II. a Ferdinand III. Protireformační akcent motivu souvisel s myšlenkou, že Panna Maria Immaculata (Neposkvrněného početí) je zosobněním „neposkvrněného náboženství.“ Srov. J. ROYT, *Obraz a kult...*, c.d. v pozn. 286, s. 218n.

<sup>332</sup> Rytinu, zobrazující mariánský sloup na staroměstském náměstí jako duchovní střed Evropy, zhotovil v roce 1661 K. Škréta na zakázku a podle ideového návrhu rytiny byl J. Bedřicha z Valdštejna, pozdějšího pražského arcibiskupa, který tuto tezi obhajoval ve své univerzitní práci.

Zdroj: <http://veritas.evangelnet.cz/download/sloup.pdf>

1657), který se stal českým králem v roce 1627 (od roku 1625 uherským králem, římským císařem od roku 1637) na paměť skončení třicetileté války a současně i na znamení konce kacířství v českých zemích. Císař rovněž ustavil, aby při něm byla každou sobotu a každý mariánský svátek pobožnost.<sup>333</sup> Konaly se u ní mše, pořádaly se k ní děkovná procesí a výroční pouti. Známa je zejména děkovná pouť k oslavě vítězství bitvy na Bílé hoře, které se pravidelně zúčastňovali i oba habsburští císařové Ferdinand III. a Leopold I.<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> J. ROYT, *Obraz a kult...*, c.d. v pozn. 286, s. 218n.

<sup>334</sup> Tamtéž.

### 3.8. Nový rozměr svatováclavsko-mariánského kultu a jeho odraz v symbolickém prostoru

„Tys Ó patronů české země nejpřednější a největší, Václave  
Vratislavem buď! A Čechám svým navrat' dávnou slávu!...  
Zahyneme-li, Tobě zahyneme!... Proto v pokoře prosíce, toto  
opakujeme:  
Nedej zahynouti nám i budoucím!“<sup>335</sup>

**B. Balbín, 1673**

Ve stejném roce kdy byl vztyčen mariánský sloup na Staroměstském náměstí (1650) vstupuje na jeviště českých dějin druhá barokní generace, která rozvíjí své působení v letech 1650 až 1680.<sup>336</sup> Nikoli náhodou bývá rok 1680 označován jako *pomyslný* konec tzv. první fáze rekatolizace v Čechách, kdy v populaci již převládající generace neměly přímou zkušenost s jiným než katolickým vyznáním.<sup>337</sup> Tato generace je skutečně již plně jezuitská a celé toto období přispívá nejen k dalšímu oslavení kultu Palladia a kultu sv. Václava, ale vůbec kultu všech zemských patronů a s jejich dotekem spjatých míst a cest. Za novým oslavením tradičního kultu svatých, ale i nových patronů (Jan Nepomucký) stál zejména zájem příslušníků této generace o povznesení slavné minulosti Českého království s cílem ospravedlnit na jejím základě výjimečnost českých zemí. Šlo o to, vzepřít se státní politice Habsburků a nedopustit, aby se české země staly jednou z mnoha součástí habsburského soustátí.<sup>338</sup> České stavy, přestože již nyní loajální katolické církvi, se stále nehodlaly vzdát svých výsad a nechtěly dopustit, aby se Praha stala „pouze“ provinčním městem Habsburské říše. Začaly proto rozvíjet novou koncepci symbolického prostoru, která by korespondovala na jedné straně s katolicismem, ale současně rehabilitovala postavení Čech v rámci katolické Evropy.<sup>339</sup>

---

<sup>335</sup> Závěr Balbínova spisu „Rozprava na obranu jazyka slovanského, zvláště českého“, vyd. V roce 1775 Fr. Martinem Pelcem. Původně sepsán roku 1673 jako obhajoba českého jazyka, adresovaná T. Pešinovi z Čechorodu.

<sup>336</sup> V. ČERNÝ, *Až do předsíně...*, c.d. v pozn. 308.

<sup>337</sup> Rokem 1680 končí i vlna represí. Srov. I. ČORNEJOVÁ, *Pobělohorská rekatolizace. Nátlak nebo chvályhodné úsilí?*, in: Dějiny a současnost. Kulturně historická revue 23, 2001, č. 4, s. 2-6.

<sup>338</sup> Zejm. od vydání Obn. zřízení zemského (1627), které uvrhlo České království do podřízeného postavení.

<sup>339</sup> V. VLNAS, *Jan Nepomucký...*, c.d. v pozn. 160, s. 81.



Symbolický prostor začal být pod vlivem zemského patriotismu opět budován na tradici kultu sv. Václava: „*V rekatolizovaných českých zemích se do obrazu vlasti včlenil rozvíjející se ochranný kult světců, zemských patronů, které v polovině 17. století zemský sněm vyhlásil jmenovitě, v čele se sv. Václavem, jenž u Balbína jakoby proklel a odsoudil k nezdaru ony cizozemce, kteří zrušili uzavřený prostor vlasti, svatováclavské země.*“<sup>340</sup> Tento proces je patrný v „posvěcování“ téměř všeho, co je jen trochu národní, přívlastkem „svatováclavský“.<sup>341</sup> Náměty ze života a umučení sv. Václava rozvíjejí rovněž četná kázání a písně, a v neposlední řadě právě oblast výtvarného umění, např. Škrétův Svatováclavský cyklus z počátku 40. let 17. století, určený pro augustiniánský klášter na Zderaze. Ve své době nejrozsáhlejší svatováclavský cyklus vůbec.<sup>342</sup>

Nepostradatelným prostředkem při vytváření nového symbolického prostoru se staly zejména legendy o světcích, které měly „zpětně legitimovat existenci národní kolektivity“,<sup>343</sup> připomenout národu slavnou minulost Čech a zakořeněnost katolické víry v zemi. V této souvislosti dostává zcela nový rozměr i legenda o Palladiu, která začala být v průběhu tohoto období provazována s kulty všech zemských patronů, jak o tom obrazně svědčí „*Votivní obraz rétorů pražské jezuitské akademie s vyobrazením staroboleslavského palladia, českých zemských patronů, sv. Jana Křtitele, sv. Kateřiny a alegorie Čechie*“ (z roku 1652; obr. 17), umístěný v kolegiální kapitule sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi. Obraz zachycuje symbolický motiv stromu,<sup>344</sup> v jehož koruně je uprostřed ztvárněno Palladium, ověšené

---

<sup>340</sup> Srov. J. PETRÁŇ, *Kultura a společnost v Čechách doby baroka*. In: *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*, Praha 2001, s. 61-77

<sup>341</sup> Svatováclavský seminář - Čechy jako Svatováclavská země - čeština byla označována jako svatováclavský jazyk. V roce 1670 vzniká z podnětu M. V. Šteyera nakl. „Dědictví sv. Václava“, které mělo tisknout české knihy - vyšel zde český překlad tzv. Svatováclavské bible. Srov. P. OBRAZOVÁ, *Maior.*, c.d. v pozn. 70, s. 184.

<sup>342</sup> KAREL ŠKRÉTA (1610–1674) vytvořil s pomocníky 32 lunetových obrazů s náměty ze života sv. Václava (tzv. Svatováclavský cyklus) pro klášter bosých augustiniánů na Novém Městě pražském. Škrétův Svatováclavský cyklus se stal ideovou předlohou pro svatováclavský cyklus z let 1677–1681 určený pro výzdobu kostela sv. Václava ve Staré Boleslavi.

<sup>343</sup> Národ musí být v tomto smyslu chápán teritoriálně, tj. ve smyslu lidí žijících v určité zemi, kteří spjatí společnými dějinami. Srov. V. VLNAS, *Jan Nepomucký.*, c.d. v pozn. 160, s. 81.

<sup>344</sup> Nejčastěji byl zachycován strom (oliva) jako narážka na Kosmovu kroniku českou, v níž podle Libušina proroctví dvě olivy symbolizovaly sv. Václava (= Větší sláva, lat. Maior Gloria) a sv. Vojtěcha (=druhá Voje útěcha, lat. Exercitus Consolatio). J. ROYT, *Milostný obraz a legenda*; In: *Souvislosti. Revue pro křesťanství a kulturu*, Vol. 35, 1998, s. 16-24.

kolem dokola medailonky s postavami jednotlivých světců, ve spodní části v pozadí je patrná silueta pražské akropole s dominantou Svatovítské katedrály.

Legendické připojování jednotlivých patronů k Palladiu však probíhalo postupně. Nejprve bylo Palladium svázáno se sv. Ludmilou. Tuto legendu rozvinul jezuita Wilhelm Gumpenberg ve svém spise *Atlas Marianus* z roku 1657,<sup>345</sup> kde se píše, že si Palladium nechala sv. Ludmila odlít z modly Krosiny a darovala jej Václavovi, který ho nosil na krku až do své smrti. Tuto verzi v roce 1667 dále rozvíjí jezuita Jiří Crugerius, který spojuje Palladium se slovanskými věrozvěsty. Svoji argumentaci podepírá tvrzením, podle kterého bylo Palladium vyrobeno z kovu, který se v Čechách nevyskytuje a museli ho sem tedy přinést sv. Cyril a Metoděj.<sup>346</sup> K této verzi se přiklání i Jan Tanner a Felix Kadlinský, a dále ji rozvíjí Bohuslav Balbín, podle nějž nechali mariánský medailonek zhotovit Bořivoj a Ludmila na radu sv. Cyrila a Metoděje.<sup>347</sup> Balbín pak celý výčet světců figurujících kolem Palladia dále rozšířil o postavu bl. Podivena, Václavova věrného druha, který si vzal Palladium s sebou do hrobu, který se podle legendy nacházel v tom samém místě, kde ho později vyoral sedlák. Jan Ignác Dlouhoveský připojuje další verzi legendy, podle níž měl Podiven Palladium ukrýt po smrti sv. Václava v keři, nedaleko od místa, kde byl kníže zavražděn.<sup>348</sup> Nově byl s Palladiem svázán také mučedník zpovědního tajemství Johánek z Pomuku. Zejména pak tomuto světcovi barokní hagiografie věnovala ve 2. polovině 17. století vůbec největší pozornost. Odbočíme proto na chvíli od legendy o Palladiu a stručně shrneme vývoj nepomucenské legendy, abychom se v podstatě k dalšímu pokračování staroboleslavské legendy zase oklikou vrátili.

Vůbec první životopis Johánka z Pomuku sepsal v roce 1641 jezuita Jiří Plachý-Ferus. Zásadní obrat však přinesl až Balbínův životopis Jana Nepomuckého, který vznikl v letech 1670-1671. Legenda popisuje život Johánka-Zpovědníka od počátku jako výjimečný (záře kolem domu, kde se narodil, atp.), zmiňuje se o jeho zaslíbení Panně Marii v dětství a rovněž o jeho studiích a kázání ve svatovítské kapitule. Celý životopis nabývá na dramatičnosti v momentě, kdy se Johánek stane terčem hněvu Václava IV., který se snaží dostat z kněze obsah královniny zpovědi. Johánek je však neústupný, král ho podrobuje mučení, posléze pouští na svobodu, ne však na dlouho. Nově se zde objevuje významný motiv poutě Johánka do Staré Boleslavi k Matce Boží staroboleslavské, kterou kněz uskutečnil v předtuše své

---

<sup>345</sup> P. WILHELM GUMPENBERG, *Atlas Marianus*, Mnichov 1672.

<sup>346</sup> J. ROYT, *Poutě do Staré Boleslavi...*, c.d. v pozn. 277, s. 3-7.

<sup>347</sup> Tamtéž.

<sup>348</sup> Tamtéž.

brzké smrti: „Po několika dnech vzal před sebe cestu bl. Jan do Staré Boleslavě k nejstarožitnějšímu celé země české obrazu, od svatých slovanských apoštolů Crhy a Strachoty (jak mnozí smejšlí) z Východu přinešenému, kdežto slavně od lidí ctěn bývá. S jakou tam nábožností a láskou nebeskou královnu, jižto od dětinství byl se posvětil a v ní všelikou naději svou skládal, modlitbě uctil, aby jemu při smrti brzce nastávající přítomná byla (...).“<sup>349</sup> Od této chvíle se Johánek stává nedílnou součástí legendy o staroboleslavském Palladiu. – Stvrzuje jeho výjimečnost a úctu, která mu podle legendy byla projevoována již ve 14. století, a naopak, spojení dosud nekanonizovaného světce s Palladiem, posiluje význam nepomucenského kultu a dodává mu nové rozměry.

K dalšímu posílení boleslavského ohniska svatováclavsko-mariánského kultu přispělo trvalé zakotvení jezuitského řádu ve Staré Boleslavi v roce 1655. Dochází tím současně i k ukotvení řádu v obrazu města (stavba jezuitské rezidence v bezprostřední blízkosti mariánského chrámu), a tedy i v obrazu poutní cesty.<sup>350</sup> Za průtahy ohledně získání trvalých pozemků pro stavbu vlastní rezidence řádu stála s největší pravděpodobností obava staroboleslavské kapituly ze ztráty práva ke správě mariánského chrámu a zázračného obrazu.<sup>351</sup>

K posílení pražského ohniska svatováclavského kultu pak přispěl roku 1657 nově nastupující panovník, syn císaře Ferdinanda III., Leopold I. (1640–1705), téhož roku korunován rovněž králem uherským.<sup>352</sup> Za jeho vlády (1657–1705) opět došlo k významné obnově Svatováclavská kaple na Pražském hradě, jejímž hlavním iniciátorem byl nově jmenovaný arcibiskup Sobek z Bílenberka, velký ctitel kultu sv. Václava. Arcibiskup nechal v roce 1671 celé mauzoleum osadit drahocennými mramorovými deskami<sup>353</sup> a ozdobil náhrobek šesti velkými stříbrnými svícny. Na oltář byl postaven svatostánek z českých polodrahokamů, který k tomuto účelu věnoval ze své pražské klenotnice sám císař Leopold I. v roce 1680.<sup>354</sup> Významná byla také Leopoldova návštěva pražské metropole v roce 1673, při

---

<sup>349</sup> J. VAŠICA, *Bohuslava Balbína, kněze z Tovaryšstva Ježíšova, život sv. Jana Nepomuckého*, Praha 1940.

<sup>350</sup> Rezidence se nacházela v jižním sousedství chrámu Nanebevzetí Panny Marie. Symbolicky v místě, které se nazývalo „na poušti“ podle nábožensky zanícených poutníků, kteří poté co se dozvěděli o mnohých zázracích Palladia, „jali se v jeho blízkosti žiti“. Srov. J. V. PRÁŠEK, *Brandejs...*, c.d. v pozn. 134, s. 477.

<sup>351</sup> Tamtéž, s. 483n.

<sup>352</sup> Ferdinand IV. (českým králem korunován roku 1638), zemřel předčasně. Novým následovníkem trůnu se stal jeho bratr Leopold. M.-E, DUCREUX, *Symbolický rozměr...*, c.d. v pozn. 7, s. 600.

<sup>353</sup> Srov. PODLAHA, *Sv. Václava hrob...*, c.d. v pozn. 165, s. 18-19.

<sup>354</sup> Nyní je tabernákl uložen v chrámovém pokladu. Tamtéž, s. 24.

níž dne 3. září položil základní kámen pro dostavbu chrámu sv. Víta (ke které však nedošlo). Také víme, že se o svátku Nanebevzetí Panny Marie (8. září) zúčastnil procesí na Staroměstské náměstí k mariánskému sloupu a na zpáteční cestě z Prahy do Vídně neopomenul opět navštívit Starou Boleslav, zejména „kvůli zdejšímu mariánskému obrazu“.<sup>355</sup>

Představa symbolického prostoru nabývala v závěru 70. let 17. století skutečně obrazových dimenzí. Úspěšnost rekatolizační politiky Habsburků a nového rozkvětu země (oproštěné od kacířství) měla být *vidět*, a to doslova. Zajímavým příkladem je *Mapa Čech ve tvaru růže* (Bohemiae Rosa, obr. 9) od Kristiána Vettera z roku 1668.<sup>356</sup> Mapa zachycuje Čechy ve tvaru rozvité růže, která vyrůstá z Vídně. Praha je zde zachycena ve středu květu, a stává se tak pomyslným centrem celého výjevu (i celé monarchie). Symbolika růže měla být v této souvislosti explicitně spojena s mariánským kultem – růže jako rajský květ, zasvěcený Panně Marii – který zapustil své kořeny v Čechách na znamení odpuštění. Nicméně implicitně může být za symbolikou skryt i vůbec prvotní význam pěti plátků růže coby symbolu pěti ran Kristových. Mapa byla vytvořena původně pro Balbínův historický a vlastivědný spis „*Epitomae rerum Bohemicarum*“ z roku 1677, ve kterém autor rozvíjí výklad českých dějin, který staví na dějinách Staré Boleslavi, kde dle tehdejších představ spočívalo *duchovní srdce celých Čech*.<sup>357</sup> Dalším příkladem budování a rozvíjení ochrany symbolického prostoru Čech v této době pak představovaly nejen mariánské sloupy, symboly rekatolizace, ale nově i celé soustavy kaplí, či soch,<sup>358</sup> které měly integrovat české země vizuálně zpět do křesťanské (mariánské) mapy Evropy. V 70. letech 17. století<sup>359</sup> tak dochází ke zviditelnění svatováclavsko-mariánského kultu jak v rovině symbolického prostoru, tak i v rovině reálného (vizuálního) prostoru.

---

<sup>355</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>356</sup> Podle kresby vyryl mapu do mědi augšpurský rytec Wolfgang Kilian v roce 1668.

<sup>357</sup> Srov. P. OBRAZOVÁ, *Maior...*, c.d. v pozn. 70, s. 190.

<sup>358</sup> V. ŠTAJNOCHR, *Panna Maria Divotvůrkyně: nauka o Panně Marii*, Uherské Hradiště, 2000, 25-26.

<sup>359</sup> Přesná datace zahájení stavby kapliček se u jednotlivých badatelů liší: viz OBRAZOVÁ (c.d. v pozn. 70) uvádí rok 1670, s. 191; J. ROYT (c.d. v pozn. 277) rok 1680, s. 10; M.E. DUCREUX (c.d. v pozn. 7) uvádí rok 1674; E. POCHE, J. KRÁSA, J. KRČÁLOVÁ uvádějí v soupisu um. památek Čech 3. (1980) rok 1674, s. 406.

### 3.9. Vznik Svaté cesty (Via sancta)

Z našeho úhlu pohledu považujeme viditelné zdůraznění Svaté cesty z Prahy do Staré Boleslavi kapličkami v 70. letech 17. století za jeden z vrcholů dobového zemského patriotismu. Objednavateli čtyřiačtyřiceti kapliček bylo třiatřicet představitelů zemské šlechty a jedenáct představitelů zemské církve. Iniciátory a autory koncepce byli pravděpodobně staroměstští jezuité, i když Zdeněk Kalista<sup>360</sup> připisuje hlavní zásluhu za zrealizování tohoto projektu samotnému Janu Tannerovi (1623–1694), není pro naše téma podstatné, zda je to iniciativa jedince či skupiny. Jezuita Jan Tanner může být reprezentantem vlastenecké skupiny, se kterou byl v úzkém spojení. Na počátku 80. let 17. století, když se vrátil ze svého misijního působení na Těšínsku do Prahy, se stal v roce 1681 správcem jezuitského konviktu u sv. Bartoloměje a byl v úzkém kontaktu s „vlasteneckou skupinkou pražského kléru řádového i světského, k níž patřil Bohuslav Balbín, Tomáš Pešina z Čechorodu, Jiří Crugerius a s kterou Tanner udržoval – hlavně prostřednictvím Balbínovým – živé styky už dříve. Nacházíme jej také v bezprostřední blízkosti vlasteneckého arcibiskupa pražského, ochránce Balbínova a vůbec českých národních snah Jana Bedřicha z Valdštejna, jehož byl řadu let zpovědníkem.“<sup>361</sup> Domníváme se, že Tannerova knížka: *„Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce Boží Panně Marii, čtyřicíti a čtyřmi krásnými stavuňky, podle počtu litanie lauretanské titulům jejími obrazy v Čechách slavnějšími ozdobená, ale předtím dávno svatého milého Václava, dědice českého na smrt odjezdem, a potom těla přenešením posvěcená, nyní také malováním životem a zázraků jeho okrášlená“*, vznikala zároveň s koncipováním ikonografického programu kapliček mezi Prahou a Boleslaví, možná i jako podklad k debatě o ní. Protože podle dobových zvyklostí, které jsou dost podrobně prozkoumány v souvislosti se vznikem sochařské výzdoby Karlova mostu (od roku 1680 do 1714) byl výběr témat záležitostí dohody mezi těmi, kteří program iniciovali, koncipovali a těmi, kdo investovali do jeho realizace. Podkladem k těmto debatám byly obvykle kresby nebo dokonce i modely, ale definitivní podoba díla vznikala až v průběhu realizace konkrétním umělcem. Představa, že by se beze změn postupovalo podle předem vyhotovené příručky se nezdá reálná. Spíše se tedy přikláníme k názoru, že Tannerovo dílo vzniklo ex post a fungovalo jako poutní příručka. Obsahuje vedle doprovodných modliteb k Panně Marii a sv. Václavovi celkem 44 rytin, které zachycují původní výzdobu kapliček s výjevy ze

---

<sup>360</sup> „V okolí hlavního města českého připomíná jej (J.Tannera) dodnes řada kapliček v polích při bývalé silnici zemské mezi Starou Boleslaví a Prahou, o jejichž vybudování získal si tento jezuita zásluhu, vymoh postavení jich na českých stavech.“ Srov. Z. KALISTA, *České baroko. Studie, texty, poznámky*, Praha 1941, s. 347-348.

<sup>361</sup> Tamtéž s. 347-348.

svatováclavského cyklu. Na každé kapličce byly současně zobrazeny podoby mariánských milostných sošek a obrazů uctívaných v české zemi, včetně erbů jednotlivých donátorů. Autorem rytin je s největší pravděpodobností Samuel Dvořák (†1689). Knížka byla poprvé vydána v českém jazyce roku 1679, podruhé roku 1692.<sup>362</sup> Počet kapliček odpovídá počtu invokací v loretánských litaniích a vzájemná vzdálenost odpovídá symbolicky přibližné délce Karlova mostu (cca 500m) – hlavního prostorového těžiště Prahy. Jedná se o výklenkový typ kapliček s pilastrovými edikulami, zakončenými trojúhelníkovými štíty s kruhovým slepým okénkem. Segmentově zaklenuté výklenky byly vyzdobeny malbou na omítce, která ve třech pásmech odshora dolů zachycovala (z pohledu diváka): vlevo nahoře erb, vpravo jméno a tituly donátora, v horním, menším pásmu jeden z mariánských obrazů či soch, uctívaných v zemi (podle něj nesla kaplička své pojmenování), a v dolním, větším pásmu epizodu ze života sv. Václava.<sup>363</sup>

Výčet jednotlivých rytin (ve směru z Prahy do Boleslavi) se jmény mecenášů, včetně popisu jejich zasvěcení a výzdoby podle díla Jana Tannera:<sup>364</sup>

1. kaple pořízena nákladem J. I. Dlouhoveského, probošta metropolitní kapituly, zasvěcena invokací loretánské litanie „Svatá Maria“ Panně Marii staroboleslavské. Celé pásmo zachycuje výjev Panny Marie staroboleslavské uctívané sv. Václavem, sv. Ludmilou, sv. Cyrilem Metodějem, bl. Podivenem a knězem Pavlem.
2. kaple pořízena nákladem J. M. hraběte z Lamberka, zasvěcena invokací litanie „Svatá Boží Rodičko“ Madoně udlické. Výjev zachycuje sv. Ludmilu, která přijímá obraz Panny Marie staroboleslavské slité z modly Krosiny.
3. kaple pořízena nákladem J. Norberta hraběte ze Šternberka, zasvěcena invokací litanie „Svatá Panno Panen“ Pietě bechyňské. Výjev zachycuje v pozadí křest sv. Václava, v popředí scéna odevzdání sv. Václava na výchovu sv. Ludmile.
4. kaple zřízena na náklady F. hraběte Liebsteinského z Kolovrat, moravského hejtmana, zasvěcena invokací litanie „Matko Kristova“ Madoně brněnské. Výjev zachycuje v pozadí kněze a učitele Pavla, jak bdí u Václavova lože, v popředí jak vzdělává Pavel Václava v křesťanské víře.

<sup>362</sup> V německém jazyce vyšla Svatá cesta.. v roce 1680 (Praha); v latinském v roce 1690 (Praha).

<sup>363</sup> Srov. E. POCHE, J. KRÁSA, J. KRČÁLOVÁ, *Umělecké památky Čech 3.*, Praha 1980, s. 406.; Dále srov. M. E. DUCREUX, *Symbolický rozměr...*, c.d. v pozn.7, s. 593.

<sup>364</sup> Další zdroje, zabývající se ikonografickou výzdobou kaplí: V.V.KREMER-KARLŠTEJNSKÝ, *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavi*, Praha 1939. Dále J. ROYT, *Poutě do Staré Boleslavi*,..c.d. v pozn. 277.

5. kaple zřízena nákladem K. Maxmiliána Lažanského, zasvěcena invokací „Matko Božské Milosti“ Panně Marii budějovické. V popředí sv. Václav přisluhuje při mši, v pozadí asistuje při přípravě bohoslužebných nádob.
6. kaple zřízena na náklady Maxmiliány hraběnky Žďárské, zasvěcena invokací „Matko Nejčistotnější“ Panně Marii Pomocné z Chlumku u Luže. Zachycuje Drahomíru, která poté co se ujala vlády, vyhnala křesťany ze země a dala obětovat pohanským bohům.
7. kaple postavena na náklady F. Ignáce z hraběte z Rozdražova, zasvěcena invokací „Matko Nejčistší“ Madoně chomutovské. Václav usedá na knížecí trůn.
8. kaple pořízena nákladem Bernarda hraběte z Martinic, zasvěcena invokací „Matko Neporušená“ Madoně družecké. Výjev zachycuje sv. Václava, jak nechává odstraňovat modly a stavět křesťanské kostely.
9. kaple postavena nákladem Ignáce hraběte ze Šternberka, zasvěcena invokací „Matko Neposkvrněná“ Madoně jičínské. Zachycuje zavraždění sv. Ludmily.
10. kaple postavena na náklady Arnoštem hrabětem z Valdštejna, zasvěcena invokací „Matko Přemilá“ Madoně kladské (Slezsko). Zachycuje s. Václava, jak vykupuje pohanské děti, aby mohly být vychovány v křesťanské víře.
11. kaple pořízena nákladem Karla hraběte z Valdštjena, zasvěcena invokací „Matko Předivná“ Madoně hejnické. Zachycuje sv. Václava jak pěstuje obilí pečce hostie.
12. kaple pořízena nákladem F. Eusebia hraběte z Pottingu, zasvěcena invokací „Matko Stvořitele“ Madoně horažďovické. Zachycuje sv. Václava, jak lisuje víno.
13. kaple pořízena nákladem J. Hertvíka hraběte Nostice, zasvěcena invokací „Matko Spasitele“ Madoně rotenburské od kapucínů na Hradčanech. Zachycuje sv. Václava, jak pohřbívá chudé.
14. kaple pořízena K. Leopoldem hrabětem Carreto Millesimem, zasvěcena invokací „Panno Nejmoudřejší“ Madoně loretánské z Golčova Jeníkova. Zachycuje sv. Václava, jak posílá posly do Říma, aby zjistil jaké církevní slavnosti se v Římě konají na den sv. Kosmy a Damiána a archanděla Michaela.
15. kaple vystavěna na náklady Bohumíra Kapouna, arciděkana krumlovského, zasvěcena invokací „Panno Ctihodná“ Madoně kájovské. Výjev zachycuje sv. Václava, jak nosí v zimě chudým dříví z lesa.
16. kaple postavena nákladem Jindřicha hraběte Gutteinsteina, zasvěcena invokací „Panno Chvalitebná“ Madoně kladrubské. Zachycuje převoz těla sv. Ludmily z Tetína do Prahy iniciovaný sv. Václavem.

17. kaple postavena nákladem Kryštofa hraběte Vratislavského, zasvěcena invokací „Panno Pomocná“ Pietě z Bohosudova. Zachycuje sv. Václava, jak vítězí nad Radslavem Zlickým.
18. kaple pořízena nákladem rytířského řádu Křižovníků s červenou hvězdou, zasvěcena invokací „Panno Dobrotivá“ Madoně z Chlumu sv. Máří. Zachycuje sv. Václava, jak zakládá hospic pro chudé poblíž šárecké brány v Praze.
19. kaple pořízena na náklady Bernarda pána z Věžníku, zasvěcena invokací „Panno Věrná“ Madoně kutnohorské. Výjev zachycuje přivítání sv. Václava na říšském sněmu.
20. kaple postavena na náklady Ferdinanda hraběte z Lobkovic, zasvěcena invokací „Zrcadlo Spravedlnosti“ Madoně loretánské z hradčanské Lorety. Zachycuje scénu, kdy císař Jindřich Ptáčník předává sv. Václavovi rámě sv. Víta.
21. kaple zřízena Václavem hrabětem z Lobkovic, zasvěcena invokací „Stolice Moudrosti“ Madoně loretánské z Hájku u Prahy. Zachycuje sv. Václava, jak zakládá kostel sv. Víta.
22. kaple postavena na náklady J. Bedřicha z Trautmansdorfu, zasvěcena invokací „Příčino naší radosti“ Madoně litomyšlské. Zachycuje sv. Václava osvobozujícího vězně.
23. kaple postavena nákladem Františka hraběte z Kolovratu, zasvěcena invokací „Nádobo Duchovní“ Madoně nezamyslické. Výjev zachycuje sv. Václava, který se ujímá vlády nad Moravou po vyhnání Svatoboje.
24. kaple zřízena náklady Tomáše Sartoria, břevnovského opata, zasvěcena invokací „Nádobo Poctivá“ Madoně nicovské. Sv. Václav posílá posly do Říma s prosbou, aby mohl vstoupit do benediktinského řádu.
25. kaple zřízena náklady J. Bedřicha hraběte z Valdštejna, zasvěcena invokací „Nádobo Výborné Pobožnosti“ Madoně z Horního Jiřetína. Výjev zachycuje sv. Václava jako kajícího v doprovodu bl. Podivena, který kráčí v jeho šlépějích.
26. kaple postavena na náklady hraběte Jáchyma Slavaty, zasvěcena invokací „Růže Tajemná“ Madoně z Nové Paky. Výjev zachycuje Drahomíru, jak podává Václavovi otrávené víno.
27. kaple pořízena nákladem Vratislava ze Šternberka, zasvěcena invokací „Věži Davidova“ Madoně plzeňské. Zachycuje sv. Václava, který před odchodem do Staré Boleslavi před svou smrtí přijímá v pozadí hostii. V popředí se loučí se svými druhy.



28. kaple postavena na náklady Václava Bílka z Bílenberka, pražského arcibiskupa, zasvěcena invokací „Věži Slonová“ Panně Marii Ara Coeli z pražského chrámu sv. Víta. Zachycuje scénu stolování ve Staré Boleslavi, při níž spiklenci Václavovy vraždy třikrát povstanou, ale vždy se zarazí a zaváhají. V pozadí je k odjezdu pro sv. Václava přichystán kůň. Václav však zůstává.
29. kaple byla postavena nákladem barona W. Maxmiliána z Lamingenu, zasvěcena invokací „Dome Zlatý“ Pietě z kostela sv. Kříže Většího v Praze. Zachycuje sv. Václava, jak pronáší přípitek k počtě sv. Michala.
30. kaple zřízena nákladem F. Oldřicha Kinského, zasvěcena invokací „Archo Úmluvy“ Pietě z kostela sv. Jakuba v Praze. Zachycuje scénu zavraždění sv. Václava ve Staré Boleslavi.
31. kaple pořízena nákladem barona J. Pavla Leopolda z Valderode, zasvěcena invokací „Bráno Nebeská“ Madoně foyenské z kostela sv. Mikuláše na Malé Straně. Scéna oběšení bl. Podivena, jehož tělo zůstalo na stromě neporušeno po dobu tří let.
32. kaple zřízena nákladem Jaroslava hraběte ze Šternberka, biskupa litoměřického, zasvěcena invokací „Hvězdo Jitřní“ Madoně rokycanské. Scéna zachycuje spícího dánského krále Ericha, kterému se zjevuje Kristus a dává mu znamení, že zvítězí s pomocí sv. Václava nad nepříteli.
33. kaple zřízena na náklady hraběte Jana z Valdštejna, zasvěcena invokací „Uzdravení Nemocných“ Madoně loretánské z Říмова. Zachycuje pád Drahomíry do pekel, když spílá vozkovi za to, že poklkl, když uslyšel zvonění k pozdvihování svátosti.
34. kaple postavena na náklady Václava hraběte Kinského, zasvěcena invokací „Útočiště Hříšníků“ Madoně svatohorské. Výjev zachycuje uzdravení Boleslavovy ženy Břeny, které se zjevil sv. Václav a uzdravil ji od zimnice. V pozadí tuto událost Břena vypráví Boleslavovi.
35. kaple byla postavena z podnětu hraběte Humprechta Jana Černína z Chudenic, zasvěcena invokací „Potěšení Zarmoucených“ Madoně ze Seče. Sv. Václav rozhání pomocí blesků sněm, který ho nechtěl uznat za svatého.
36. kaple zřízena na náklady hraběte Václava ze Šternberka, zasvěcena invokací „Pomocnice Křesťanů“ Madoně zelenohorské. Zachycuje zázrak při převozu těla sv. Václava z Boleslavi do Prahy, spojený s propuštěním vězňů na Malé Straně.
37. kaple pořízena na náklady hraběte Ferdinanda z Kolovrat, zasvěcena invokací „Královno Andělů“ Panně Marii Vítězné (tzv. Adorace Krista z Bílé hory). Zázračný

srůst uřatého ucha sv. Václava. Včetně zachycení scény, kdy kněz Hostivod obdržel prst sv. Václava.

38. kaple postavena nákladem hraběte Ferdinanda z Harrachu, zasvěcena invokací „Královno Patriarchů“ Madoně strašínské. Výjev zachycuje uzdravení u hrobu sv. Václava a kajícího Boleslava, který rozdává almužny chudým.
39. kaple byla postavena nákladem barona Eusebia Hieserla, zasvěcena invokací „Královno Proroků“ Panně Marii sušické. Zachycuje výjev, v němž se sv. Václav zjevuje Boleslavovi a nakazuje mu, aby dal razit mince s jeho obrazem.
40. kaple byla postavena na náklady hraběte Viléma z Kolovrat, zasvěcena invokací „Královno Apoštolů“ Madoně Týnce u Klatov. Zachycuje scénu, v níž se sv. Václava zjevuje nemocnému markraběti moravskému Jindřichovi a nakazuje mu, aby putoval do rakouského mariánského poutního místa Mariazell.
41. kaple postavena nákladem F. Antonína Berky z Dubé, zasvěcena invokací „Královno Mučedníků“ Madoně z kladské Varty (Slezsko). Výjev zachycuje sv. Václava, který v podobě bílého orla pomáhá vítězit v boji s Maďary Přemyslovi Otakarovi II.
42. kaple postavena na náklady hraběte F. Augustina z Valdštejna, zasvěcena invokací „Královno Vyznavačů“ Madoně vyšehradské. Zachycuje zjevení krále Vladislava II, v němž všichni zemští patroni směřují k hrobu sv. Václava a zpívají: Tito jsou svatí.
43. kaple zřízena na náklady Jana z Talenberka, biskupa královehradeckého, zasvěcena invokací „Královno Panen“ Madoně zbraslavské. Výjev zachycuje sv. Václava v nebesích, obklopeného anděly, kteří drží text Svatováclavského chorálu. Celou scénu adorují pražský arcibiskup Arnošt z Pardubic (údajně autor chorálu) a Ferdinand III.
44. kaple vznikla na náklady Jiřího Vojtěcha Astera, boleslavského probošta, zasvěcena invokací „Královno Všech Svatých“ staroboleslavskému Palladiu. Je zde zachycen rodokmen sv. Ludmily a Bořivoje., rodina sv. Václava (12 císařů, 5 španělských králů, 13 francouzských králů, 15 polských králů, 3 angličtí králové, 4 skotští králové, 4 dánští králové a 4 švédští králové).

Vedle tradičních námětů ze svatováclavské legendy jsou v Tannerově díle zaznamenány náměty zcela nové.<sup>365</sup> Jde například o legendickou historii Palladia, zachycenou na rytině 1. a 2. (obr. 23, obr. 24) nebo výjev na rytině 40. (obr. 25), kde se sv. Václav zjevuje

---

<sup>365</sup> J. ROYT, *Poutě*. c.d.v pozn. 277, Dále M.-E. DUCREUX, *Několik úvah...*, c.d. v pozn. 1.

nemocnému moravskému markrabímu Jindřichovi (bratru Přemysla Otakara I.), a přikazuje mu, aby putoval do Mariazellu (v 17. století nejuctívanější místo Habsburků).<sup>366</sup> Sv. Václav zde vystupuje v podstatě jako prostředník Boží vůle, a předznamenává budoucí spojitost Čech s mariánským kultem a současně i s Habsburskou dynastií. Na rytině 43. (obr. 26) adorují sv. Václava první pražský arcibiskup Arnošt z Pardubic a císař Ferdinand III. Spřízněnost s Habsburky doslova graduje na poslední rytině cesty (v pořadí 44., obr. 27) prostřednictvím rodokmenu Přemyslovců, spjatých „pokrevně“ s Habsburskou dynastií. Rodokmen začíná sv. Ludmilou a Bořivojem, historicky prvním českým knížetem, který přijal křest z rukou sv. Metoděje, a dále zachycuje „potomstvo svatého Václava“, které končí medailonkem s vyobrazením aktuálního vládnoucího panovníka v Čechách, Leopolda I. Namísto erbu, který je u všech ostatních rytin zachycen vlevo nahoře, se v případě této rytiny nachází Palladium, v jehož přítomnosti se údajně Leopold narodil: „*Leopold je duchovním synem Panny staroboleslavské, kterou jeho matka nechala přenést do komnaty, kde se narodil, a v ilustraci tato epizoda není pomínuta. Je rovněž synem svého skutečného otce, Ferdinanda III., kterého následuje ve zbožném uctívání divotvorného obrazu (...).*“<sup>367</sup> Uprostřed celého výjevu je vyobrazen sv. Václav, jak adoruje Palladium a současně i svátost oltářní, která je nad Palladiem umístěna v monstranci. Motiv rytiny tak současně odkazuje ke dvěma základním znakům habsburské pietas (ke kultu Panny Marie a kultu eucharistie).

V průběhu 17. století se Stará Boleslav stala také místem „zjevné přítomnosti Krista v českém prostoru“. – V roce 1689 mělo dojít podle legendy k zázraku, který se vztahoval k *Milostnému kříži* (obr. 18), uchovávaném v kostele sv. Václava ve Staré Boleslavi. Kříž s tělem Krista se začal těšit veliké úctě rovněž u císařů Ferdinanda III. a jeho nástupce Ferdinanda IV. Legendu o zázračném Krucifixu rozvinul staroboleslavský kanovník Jan Hynek Dlouhoveský z Dlouhé Vsi (1638–1701) v díle s názvem *Strom života uprostřed ráje českého království, ukřížovaný Pán a Spasitel...v zázračném obrazu v Staré Boleslavi* (z roku 1690). Podle Dlouhoveského bylo vítězství katolictví výsledkem věrnosti Čechů, kteří zůstali loajální katolické víře i v průběhu 15. a 16. století. V legendě vypráví o zbožném katolíkově, který za husitských bouří daroval ručně vyřezaný krucifix z úcty ke sv. Václavovi do svatováclavského kostela ve Staré Boleslavi, kde jej nabídl Bohu „coby k jeho Spasení duše sloužilo, byť i to samému tělo odporné a nepříjemné bylo“, poté oslepl. Až do konce svého

---

<sup>366</sup> Jindřich uposlechne a skuteční pouť k Panně Marii Marizellské do Štýrska, kde je vyléčen. Z úcty zde nechá kolem původní cely (podle legendy původní kaple mnicha Magnuse) zbudovat románskou kapli. Pozn. autorky.

<sup>367</sup> M.-E. DUCREUX, *Symbolický rozměr...*, c.d. v pozn. 7, s. 608.

života však prorokoval divotvornou moc kříže, který až nadejde čas, zapříčiní nový příval poutníků do Staré Boleslavi. A jakmile bylo podle legendy „*dosaženo konečného obrácení Čechů k Panně Marii, oči obrazu oživilo*“ (tj. Kristus na kříži otevřel oči).<sup>368</sup> Tento příklad představuje „neomezenou možnost násobení potenciálních poutí v rámci poutě jediné,“<sup>369</sup> neboť milostný kříž se stal následně v pořadí třetím významným cílem poutí do staré Boleslavi. Tímto způsobem byla ve Staré Boleslavi přímo ukázkově demonstrována nejen politika habsburských panovníků, jejichž dva základní znaky zbožnosti se v místě zavraždění sv. Václava symbolicky uplatnily, nýbrž i jezuitů a předních českých prelátů a šlechtických rodů, kteří ze Staré Boleslavi nově učinili duchovní centrum Čech, jež mělo dodat na významu Českému království jako celku v rámci monarchie. Skrze význam Staré Boleslavi se tak nově k Rakousku (Mariazellu) orientovala a sjednotila česká země a opět pevně zakotvila v křesťanském prostoru. Boží vůle se ve Staré Boleslavi projevila dokonce čtyřikrát (!), tj. místo bylo historicky posvěceno celkem čtyřmi kulty: svatováclavským, mariánským, nepomucenským a christologickým, na jehož pozadí se opět spojuje motiv sv. Václava coby následovníka Krista (*imitatio Christi*), původně ztvárněný ve Svatováclavské kapli Pražské katedrály ve 14. století. Tuto paralelu rozvinula jako první vůbec nejstarší *staroslověnská legenda* kolem roku 940. Ve 14. století tuto myšlenku přejal císař Karel IV. a v baroku na ní plynule navázali jezuité a uplatnili ji při znovu začleňování symbolického prostoru Čech do křesťanské mapy světa. Přítomnost se navrátila do dávné minulosti, aby ji znovu potvrdila a dále rozvinula jako odkaz pro budoucí pokolení.

---

<sup>368</sup> Úvod Dlouhoveského přímo nese nadpis „Oči Páně otevřené...“, srov. M.-E. DUCREUX, *Symbolický rozměr...*, c.d. v pozn. 7, s. 594-595.

<sup>369</sup> Tamtéž, s. 593. Také M.-E. DUCREUX, *Několik úvah...*, c.d. v pozn.1, s. 170-171.

## Závěr

Sledovali jsme předpoklady vývoje a vzniku Svaté cesty v rámci symbolicky vymezovaného prostoru na pozadí svatováclavského kultu a dospěli jsme k závěru, že k tomu aby staroboleslavská cesta, nabyla charakteru cesty poutní, přispěla nejen proměna chápání světa, související se zrodem barokní mentality, nýbrž vědomě udržovaný a panovníky kontinuálně obnovovaný kult sv. Václava, chápaný od počátku ve své vazbě ke Staré Boleslavi. Zde se dostáváme k tomu, co nám přinesl postup, kdy jsme vazbu mezi oběma ohnisky svatováclavského kultu sledovali v chronologickém sledu vládnoucích dynastií a panovníků. Panovníci vždy používali kult sv. Václava jako legitimující výsadu své moci a jako zástupný (státotvorný) znak Českého království, jímž se prezentovali navenek. Svatováclavský kult se proto zpravidla stával součástí jejich vladařské reprezentace, na jeho základě posilovali svoji moc. S kultem sv. Václava však byla v Čechách od počátku nerozlučně spjata dvě místa, katedrála sv. Víta a Stará Boleslav, místo světceva původního hrobu. Podle nejstarších svatováclavských legend se projevila Boží vůle právě zde. Proto se i po translaci stalo místo trvalou součástí světceva kultu a bylo nadále rozvíjeno panovnickou i církevní mocí. Dokonce ani vlna husitských bouří nedokázala toto pouto zpřetrhat – přestože nebylo rozvíjeno, nebylo ani zapomenuto. Díky tomu, že panovníci a církve udržovali kult sv. Václava neustále živý, mohli na něj vhodně navázat i jezuité při obrozování katolické víry v zemi v průběhu 16. a 17. století. Snažili se právě skrze projevovanou úctu ke sv. Václavovi přiblížit obyvatelům českého království, aby následně kult mohli provázat s tradicí mariánského kultu ve Staré Boleslavi. A protože v podstatě nemohli zasahovat do výzdoby Svatováclavské kaple, ani do výzdoby svatováclavského kostela ve Staré Boleslavi, začali tento motiv rozvíjet skrze nové oslavení ochranného medailonku, který místnímu mariánskému kostelu pravděpodobně daroval sám císař Karel IV. Vhodně poté využili vypjaté situace po vyhlášení Majestátu, který zrovnoprávňoval katolíky s nekatolíky, k tomu, aby vztáhli ochrannou moc milostného mariánského obrazu (původně zaštitující pouze kostel) na celou zemi. Poprvé byl v Čechách použit milostný obraz, jehož záštita se vztahovala symbolicky na celý prostor země, a který měl současně pomoci navrátit české země symbolicky znovu na křesťanskou (mariánskou) mapu Evropy. Se zrodem Palladia, se zrodila i myšlenka na stavbu nového mariánského kostela, který by lépe odpovídal nové funkci obrazu. Začaly proto vznikat legendy, které by podpořily význam Panny Marie v rámci české minulosti, dokonce učinily původním majitelem ochranného obrazu samotného sv.

Václava a propojily minulost obrazu postupně se všemi zemskými patrony. Nový kostel začal vznikat v souvislosti s šířením těchto legend a o koncepci jeho výzdoby se postarali staroměstští jezuité, společně s významnými představiteli světské a duchovní moci. Ve výzdobě kostela je patrná snaha oslavit tradiční zemské patrony, včetně kultu Jana Nepomuckého a zařadit skrze ně kult Palladia do tradičního sboru českého nebe – jak je patrné na výzdobě vstupního portálu, kde jsou zastoupeni v nikách zemští patroni v ruce s Palladiem coby atributem. Podobně byl motiv rozvíjen i ve vnitřní výzdobě. Vyvrcholením této snahy bylo vizuální propojení představy českého nebe (v čele se sv. Václavem), která byla rozvíjena v Pražské katedrále, se Starou Boleslaví skrze Svatou cestu, jejíchž 44 kapliček následně protkalo krajinu a svoji výzdobou po celé délce cesty nadále tento motiv rozvíjelo. – Ve vnitřní výzdobě jsou uplatněny jak motivy svatováclavské legendy, tak vyobrazení mariánských milostných obrazů a soch, uctívaných v českém prostoru. Vyobrazení byla rozvíjena ve dvou pásmech a promlouvala o novém pojetí světa. Cesta byla rovněž při této příležitosti nazvána Svatou na připomínku přenesení ostatků sv. Václava v 10. století a v českém jazyce vyšla poutní příručka, připisována jezuitovi Janu Tannerovi, podle níž je možné dodnes vnitřní výzdobu kapliček rekonstruovat. Iniciátorem výstavby kaplí, která začala probíhat od v 70. let 17. století nebyl panovník, nýbrž třiatřicet představitelů světské a duchovní šlechty, kteří byli ve výzdobě kaplí zastoupeni svými rodovými znaky, „jako jakési divadlo vlastní reprezentace: na jevišti poutě se nejprve představují oba první stavy zemského sněmu,<sup>370</sup> samotný panovník (aktuálně vládoucí Leopold I.) byl prostřednictvím svého portréту zastoupen až ve výzdobě poslední kaple, která se po jeho smrti přizpůsobila svoji výzdobou dobové situaci, portrét Leopolda byl nahrazen portrétem císařovny Eleonory.

Se specifickým rozvržením a podobou kapliček souviselo v té době přijetí barokního životního stylu, který předpokládal přítomnost sacra i mimo sakrální prostor kostela. Celou pout' lze pak v tomto ohledu vnímat jako analogii cesty hlavní lodí kostela, a kapličky jako obdobu bočních oltářů, které rozvíjejí motiv hlavního oltáře. – Cílem poutní cesty z Pražské katedrály do Staré Boleslavi byl kostel Nanebevzetí Panny Marie, na jehož hlavním oltáři spočívalo v mramorovém výklenku Palladium. Výchozím bodem cesty pak byla v rámci jezuity nově symbolicky vymezovaného prostoru Svatováclavská kaple, neboť právě zde odpočíval původní majitel Palladia, věčný vládce Čech, svatý Václav.

---

<sup>370</sup> Tamtéž, s. 611.

## Epilog

Z původních 44 kapliček Svaté cesty se dodnes zachovala jen malá část. Sama jsem si několikrát trasu z Prahy-Letňan do Staré Boleslavi prošla a pořídila snímky dochovaných kapliček. Hovořím zde o Svaté cestě jako o trase z toho důvodu, že (barokní) poutní cesta jako taková dnes již neexistuje. Přestože byl původní směr poutní cesty zachován, cesta byla rozorána a ustoupila výstavbě státní silniční komunikace, čímž byla přerušena její původní spřízněnost s kapličkami. Ty se dnes nacházejí při krajnicích, často nasměrovány zády k poutníkovi, některé jsou lidskému zraku skryty zcela – přestaly plnit svoji původní funkci, již k nám nepromlouvají. Jejich funkci dnes do jisté míry zastoupily směroví ukazatelé umístění podobně jako dříve kapličky podél cesty (silnice). Věcně nás informují o počtu kilometrů, které ještě zbývají k cíli.

Cestu jsem si nejprve prošla virtuálně prostřednictvím historických map (zejm. I. a II. vojenské mapování, včetně Müllerovy mapy Čech), zveřejněných na internetu<sup>371</sup> a kaple si následně zakreslila do vlastní mapy. Využila jsem rovněž studii Jiřího Dvořáka z roku 1973,<sup>372</sup> v níž se autor pokusil na základě Tannerovy příručky cestu zrekonstruovat. Vytvořil si vlastní schematickou mapu (obr. 28), do které podle svého výzkumu zakreslil dochované i již zaniklé kapličky. Podle jeho výzkumu ze 70. letech 20. století se zachovalo kapliček z celkového počtu 44 pouhých 17. Podle mého výzkumu z let 2008-2009 se dochovalo pouze 16 kapliček (viz obr. příloha), tedy o jednu kapličku méně. Sporná je však kaple v Podolance, o které se autor nezmiňuje, a která nejspíše nezapadá díky vysoké menze do celkového souboru slohově jednotně pojatých kaplí.

Kaple (původní zastavení 1.–13.), které dříve vedly dnešním Karlínem, Libní přes Vysočany k Proseku se do současnosti nedochovaly. První kaplička (zastavení 1.) původně stávala v místě, kde se dnes v Praze kříží ulice Šaldova a Sokolovská. Na místě, kde se původně nacházela druhá kaplička Svaté cesty (v pořadí 2. zastavení) dnes stojí novodobá kaple s vyobrazením sv. Václava, který dřímá v ruce korouhev s vyobrazením Palladia (obr.

---

<sup>371</sup> Mapy jsou zpřístupněny na internetových stránkách <http://oldmaps.geolab.cz> Při počáteční orientaci mi velmi pomohly také stránky V. Fillera <http://vlastafiller.web.cz>, jemuž bych tímto chtěla poděkovat za několik podnětných doporučení.

<sup>372</sup> J. DVOŘÁK, *Dvě pražské pozdně středověké cesty*, in: Historická geografie, svazek 11, Praha 1973, s. 139-161.

48). Poté lze další kapličky v řadě sledovat až od místa dnešních Letňan, kde se nacházejí v poli dvě kapličky (14. a 15. zastavení, viz obr. příloha). Kaplička blíže silnici je ve velmi dobrém stavu, kaplička vzdálenější (za areálem PSS Knauf) je v celkově špatném stavu. Kaplička (zastavení 17., s částečně dochovaným českým nápisem!) se dochovala na parkovišti Muzea letectví a kosmonautiky ve Kbelích. Další kapličky se vyskytují až v obci Vinoř a jejím blízkém okolí (zastavení 23., 24., 25., 26.). Kaplička (25. zastavení) se nachází na okraji vinařského sídliště, je skrytá. Kaplička (zastavení 29.) je rovněž skrytá, stojí za továrnou ve Vinoři a v současnosti není dokonce ani zakreslena v turistických mapách.. Kaplička (zastavení 30.) se nachází před Podolankou a kapličky (32. a 33. zastavení) za Podolankou. Cesta dále pokračovala přes Dřevčice, kde se dodnes dochovaly dvě kapličky (35. a 36. zastavení). První z nich je situována hned při vjezdu do obce, druhá se nachází u místní samoobsluhy natočena průčelím k vedlejší silnici na Popovice. V průhledu za kaplí vystupuje věž farního kostela sv. Bartoloměje, pozůstatek původní barokní urbanistické kompozice. Před Brandýsem se vyskytuje blízko při krajnici kaplička (zastavení 38.). Poslední dvě dochované kapličky (41. a 42. zastavení) již přináležejí k souměstí Brandýs n. Labem-Stará Boleslav. Kaplička (zastavení 41.) stojí hned při vjezdu do města, poslední dochovaná kaplička (42. zastavení) se dochovala ve zdi v Pražské ulici. – Nově do ní byla instalována sádrová socha polopostavy Panny Marie (obr. 47, autora realizace se mi nepodařilo zjistit). Jedná se o zcela výjimečný počín vzhledem k tomu, že v žádné kapli původní Svaté cesty se s plastikou nepočítalo. Jednotlivé kapličky byly opravovány poprvé roku 1929 (snad při příležitosti oslavy Svatováclavského milénia) a podruhé v roce 1994.



Ze sociálně antropologického hlediska pro mě byla zajímavá vlastní účast na pěší pouti z Vinoře do Staré Boleslavi při příležitosti Svatováclavské národní poutě v září v roce 2008. Poutě jsem účastnila společně se skupinou poutníků, kteří ji pořádají pravidelně již několik let (obr. 49, obr. 50).<sup>373</sup> Jednalo se o pouť veřejnou, které se účastnilo přibližně 40-50 lidí v různém věku, včetně několika rodin s dětmi. Vedl ji kněz. V procesí jeden z poutníků nesl korouhev s vyobrazením sv. Václava. Pouť byla organizována ve stopách svatováclavského kultu (nikoli mariánského) – trasa měla odpovídat pravděpodobné cestě, po které putoval do Staré Boleslavi kníže Václav před svoji smrtí. Začínala u vinařského kostela

---

<sup>373</sup> Za pozvání na pouť děkuji panu Vlastu Fillerovi.



Povýšení sv. Kříže, dále se ubírala za město ve směru na Přezletice, Popovice a polem směřovala k Brandýsu. V průběhu poutě byl odříkáván růženec a vzývání všichni zemští patroni. Účast na pouti pro mě byla hezkým zážitkem, příležitostí k setkání s milými lidmi a především důkazem o přežívající tradici svatováclavského kultu. V tomto ohledu byla zajímavá rovněž skutečnost, jakým způsobem tato skupina poutníků nakládala se symbolickým prostorem, neboť jak bylo již naznačeno, v podstatě si vytvořila vlastní trasu poutě s vlastními zastaveními (ohnisky), která měla podle svatováclavské legendy odpovídat místům, s nimiž přišel do styku sv. Václav (studánka, kde napájel svého oře, atp.).

## Bibliografie

### Literatura:

- ARIÉS, P.: *Dějiny smrti I.*, Argo 2000.
- AUGÉ, M.: *Antropologie současných světů*, Brno 1999.
- AUMONT, J.: *Obraz*, Praha 2005 .
- DŮLMAN, R. VAN: *Historická antropologie. Vývoj / otázky / úkoly*, Dokořán 2002.
- BALBÍN, B.: *Krásy a bohatství české země: Výbor z díla rozmanitosti z historie království Českého*, (usp. H. Businská), Praha 1986.
- BALEKA, J.: *Výtvarné umění. Výkladový slovník (malířství, sochařství, grafika)*, Praha 1997.
- BARTLOVÁ, M.: *Průvodce studiem dějin středověkého výtvarného umění*, Seminář dějin umění Filozofické fakulty Masarykovy univerzity Brno, Brno 2003.
- BAŽANT, J.: *Umění českého středověku a antika*, Praha 2000.
- BAXANDALL, M.: *Stíny a světlo. Umění a vizuální zkušenost*, Brno 2003.
- BENEŠ, Z.: *Dějiny středověku a prvního století raného novověku*, Praha 1996.
- BIRNBAUM, V.: *Barokní princip v dějinách architektury*, Praha 1941.
- BLAŽÍČEK, O. J.: *Sochařství baroku v Čechách*, Praha 1958.
- BLAŽÍČEK, O. J.: *Slovník památkové péče*, Praha 1962.
- BLAŽÍČEK, O. J. : *Umění baroku v Čechách*, Praha 1967.
- BOHÁČOVÁ I., ŠPAČEK, J.: *Archeologický výzkum kostelů sv. Václava, sv. Klimenta a kostela neznámého zasvěcení*; In: *Mediaevalia Archaeologica* 5, 2003.
- BURKE, P.: *Italská renesance. Kultura a společnost v Itálii*, Praha 1996.
- BURKE, P.: *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Argo 2005.
- BURKE, P.: *Variety kulturních dějin*, Brno 2006.
- CIBULKA, J.: *Václavova rotunda sv. Víta*; in: *Svatováclavský sborník*, I, Praha 1934.
- CÍLEK, V.: *Krajiny vnitřní a vnější*, Praha 2002.
- CÍLEK, V.: *Makom: kniha míst*, Praha 2004.
- ČORNEJOVÁ, I.: *Pobělohorská rekatolizace. Nátlak nebo chvályhodné úsilí?*, in: *Dějiny a současnost. Kulturně historická revue* 23, č.4, 2001.
- ČORNEJOVÁ, I.: *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 2002.
- ČERNÝ, V.: *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem i cizím*, Praha 1996.
- DAY, CH.: *Duch a místo*, Brno 2004.

- DICKIE, G., *Co je umění? Institucionální analýza*, in: Aluze. Revue pro literaturu, filozofie a jiné, 2/ 2008.
- DĚJINY ZEMÍ KORUNY ČESKÉ I., *Od příchodu Slovanů do roku 1740*, Praha/Litomyšl 2003.
- DOTŘEL, J.: *Stará Boleslav s okolím*, Praha 1908.
- DVOŘÁK, J.: *Dvě pražské pozdně středověké cesty*, in: Historická geografie, svazek 11, Praha 1973, s. 139-161.
- ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993.
- ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*, Praha 1994.
- EVANS, G. R.: *Stručné dějiny kacířství*, Praha 2006.
- FÜLÖP-MILLER, R.: *Moc a tajemství jezuitů. Kulturní a duchovní dějiny*, Rybka Publishers 2000.
- FURGESON, G.: *Signs and Symbols in Christian Art*, New York 1954.
- GEERTZ, C.: *Interpretace kultur: vybrané eseje*, Praha 2000.
- GOJDA, M.: *Krajinná archeologie*, Academia, Praha 2000.
- GUREVIČ, A.: *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku*, Jinočany 1996.
- HÁJEK Z LIBOČAN, V.: *Kronika česká. Výbor historického čtení*. Odeon, Praha 1981.
- HALAMA, O.: *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, Brno 2002.
- HERAUT, J.: *Slabikář návštěvníků památek*, Praha 1980.
- HERAUT, J.: *Století kolem nás*, Praha 1981.
- HLOBIL, I.: *Katedrála sv. Víta v Praze*, Praha 2006.
- HONZÍK, K.: *Úvod do studia psychických funkcí v architektuře*, Praha 1944.
- HORYNA, M.: *Krajina a místo; Předmluva ke studii: P. HÁJEK, Česká krajina a baroko. Urbanismus českého baroka na příkladu města Jičína a jeho okolí*, Praha 2003.
- CHOTĚBOR P., SVOBODA, J.: *Pražský hrad*, Praha 1990.
- IGNÁC Z LOYOLY: *Duchovní deník*, Velehrad 2003.
- KADLEC, J.: *Přehled českých církevních dějin I., II.*, Praha 1991.
- KALISTA, Z.: *Tvář baroka. Poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí*, Praha 1992 .
- KALISTA, Z.: *Století andělů a d'áblů*, Praha 1994.
- KALISTA, Z.: *Tvář baroka*, Praha 1992.
- KALISTA, Z.: *Česká barokní pout', Žďár nad Sázavou*, 2000.
- KAVKA, F.: *Život na dvoře Karla IV.*, Praha 1993.

- KESNER, L.: *Vizuální teorie, Současné anglo-americké myšlení o výtvarných dílech*, H & H, 2005.
- KITSON, M.: *Barok a Rokoko*, Artia, Praha 1972.
- KOLEK, A.: *Radostná cesta k Staré Matce Boží Žarošské, Starodávná baroková pouť*, Brno 1942.
- KOŘÁN, I.: *Etika Miraculosity; Umění* 6, 1995.
- KRÁSA, J.: *Renesanční nástěnná výzdoba kaple svatováclavské v chrámu sv. Víta v Praze*, Umění VI, 1958.
- KRATOCHVÍL, P. – HALÍK, P. – NOVÝ, O.: *Architektura a město*, Praha 1996.
- KRONIKA KŘESŤANSTVÍ, I. Ebenová a kol., Praha 1998.
- KROUPA, J.: *Umělci, objednavatelé a styl. Studie z dějin umění. Barrister & Principal, FF Masarykovy univerzity – Seminář dějin umění*, Brno 2006.
- KVĚT, R.: *Duše krajiny. Staré stezky v proměnách věků*. Praha 2003.
- LAMBERT, M.: *Středověká hereze*, Praha 2000.
- LIBROVÁ, H.: *Láska ke krajině?*, Blok 1988.
- MACEK, J.: *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Argo 2001.
- MAHLER Z.: *Katedrála*, Primus 1994.
- MERHAUTOVÁ, A., TŘEŠTÍK D.: *Ideové proudy v českém umění 12. století*, Praha 1985.
- MERHAUTOVÁ, A. (ed.): *Katedrála sv. Víta v Praze*, Praha 1994.
- MICHNA Z OTRADOVIC, A.: *Básnické dílo*, Praha 1985.
- MIKULEC, J.: *Leopold I. Život a vláda barokního Habsburka*, Praha/Litomyšl 1997.
- MIKULEC, J.: *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Argo 2001.
- MIŠOVIČ, J.: *Víra v dějinách země Koruny české*, Praha 2001.
- MOLNÁR, A.: *Slovem obnovená*, Kalich, Praha 1977.
- NEŠPOR, Z. R.: *Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna; Sociologický časopis*, 5/2002.
- NORBERG-SCHULZ, CH.: *Genius loci. K fenomenologii architektury*. Praha 1994.
- NUSEK, J. a kol.: *Příběh kapliček. Drobné sakrální objekty na Podblanicku*, samostatná příloha časopisu Pod Blánkem, roč. V. (XXVII.), 2001.
- OBRAZOVÁ, P., VLK, J.: *Maior Gloria. Svatý kníže Václav*, Praha/Litomyšl 1994.
- OHLER, N.: *Náboženské poutě ve středověku a novověku. Vyšehrad*, Praha 2002.
- OTTO, R.: *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha 1998.
- PETŘÍČEK, M.: *Úvod do (současné) filosofie*, Praha 1997.
- PIJOAN, I.: *Dějiny umění /7*, Vyd. Knižní klub (Balios), Praha 1999.

- PÍŤHA, P.: *Jedeme na pouť*, Praha 2007.
- PLACÁK, P.: *Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929*, Praha 2002.
- POCHE, E., KRÁSA, J., KRČÁLOVÁ, J.: *Umělecké památky Čech 3.*, Praha 1980.
- POCHE, E.(a kol.): *Praha na úsvitu nových dějin. Čtvero knih o Praze*, Praha 1988.
- PODLAHA, A.: *Chrámový poklad u sv. Víta v Praze*, Praha 1903.
- PODLAHA, A., HILBERT, K.: *Metropolitní chrám sv. Víta v Praze. Soupis památek historických a uměleckých v Království českém: Od pravěku do počátku XIX. století; sv. 1.* Královské hlavní město Praha: Hradčany, Praha 1906.
- PODLAHA, A.: *Sv. Václava hrob a ostatky*, Praha 1911.
- POKORNÝ, L.: *Liturgika*, Praha 1980.
- PRÁŠEK, J. V.: *Brandejs nad Labem I.-III., 1908-1913.*
- RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003.
- ROYT, J., *Barokní pouť a poutní místo*, in: *Dějiny a současnost* 1991, č. 3, s. 27-31.
- ROYT, J., *Křesťanská pouť po barokních Čechách*, in: *Český lid* 79, 1992, s. 323-339.
- ROYT, J., ŠMÍDOVÁ, L.: *Drobná devoční grafika*, Okresní muzeum Rakovník 1995.
- ROYT, J.: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999.
- ROYT, J.: *Slovník biblické ikonografie*, Praha 2006.
- RYNEŠ, V.: *Paladium země české*, Praha 1948.
- SCHAMA, S.: *Krajina a paměť*, Argo/Dokořán 2007.
- SEDLÁKOVÁ, R.: *Stavební slohy v Česku*, Praha 2004.
- SKRUŽNÝ, L., *Atributy vybraných biblických postav, světců a blahoslavených*, Čelákovice 1996.
- SOKOL, J.: *Tři přednášky o dějinách a náboženství*, Praha 1996.
- SOKOL, J.: *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha 2004.
- SPĚVÁČEK, J.: *Václav IV. 1361–1419*, Praha 1986.
- STORCHOVÁ, L (ed.): *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná?: koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii: sborník příspěvků z workshopu „antropologie – historie – teorie“ konaného na FHS UK v Praze dne 17. 11. 2005*, Praha 2007.
- STEJSKAL, K.: *Umění na dvoře Karla IV.*, Artia 1978.
- STRAKA, C. A.: *Přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov*, Praha 1927.
- ŠIDLOVSKÝ, E.G.: *Svět liturgie. Slovník základní církevní terminologie*, Klášter premonstrátů na Strahově 1991.
- ŠMAHEL, F.: *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*. LN, Praha 2001.

- ŠMAHEL, F.: *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002.
- ŠTAJNOCHR, V.: *Panna Maria Divotvůrkyně: nauka o Panně Marii*, Uherské Hradiště, Slovácké muzeum, 2000.
- TOMAN, R. (red.): *Baroko. Architektura, sochařství, malířství*, Slovart 2007.
- TŘEŠTÍK, D.: *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2001.
- TŘEŠTÍK, D., ČECHURA, J., PECHAR V.: *Králové a knížata zemí Koruny české*, Praha 2001.
- VAŠICA, J.: *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Praha 1938.
- VAŠÍČEK, Z.: *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006.
- VLNAS, V.: *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993.
- WORTH, S., ADAIR J.: *Through Navajo eyes*, Indiana University Press, 1972.
- WITTLICH, P.: *Literatura k dějinám umění: vývojový přehled*, Praha 2008.
- ZVĚŘINA, J.: *Výtvarné dílo jako znak*, Praha 1971.

## Tisky:

KAŠPAR ARSENIUS Z RADBUZY: *Pobožná knížka o bl. Panně Marii a přečisté rodiče Syna Božího a o divích, kteříž se dějí před jejím obrazem v Staré Boleslavi: nábožným poutníkům i jiným křesťanům velmi užitečná*, Praha 1629.

Národní knihovna v Praze (sign. 54 E 125; 54 D 103)

TANNER, JAN: *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodiče Boží Panně Marii, čtyřicíti a čtyřmi krásnými stavuňky, podle počtu litanie lauretanské titulům jejími obrazy v Čechách slavnějšími ozdobená, ale předtím dávno svatého milého Václava, dědice českého na smrt odjezdem, a potom těla přenešením posvěcená, nyní také malováním životem a zázraků jeho okrášlená*, Praha 1692.

Knihovna Národního muzea v Praze (sign. 38 D 31)

## Sborníky a katalogy:

- ALTOVÁ, B.: *Kutná Hora a jezuité. Město jako obraz*, in: Kutná Hora v době baroka, Antiqua Cuthna I, Praha 2005.
- ČORNEJOVÁ, I.: *Úloha církevních řádů v pobělohorské rekatolizaci*, Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4.–5. 6. 2003, Praha 2003.
- DUCREUX, M.-E.: *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*; Český časopis historický 95, 3-4 /1997.  
*Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, in: Folia Historica Bohemica 22, Praha 2006.
- FAJT, J.(a kol.): *Karel IV. Císař z Boží milosti. Kultura a umění za vlády posledních Lucemburků 1347-1437*. Katalog výstavy, Správa Pražského hradu 2006.
- FEJTOVÁ, O.–LEDVINKA, V.–PEŠEK, J.–VLNAS, V.(ed.): *Barokní Praha - Barokní Čechie 1620-1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách*, Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24.-27.9. 2001, Praha 2004.
- HANZAL, J.: *Smrt v barokním myšlení a literární tvorbě*, in: *Barokní umění a jeho význam v české kultuře*; In: Sborník symposia, které pořádala NG v Praze k připomenutí osobnosti a díla Oldřicha Blažíčka ve dnech 11. a 12.12. 1986, Národní galerie v Praze 1991.
- HENDRYCH, J.: *Barokní zahrady a krajinné úpravy v Čechách*; In: Sborník „Krajina jako kulturní prostor“ – konference „Tvář naší země“, Praha 2000.
- HORYNA, M.: *Stavba a svět. Krajinně urbanistické principy architektury Jana Santiniho*, in: *Barokní umění a jeho význam v české kultuře*. Sborník symposia, které pořádala NG v Praze k připomenutí osobnosti a díla Oldřicha J. Blažíčka ve dnech 11. a 12. 12 1986, NG v Praze 1991.
- KYSELKA, I.: *Význam drobných krajinných prvků, zkušenosti s jejich obnovou u nás i v zahraničí*, In: Krajina jako kulturní prostor, Tvář naší země – krajina domova, Studio JB 2001.
- ROYT, J.: *Poutě do Staré Boleslavi*. Katalog výstavy, Brandýs nad Labem 1995.
- ROYT, J.: *České nebe: topografie poutních míst barokních Čech*, Uměleckoprůmyslové muzeum v Praze, Národní galerie v Praze 1993.
- ROYT, J.: *Křivoklátská kaple. Čeští zemští patroni a jejich reprezentativní úloha v umění*

*doby jagellonské*; In: *Regnum Bohemiae et Sacrum Romanum Imperium: sborník k poctě Jiřího Kuthana*. Uspoř. A. Mudra, M. Ottová, J. Royt. Ústav dějin křesťanského umění, Praha 2005, s. 355-361.

SEGEL, P.: *Schizma, krize, hereze a černá smrt*; In: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, in :Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26.9. 1993 v Bayreuthu, SRN, Praha 1995, s. 31.

STEHLÍKOVÁ, D.(ed.): *Svatý Václav – ochránce České země*, Praha 2008.

VOCELKA, K.: *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohvrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou*; In: *Folia Historica Bohemica* 18, Praha 1997.

VLNAS, V.(ed.): *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*, Průvodce výstavou, Praha 2001.

## Internet:

<http://oldmaps.geolab.cz>

<http://www.staraboleslav.com>

<http://www.brandysko.cz>

<http://www.brandysboleslav.cz>

<http://www.podolanka.cz/kaplicky.htm>

<http://vlastafiller.sweb.cz>

<http://www.praha-vinor.cz/kaplicky.htm>

<http://veritas.evangnet.cz/download/sloup.pdf>

<http://www.drevcice.cz>



## Obrazová příloha

### Seznam vyobrazení<sup>374</sup>

- 1/ Kaple sv. Václava**, půdorys, katedrála sv. Víta v Praze
- 2/ Rotunda sv. Víta**, půdorys, katedrála sv. Víta v Praze, kreslil P. Chotěbor
- 3/ Bazilika sv. Víta, Václava a Vojtěcha** se zakreslenou jižní apsidou rotundy sv. Víta, kreslil P. Chotěbor
- 4/ Schematická mapa**, český stát ze prvních Přemyslovců
- 5/ Schematická mapa**, země Koruny české za vlády Karla IV.
- 6/ Schematická mapa**, jagellonská personální unie do roku 1526
- 7/ Schematická mapa**, vznik habsburské monarchie
- 8/ Stará Boleslav**, rozložení staveb raně středověké sakrální architektury v areálu hradu:  
1. – bazilika sv. Václava; 2. – kostel sv. Klimenta; 3. – kostel neznámého zasvěcení; ? – poloha uvažovaného kostela P. Marie, Špaček 1999
- 9/ Bohemiae Rosa**, Mapa Čech ve tvaru růže, Kristián Vetter, (rytec W. Kilian), 1668
- 10/ Denár Boleslava II.** se symbolem Boží ruky, 10. století
- 11/ Denár knížete Oldřicha** s vyobrazením sv. Václava, 1. polovina 11. století
- 12/ Pečetidlo zemského soudu** s vyobrazením sv. Václava, poč. 12. století
- 13/ Zlatá bula Přemysla Otakara I.** s vyobrazením sv. Václava, 1. pol. 13. století
- 14/ Poslední soud**, střední díl mozaikového obrazu Zlaté brány katedrály sv. Víta, detail – čeští patroni sv. Václav, Ludmila a Vojtěch, benátská práce, 1370-71

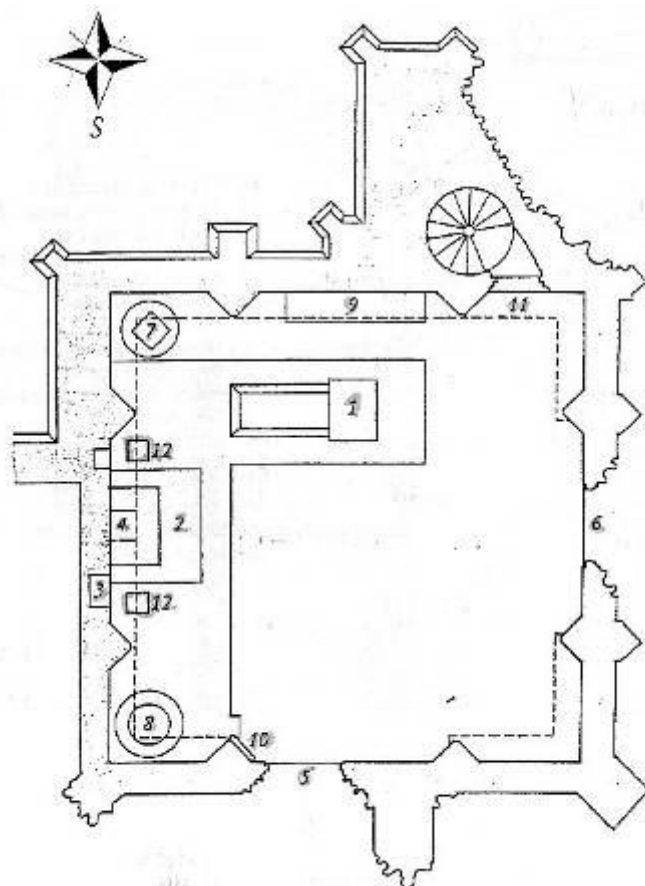
---

<sup>374</sup> Fotografie a obrázky byly převzaty z děl, která cituji v textu práce. Jedná se zejména o obrázky a snímky z děl: PODLAHA, A., HILBERT, K.: *Metropolitní chrám sv. Víta v Praze. Soupis památek historických a uměleckých v Království českém: Od pravěku do počátku XIX. století*; sv. 1. Královské hlavní město Praha: Hradčany, Praha 1906; HLOBIL, I.: *Katedrála sv. Víta v Praze*, Praha 2006; ROYT, J.: *Poutě do Staré Boleslavi*. Katalog výstavy, Brandýs nad Labem 1995; TŘEŠTÍK, D., ČECHURA, J., PECHAR V.: *Králové a knížata zemí Koruny české*, Praha 2001, ad.

- 15/ Kaple sv. Václava**, interiér, pohled z východu, vpravo náhrobek sv. Václava, vlevo nad oltářem sv. Jana Evangelisty nástěnná malba Ukřižování (po r. 1370, M. Osvald), nad ním socha sv. Václava, nejdříve portréty krále Vladislava Jagellonského a jeho manželky, mistr Litoměřického oltáře (1515–16), inkrustace stěn leštěnými drahokamy z let 1372–73
- 16/ Palladium země České**, chrám Nanebevzetí P. Marie, Stará Boleslav, kolem r. 1380
- 16/a, 16/b Detail tváře Madony** ze staroboleslavského reliéfu Palladia (profil, čelní pohled), kolem r. 1380, snímek J. Smit
- 17/ Votivní obraz rétorů pražské jezuitské akademie s vyobrazením staroboleslavského Palladia, zemských patronů, sv. Jana Křtitele, sv. Kateřiny a alegorie Čech**, Kolegiátní kapitula sv. Kosmy a Damiána, olej na plátně, Stará Boleslav, 1652
- 18/ Milostný kříž**, bazilika sv. Václava, Stará Boleslav, 16. století
- 19/ Královské mauzoleum**, mramor, zlacení, detail – socha Spasitele; A. Colin s dílnou, Innsbruck a Praha, 1566–89
- 20/ Detail reliéfu v jižní lodi chóru**, K. Bechteler, před r. 1630
- 21/ Vyřezávané dveře**, původně určené pro vchody do katedrály na západní straně, detail zemští patroni s legendou svého umučení, zleva sv. Vojtěch, sv. Ludmila, sv. Jan, Nepomucký, sv. Ivan; K. Bechteler, 1630
- 22/ Obraz nad vchodem do severní boční lodi**, v oblacích P. Marie s malým Kristem, pod ní model chrámu sv. Víta držený sv. Václavem a Ludmilou, po stranách ostatní svatí patronové, vespod adorují celý výjev členové habsburského rodu, M. Mayer, 1631
- 23/ Rytina 1.: Oslava Palladia sv. Václavem a Ludmilou, sv. Cyrilem a Metodějem**  
Svatá cesta, Praha 1679
- 24/ Rytina 2.: Sv. Ludmila přijímá Palladium z odlité modly Krosiny**, Svatá cesta, Praha 1679
- 25/ Rytina 40.: Sv. Václav nabádá moravského markraběte Jindřicha, aby putoval do Mariazell**, Svatá cesta, Praha 1679
- 26/ Rytina 43.: V kartuši uprostřed text Svatováclavské písně, po stranách zleva klečí pražský arcibiskup Arnošt z Pardubic, vpravo císař Ferdinand III.**, Svatá cesta, Praha 1679
- 27/ Rytina 44.: Rodokmen sv. Bořivoje a Ludmily, rodina sv. Václava**, uprostřed sv. Václav adoruje Palladium a svátost oltářní, Svatá cesta, Praha 1679

- 28/ Schematická mapa Svaté cesty z Prahy do Staré Boleslavi** se zakreslenými dochovanými kapličkami, podle J. Dvořáka, 1973
- 29/ Novodobá kaple s vyobrazením sv. Václava** na korouhvi s Palladiem (není součástí Svaté cesty)
- Vlastní snímky jednotlivých kapliček Svaté cesty**, 70. léta 17. století
- 30/ Chrám Nanebevzetí P. Marie**, Stará Boleslav, 1617-23
- 31/ Detail, Palladium** na severním průčelí chrámu Nanebevzetí Panny Marie, stará Boleslav
- 32/ Kostel sv. Klimenta**, S. Boleslav, 11. století
- 33/ Kostel sv. Klimenta s bazilikou sv. Václava**, S. Boleslav, 11. století
- 34/ + 35/ + 36/ Chrám Nanebevzetí P. Marie**, S. Boleslav
- 37/ Kaple bl. Podivena**, K. I. Dienzehofer, 1738
- 38/ Detail, raně barokní dveře**, chrám Nanebevzetí P. Marie, S. Boleslav
- 39/ Ambity**, závěr mariánského kostela (1728–1731), malby s výjevy ze života P. Marie z r. 1775 od V. Kramolína, přemalovány r. 1882 malířem Andělem z Prahy
- 40/ - 45/ kapličky Svaté cesty**, 70. léta 17. století
- 46/ Nesení makety Palladia** v průvodu, Svatojánské Navalis 2009
- 47/ Detail, sádrová socha Panny Marie** v nice poslední kapličky, Brandýs
- 48/ Detail novodobé kaple** (obr. 29), s vyobrazením sv. Václava a korouhvi s Palladiem
- 49/ + 50/ Svatováclavská pouť** (pěší pouť z Vinoře do Staré Boleslavi), 2008

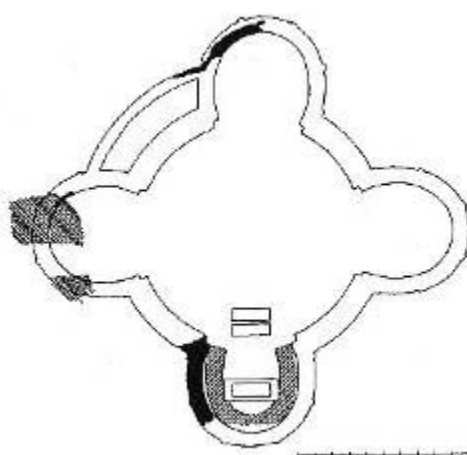
1/



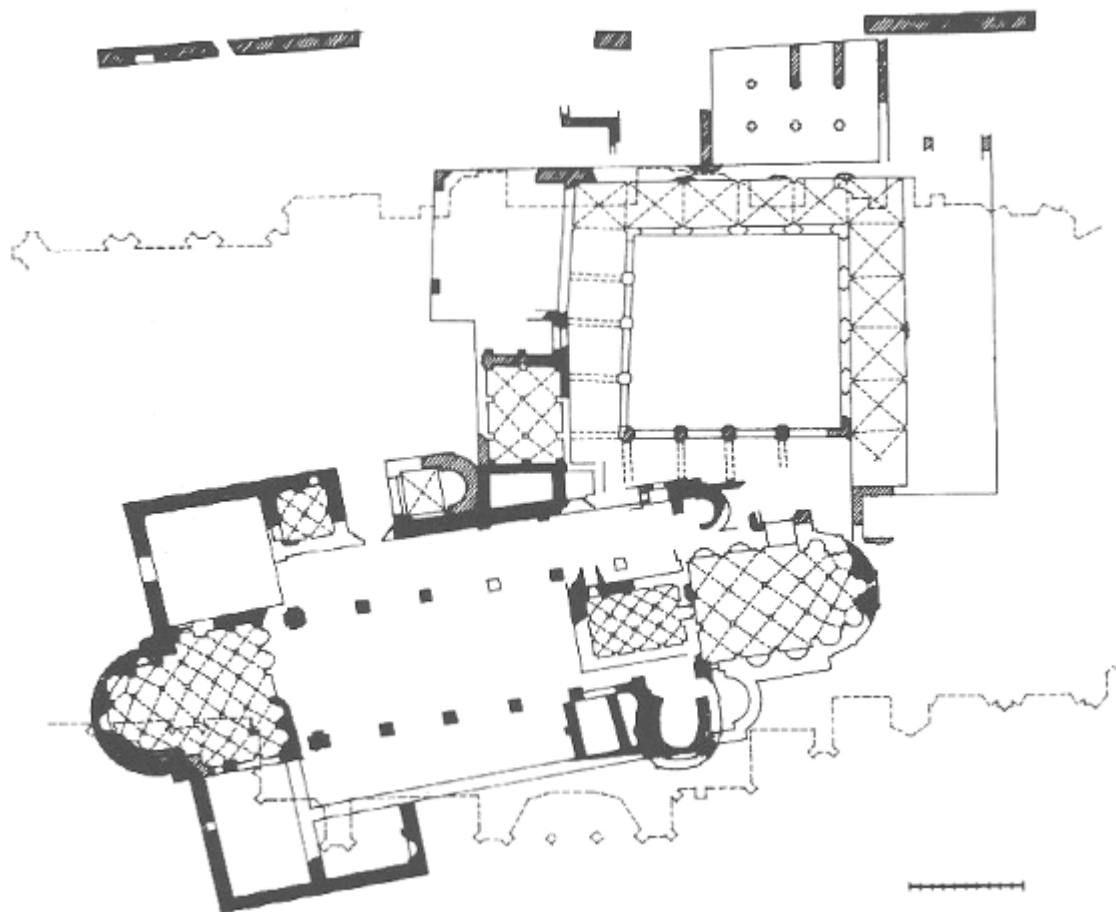
*Půdorys kaple sv. Václava*

1. Hrob
2. Oltář sv. Jana
3. Svatostánek s mřížkou
4. Socha sv. Václava
5. Severní portál
6. Západní portál
7. Pastoforium
8. Svícen
9. Truhla
10. Deskový obraz
11. Dveře do Korunní komory
12. Svícny v podobě lvů

2/



**Půdorys rotundy sv. Víta (kreslil P. Chotěbor)**



**Bazilika sv. Víta, Václava a Vojtěcha se zakreslenou jižní apsidou rotundy sv. Víta  
(kreslil P. Chotěbor)**

4/



Přibližné prostorové vymezení českého státu ze prvních Přemyslovců

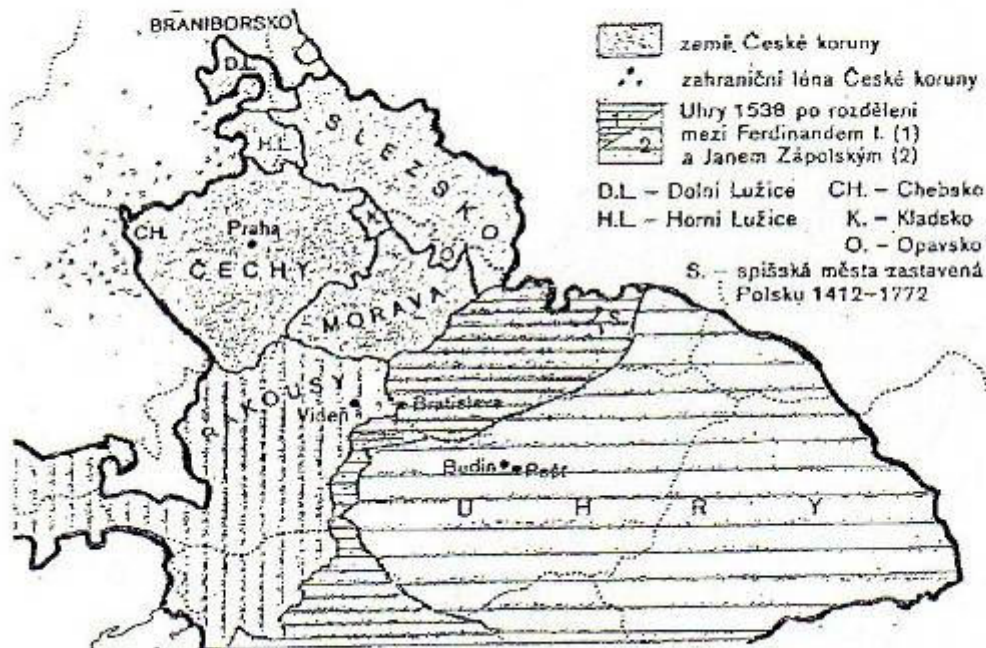
5/

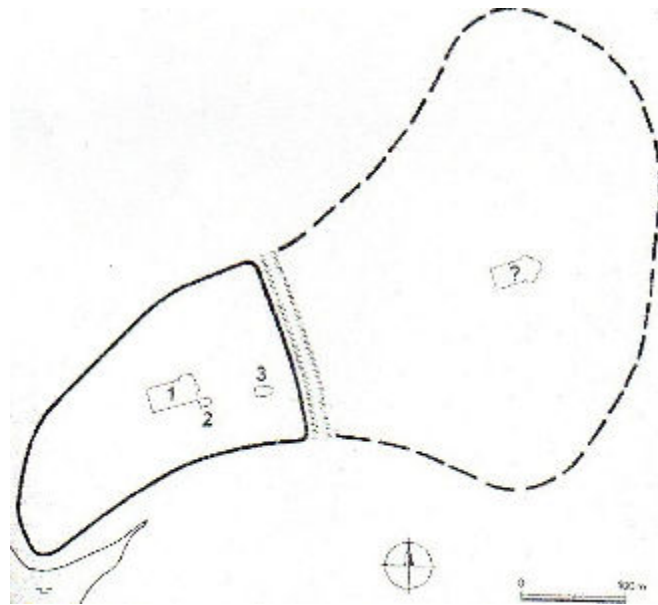


## Jagellonská personální unie do roku 1526

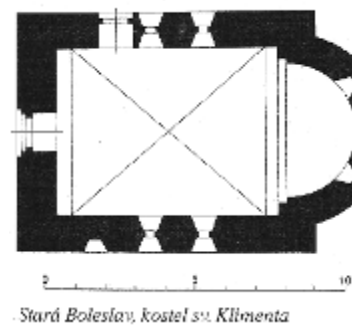
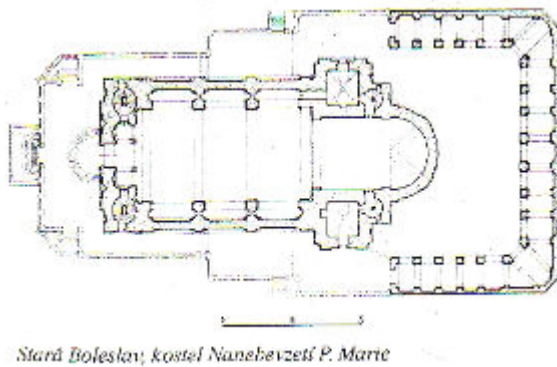
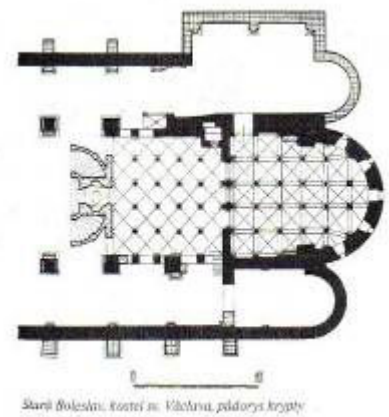
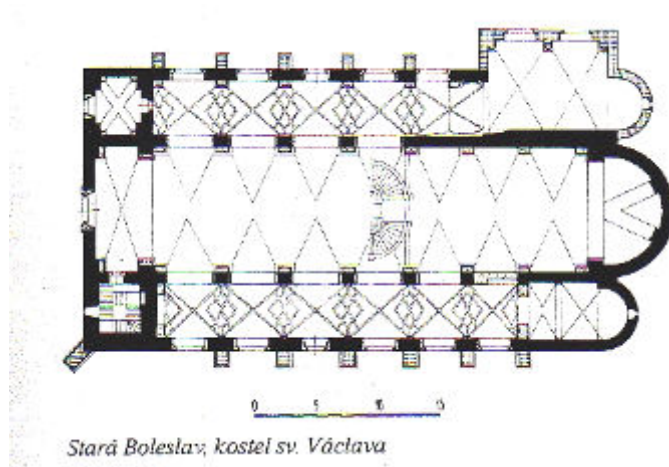


## Vznik habsburské monarchie

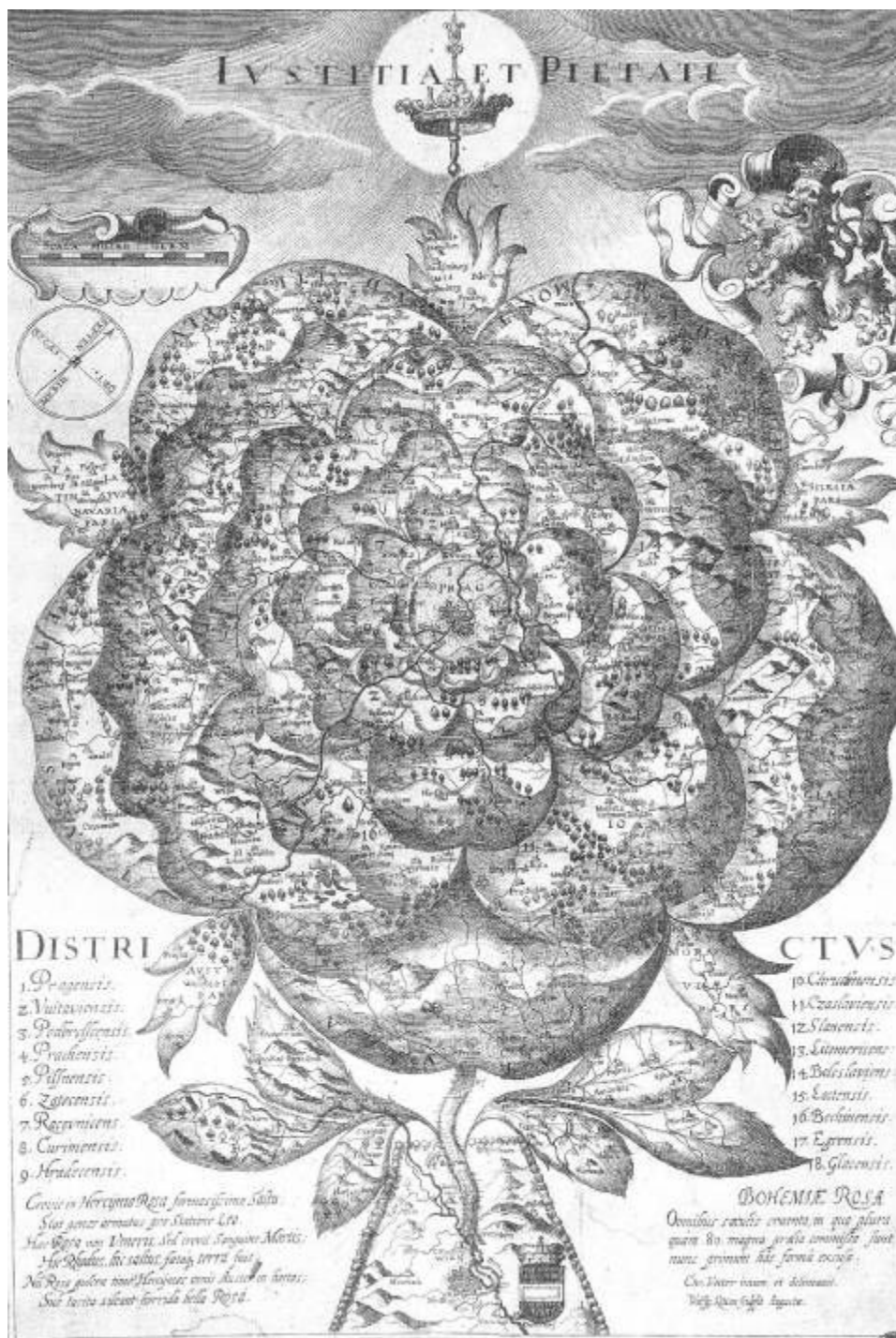




**Stará Boleslav**, rozložení staveb raně středověké sakrální architektury v areálu hradu. 1. – bazilika sv. Václava; 2. – kostel sv. Klimenta; 3. – kostel neznámého zasvěcení; ? – poloha uvažovaného kostela P. Marie (Špaček 1999)







### Bohemiae Rosa,

Mapa Čech ve tvaru růže, autor Kristián Vetter, rytec Wolfgang Kilian, 1668

10/



**Denár Boleslava II.**  
se symbolem Boží ruky, 10. století

11/



**Denár knížete Oldřicha**  
s vyobrazením sv. Václava, rub,  
1. pol. 11. století

12/



**Pečetidlo zemského soudu,**  
sv. Václav jako patron zemské obce,  
počátek 12. století

13/



**Zlatá bula Přemysla Otakara I.,**  
sv. Václav, rub,  
1. pol. 13. století



**Poslední soud**, detail středního dílu mozaikového obrazu na Zlaté bráně katedrály sv. Víta v Praze, zleva sv. Václav, Ludmila a sv. Vojtěch, benátská práce, 1370-71



15/



**Svatováclavská kaple, interiér,**  
pohled k východu

16/



**Palladium země České,**  
Stará Boleslav, kolem r.1380

17/



**Votivní obraz rétorů pražské  
jezuitské akademie.,** Stará Boleslav, 1652

18/



**Milostný kříž, bazilika sv. Václava,**  
Stará Boleslav, 16. století

16/a

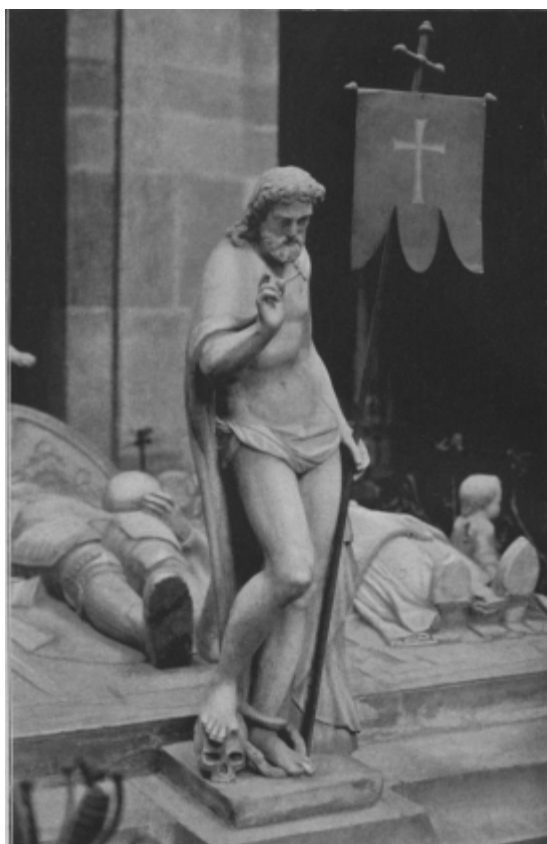


16/b



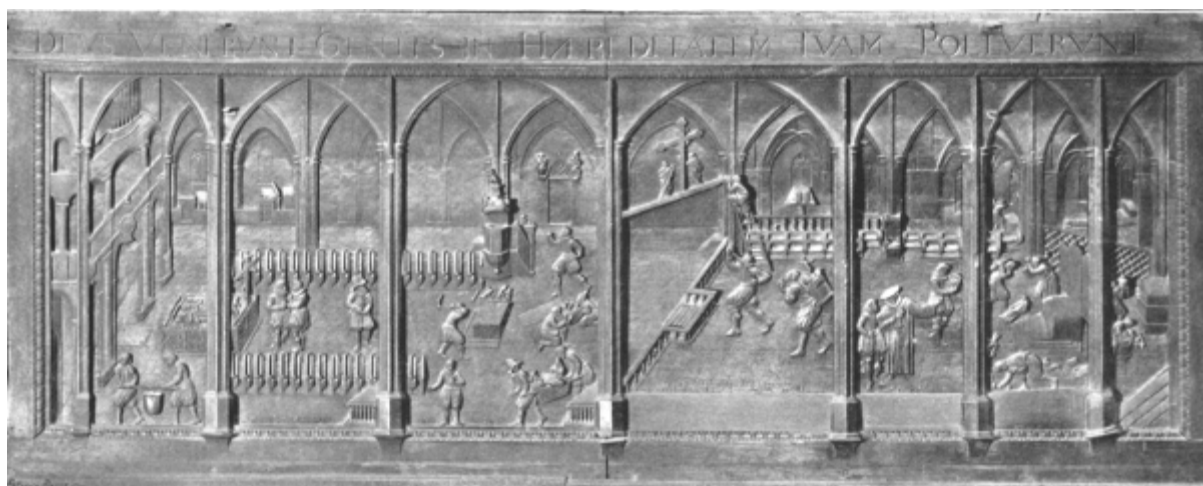
**Detail tváře Madony ze staroboleslavského reliéfu Palladia,**  
kolem r. 1380, snímek J. Smit

19/



**Královské mauzoleum, mramor, zlacení, detail – socha Spasitele,**  
A. Colin s dílnou, Innsbruck a Praha, 1566–89

20/



**Pustošení výzdoby katedrály sv. Víta kalvinisty v roce 1619, detail reliéfu v jižní lodi chóru, mořený dub, K. Bechteler, před r. 1630**

21/



**Vyřezávané dveře, původně určené pro vchody do katedrály sv. Víta na západní straně, detail zemští patroni s legendou svého umučení, zleva sv. Vojtěch, sv. Ludmila, sv. Jan Nepomucký, sv. Ivan; K. Bechteler, 1630**



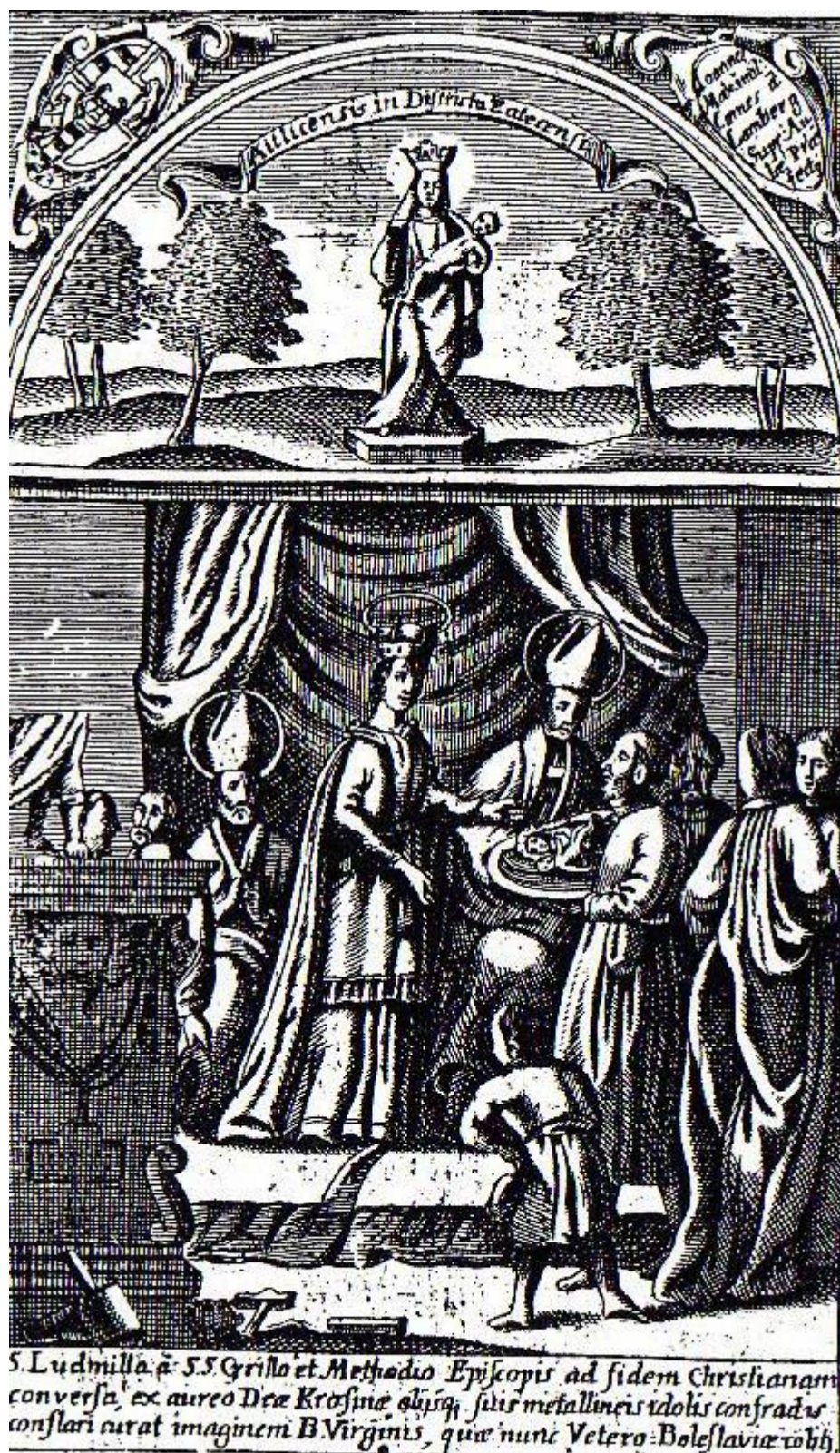


**Obraze nad vchodem do severní boční lodi chrámu sv. Víta, Ferdinand II. (iniciátor obnovy chrámu) zde klečí se členy své rodiny před ukřižovaným Kristem a odevzdává znovuzkříšenou katedrálu do ochrany Panny Marie a českých světců, M. Mayer, 1631**



Rytina 1.: Oslava Palladia sv. Václavem a Ludmilou, sv. Cyrilem a Metodějem  
Svatá cesta, Praha 1679





Rytina 2.: Sv. Ludmila přijímá Palladium z odlité modly Krosiny, v pozadí přihlížejí sv. Cyril a Metoděj, Svatá cesta, Praha 1679





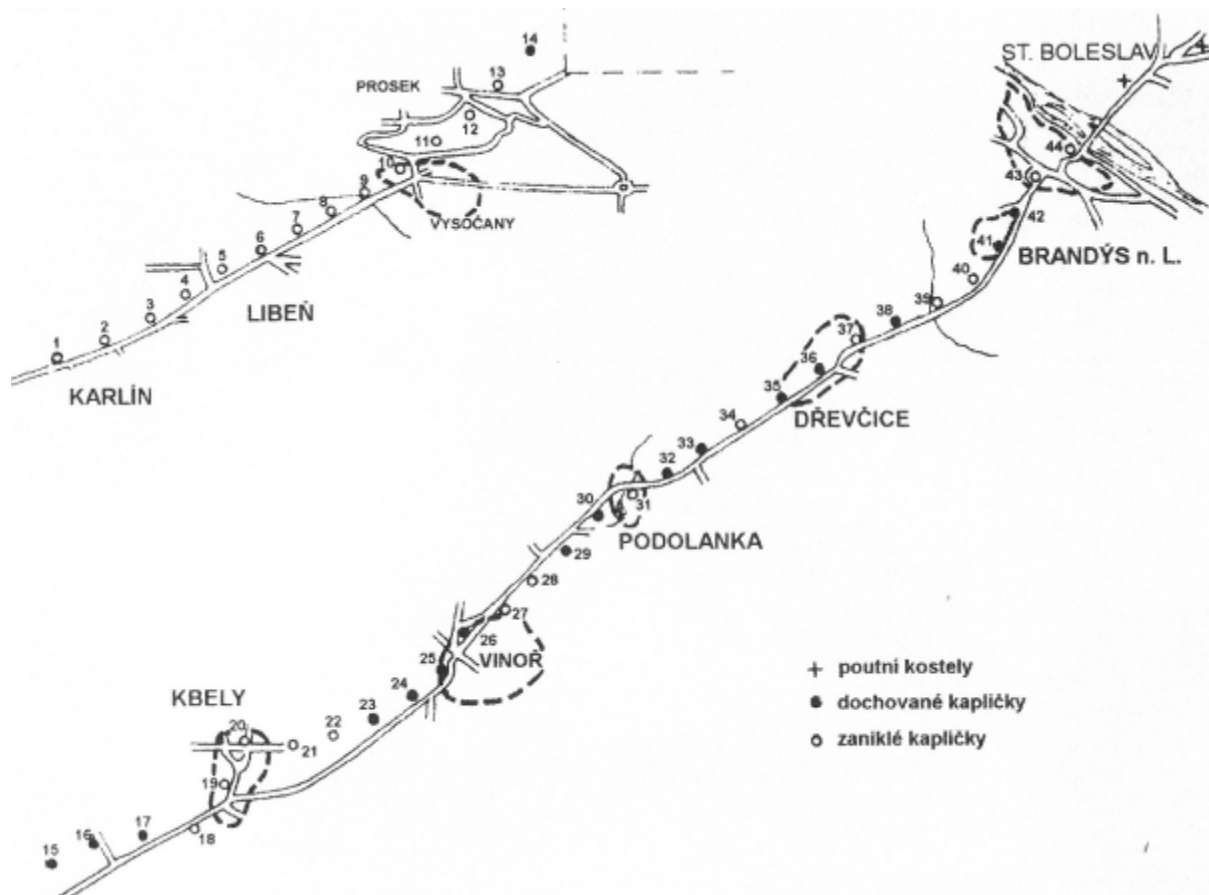


Rytina 43.: V kartuši uprostřed text Svatováclavské písně, po stranách zleva klečící pražský arcibiskup Arnošt z Pardubic, vpravo císař Ferdinand III., Svatá cesta, Praha 1679





Rytina 44.: Rodokmen sv. Bořivoje a Ludmily, rodina sv. Václava, uprostřed sv. Václav adoruje Palladium a svátost oltářní, Svatá cesta, Praha 1679



Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavi se zakreslenými dochovanými kapličkami,  
podle J. Dvořáka, 1973

## Dochované kapličky Svaté cesty (2008-2009)

(mimo obr. 15, všechny následující snímky z archivu autorky; čísla kapliček odpovídají pořadí zastavení Svaté cesty)

Obr. 15



Obr. 29



14.



15.



17.



23.



24.



25.



26.



29.



30.



32.



33.



35.



36.



38.



41.



42.



Obr. 30



Obr. 31





32/



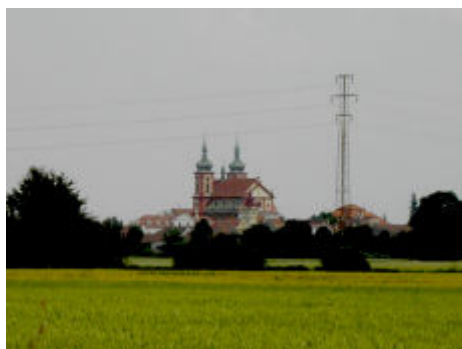
**Kostel sv. Klimenta,  
S. Boleslav**

33/



**Bazilika sv. Václava, kostel sv. Klimenta, S. Boleslav**

34/

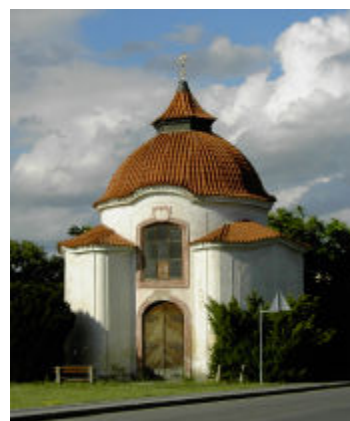


**Chrám Nanebevzetí P. Marie, S. Boleslav**

35/



36/



**Kaple bl. Podivena,  
S. Boleslav, 1738**

37/



**Chrám Nanebevzetí P. Marie**

38/



**Detail, barokní dveře,  
chrám Nanebevzetí P. Marie**

39/



**Ambity, 1728–1731,  
chrám Nanebevzetí P. Marie**

Současnost: neznámými umělci ozdobené kapličky Svaté cesty; Svatojánské navalis (2009); Svatováclavská pout' (2008)

40/



41/



42/



43/



44/



45/



46/



47/



**Nesení Palladia, Svatojánské Navalis (42. zastavení) 2009**

**Detail kaple (42. zastavení)**

48/



49/



50/



**Detail kaple (obr. 29)**

**Svatováclavská pout' 2008**