

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Pracoviště historické sociologie

**Bc Anežka Valentová**

**Diplomová práce**

VÝZNAM VELEHRADSKÝCH POUTÍ V RÁMCI  
ČESKÝCH MODERNÍCH DĚJIN

Vedoucí bakalářské práce: D.E.A. Nicolas Maslowski, Ph.D.

Praha, 2018

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem závěrečnou práci zpracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité informační zdroje a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze, 5.1. 2018

**Poděkování:**

Chtěla bych poděkovat svému vedoucímu diplomové práce D.E.A. Nicolasi Maslowskému Ph.D. za odborné vedení, za pomoc a rady při zpracování této práce

## ABSTRAKT

Ve své práci popisuji, jakým způsobem pouti vystupují jako prostor pro setkávání různých diskursů, nabízejí rámec a zdroj kolektivních identit a prostor pro manifestaci zájmových skupin na pozadí různých proměňujících se historických kontextů. Tuto náboženskou tradici pojmám jako tzv. sociální drama. Poutnictví má v tomto pojetí kohezní funkci a zároveň může vystupovat jako platforma pro vyjádření společenských a politických zájmů. Zaměřuji se na příklad velehradských poutí v období od poloviny 19. století do konce 80. let 20. století, který sleduji na podkladě archivních pramenů. V období Habsburské monarchie se zde realizuje zejména oficiální diskurs státní a církevní v konkurenci s manifestačními snahami národně orientovaných skupin. V období První republiky se na velehradských poutích prezentuje stát a církev k vyjádření nově katolicky pojaté národní identity, zatímco v období komunismu zde na prvním místě vystupuje protistátní diskurs na pozadí snah o manifestaci režimní ideologie.

## ABSTRACT

### *The Pilgrimage to Velehrad and its significance during the Modern Era of Czech History*

The purpose of my thesis is to introduce pilgrimage as a phenomenon that can expose various discourses; strengthening and framing collective identity and manifesting various interest groups in the foreground of changeable historical contexts. To explain this religious tradition, I am using a concept of so called, 'social drama': Pilgrimage has a cohesive function as well as being a platform for social and political expression. With the help of archival sources, I focus on the pilgrimage to Velehrad in the period between the second half of the 19th Century and the latter period of the 20<sup>th</sup>. In the era of the Habsburg monarchy, we can see in Velehrad especially, a realization of the official state and church discourse in competition with nationally motivated tendencies for manifestation. During the First Czechoslovak Republic these events are used to present a newly Catholicly based national identity under the influence of state and church. In the Communist era interest groups expressed their orientation against the state, but tendencies to manifest the ideology of the regime persisted unerringly in the background.

## OBSAH

Úvod .....	1
Metodologie .....	4
1, Charakteristika poutnictví .....	6
1, 1, Závěr .....	20
2, Cyrilometodějský kult a jeho odkaz .....	23
2, 1, Závěr .....	31
3, Velehradské pouti v kontextu formování národní identity ...	33
3, 1, Náboženství a nacionalismus .....	33
3, 2, Náboženství a nacionalismus v českých zemích .....	40
3, 3, Poutní tradice v kontextu formování národní identity .....	52
3, 4, Velehradské pouti v kontextu formování národní identity ..	57
3, 5, Závěr .....	78
4, Velehradské pouti v období komunistické totality .....	84
4, 1, Totalitní režimy a náboženství .....	84
4, 2, Církev a náboženství v Československu v období komunistické totality .....	87
4, 3, Poutní tradice v období komunistické totality .....	95
4, 4, Velehradské pouti v období komunistické totality .....	108
4, 5, Závěr .....	118
Závěr .....	122
Seznam pramenů .....	129
Seznam literatury .....	131

## ÚVOD

V této práci se budu zabývat velehradskými poutěmi jako institucí, která má nejen náboženský, ale i sociální, kulturní a politický rozměr. Náboženská rovina této tradice je pro mě zajímavá právě díky proměňující se roli náboženství v moderních společnostech. O přesahu dalších domén společnosti do religiózních forem a institucí je možné mluvit v každé době. Tato otázka je ale zejména aktuální právě v kontextu modernizace na pozadí sekularizačních vlivů, proměn sociální struktury a organizace společnosti, kdy se vynořují nové proudy, které mohou proti původnímu řádu a náboženství zaujímat konkurenční postoj. Kladu si tedy otázku, jaké zájmové skupiny, s jakými obsahy a významy a na pozadí jakých diskursů, se zde střetávaly, popřípadě mísily, s náboženskými obsahy, potažmo s věroukou katolické církve. Na příkladu velehradských poutí bych chtěla ukázat, jak se na této tradici v daném období odrážely dobové kontexty, politické vlivy a sociální proměny.

Poutní místo Velehrad jsem si vybrala z důvodu jeho celonárodnímu významu. V asociaci s cyrilometodějským kultem významně vystupuje jako symbolické centrum historického vědomí. Bude mě tedy také zajímat, jak byl tento kult na pozadí různých dobových kontextů interpretován. V rámci toho bych chtěla poukázat na to, jaké místo zaujímal v kolektivní paměti a jak se podílel na formování kolektivních identit. Podobný rozměr mají i jiná poutní místa v Čechách, Velehrad jsem si ale vybrala kvůli tomu, že byl během 19. a 20. století svědkem několika signifikantních událostí, které zůstaly zakotveny v historickém vědomí české společnosti. V první kapitole představím základní charakteristiky poutního fenoménu, v druhé kapitole se budu věnovat proměnám významu Velehradu, potažmo proměnám interpretace cyrilometodějského kultu, který má pro symboliku Velehradu určující význam.

Třetí kapitola je věnována velehradským poutím v období Habsburské monarchie a První republiky. Svou studii začínám v 2. polovině 19. století, konkrétně k roku 1863. Do té doby má velehradská svatyně jako symbolické centrum pouze lokální rozměr, nepředpokládám tedy, že by mohla vystupovat jako prostor pro reprezentaci zájmových skupin širšího rozsahu. V této části se věnuji období, pro které je v českém prostředí nejvýraznějším sociálním proudem nacionalismus. Národní hnutí v této době již postoupilo do své poslední fáze, v české společnosti je rozšířené národní vědomí a na tomto podkladě se vynořují politické a kulturní požadavky. V první části této kapitoly představím teorie zabývající se vztahem nacionalismu a náboženstvím. Ve druhé části se podívám na to, jak se tento vztah realizoval v daném období v prostředí českých zemí. Pro církev je v této době

charakteristická jednak ztráta jejího vlivu ve společnosti, proměna její pozice ve státě a nutnost konfrontace s antiklerikálními pozicemi, kterou formulují národní liberálové. Podle podobného principu pak panovalo napětí ve vztahu církve, státu, katolické společnosti a antiklerikálních proudů i v období První republiky. Třetí část je věnována proměnám poutní tradice v českém prostředí. V poslední části se zaměřím na to, jakým způsobem na uvedeném dobovém kontextu a na podkladě zmíněných teorií vystupují velehradské pouti. V této souvislosti mě zajímá, zda a do jaké míry se zde realizovaly národní zájmy. Dále se budu ptát, jak v prostoru Velehradu na svou novou situaci reagovala církev, jaký postoj k těmto poutím zaujal stát a jakým způsobem k nim přistupují stoupenci národního diskursu. Na pozadí toho stojí otázka, do jaké míry se velehradské pouti reprezentovaly jako tradiční náboženská tradice, tedy součást starého řádu, a do jaké míry tyto pouti mohly absorbovat významy pro zastřešení idejí a hodnot nových proudů a hnutí, které se proti tomuto řádu vymezovaly.

Cílem poslední kapitoly bude představit velehradské pouti na pozadí komunistického režimu. Náboženství a církev se v tomto období ocitají ve střetu s materialistickou ateistickou ideologií. Otázkou, jak se projevují rysy totalitního státu a sovětské ideologie ve vztahu k náboženství a církvi, se budu zabývat v první části. V další se budu věnovat otázce, jak se tento střet promítl v českých zemích v letech 1948-1989. Ve třetí části shrnu, jak se církevní politika státu realizovala na poutní tradici. V poslední části pak opět budu uvedený kontext dále konkretizovat na příkladu velehradských poutí. V porovnání s minulým obdobím se zde zcela proměnily strany názorového střetu, kdy se církev a stát ocitly v opozici. Vedle těchto dvou stran zde vystupují také další ke státu opoziční skupiny. Mou otázkou tedy bude, do jaké míry byly na velehradských poutích zastoupeny které strany, tedy jestli zde prezentoval a artikuloval své zájmy oficiální diskurs anebo jeho opozice. Na pozadí toho se podobně jako u předešlé kapitoly nabízí otázka, zda a jakým způsobem pouti představovat prostor pro manifestaci zájmových skupin.

Vlastní výzkumnou část, podloženou archivními prameny, a jí předcházející teorii, jsem rozdělila na dvě části z důvodu zásadně odlišného uspořádání pozic státu a církve, neboť tento prvek zásadně ovlivňuje těžiště střetu, který se na velehradských poutích odehrává. Toto rozdělení není motivováno snahou o komparaci velehradských poutí během těchto dvou období. K tématu chci použít naopak syntetizující přístup, tedy najít u velehradských poutí v různých obdobích společné prvky a charakteristiky a představit vývoj této instituce v její kontinuitě. Oproti tomuto původnímu záměru se nevěnuji období nacistické okupace, které jsem zcela vynechala z důvodu nedostatku pramenů. Absence jakýchkoliv zmínek o velehradských poutích v tomto období ale poukazuje k tomu, že jejich význam v této době

pod nacistickou organizací velehradského kláštera značně upadl a nelze zde tedy očekávat akumulaci významově důležitého jednání. Svou práci končím k roku 1989 (potažmo k události poslední významné pouti roku 1985), který představuje přerod do opět nového státního uspořádání. Toto období jsem se rozhodla do své práce nezařadit z důvodů limitů jejího rozsahu. Ten přesto překračuji, což bych ráda vysvětlila a omluvila na základě velkého časového rozpětí, kterému se věnuji, a tedy velkému množství kontextů, které se na pozadí mého výzkumu vynořují. K syntéze událostí v rámci takto dlouhého časového rozpětí jsem se rozhodla právě z již zmíněného zájmu o kontinuální představení této instituce od jejích počátků přes proměny státního uspořádání a mocenských a opozičních diskursů. Zaměřuji se pouze na nejvýznamnější pouti, které mi pomáhají definovat jubilea z života Cyrila a Metoděje, k nimž se upírá hlavní pozornost. Vedle toho se věnuji také několika poutím, která mají signifikantní dobové pozadí.



## METODOLOGIE

V praktické části své práce čerpám z archivních pramenů, neboť od těchto dokumentů očekávám větší objektivitu než např. z periodického tisku. Za účelem explorace těchto pramenů používám metodu kvalitativní obsahové analýzy. Tato metoda je pro mě pomůckou, jak v textu selektovat témata a redukovat podstatné významy a jak uchopit dokument v kontextu jeho vzniku. Na prvním místě se zaměřuji na instituce, které pouti realizovaly, tedy na správu Velehradu, příslušné církevní orgány a cyrilometodějské spolky. V období komunismu byla činnost těchto složek potlačena a převedena pod agendu státních orgánů, pro toto období se tedy zaměřuji na archivní prameny státní správy. Výběr archivních materiálů provádím na základě věcné a lokální příslušnosti státních orgánů. V posledním kroku čerpám z místních kronik (Pamětní kniha farnosti velehradské a Kronika Velehrad).

Pro období 19. století bylo mé bádání v archivech velmi neúspěšné. Zároveň jsem ale našla velmi bohaté sekulární zdroje. Z těch bych chtěla vyzdvihnout zejména práce Bohumila Zlámala<sup>1</sup>. Ten ve svých publikacích prezentuje korespondenci státních orgánů, které zajišťují nad poutními slavnostmi kontrolu (tedy zejména okresního hejtmána a zemského místodržitele). Tyto práce, které jsou především syntézou dokumentů státní správy, jsou podle mého názoru adekvátním náhradou archivních zdrojů k jubilejním rokům 1869 a 1885. K roku 1883 a 1885 vydal vlastní publikace velehradský kaplan Jan Vychodil<sup>2</sup>. Zejména jeho příspěvek k první pouti je obsáhlý natolik, že je pro mě dostačujícím zdrojem informací. Podobně bohatý zdroj informací nabízí také dílo Františka Cinka<sup>3</sup>, které se obsáhle věnuje Velehradu až do roku 1936. Tito autoři ve velké míře používají a citují církevní listy a dobová periodika, čerpám zejména z této části jejich práce. Oba se prakticky realizovali v rozvoji velehradských poutí a propagaci cyrilometodějského kultu, do určité míry jsou i účastníky a spoluorganizátory poutí. K jejich publikacím jako přesto přistupuji s určitým odstupem, neboť pro mě nejsou zcela objektivním zdrojem. Zaměřují se zejména na katolický tisk a ve vlastních popisech událostí anebo v interpretacích vyznění poutí poměrně silně vystupuje

---

<sup>1</sup> - Zlámal Bohumil, Jubilejní rok 1885 ve světle rakouského zpravodajství, zvláštní otisk z Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje 35-36, Olomouc, 1936

- Zlámal Bohumil, K velehradské vlastizradě, úřední zprávy o jubilejních slavnostech na Velehradě roku 1869, Práce z historického semináře Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Olomouci, č. 13, Olomouc, 1937

<sup>2</sup> - Vychodil Jan, Vzpomínky na cyrilometodějský rok 1863, Obraz života náboženského a národního k 1050letému jubileu příchodu sv. Cyrilla a Metoděje na Moravu, II. vydání, Velehrad, 1913

- Vychodil Jan, Jubilejní rok sv. Cyrilla, Slovanův apoštola, vlastním nákladem, 1909

<sup>3</sup> Cinek František, Velehrad víry, Lidové nakladatelství v Olomouci, 1936

katolické a vlastenecké pozadí. Tyto zdroje tedy používám zejména k doplnění informací u poutí, pro které mi chybí archivní prameny, popřípadě za jejich pomoci své prameny doplňuji.

Od konce 19. století byl velehradský klášter obsazen řádem jezuitů. Dokumenty této správy jsou shrnuty ve fondu uloženém v moravském zemském archivu. Zde jsem našla několik pramenů, které se věnují organizačnímu zajištění poutí do roku 1950, kdy řád musel klášter opět opustit. Ve stejném období byla sepisována Pamětní kniha farnosti velehradské, která je uložená na Farnosti Velehrad. Ta je poměrně bohatým zdrojem informací o průběhu jednotlivých poutí, ačkoliv záruka objektivnosti tohoto pramene je spekulativní již z jeho povahy. Další prameny jsem hledala v SOA Uherské Hradiště. Zde se nachází fondy Farnost římskokatolická Velehrad a Archiv obce Velehrad. Zatímco v prvním jsem našla další informace o průběhu některých poutí, druhý, od kterého jsem očekávala i informace o přípravách a zajištění poutí ze strany státní správy, mi nenabídl žádné zajímavé dokumenty. Vedle toho je zde i Kronika obce Velehrad od 50. do 90. let. Ta ale poutní události na Velehradě až na výjimku roku 1969 zcela ignoruje. V kontextu pozornosti, kterou tato kronika věnuje popisu všech kulturních událostí v obci, a kdy opakovaně shrnuje zájem o Velehrad a okolní místa ze strany turistů, je absence zmínek o poutích signifikantní a podává zajímavou informaci o přístupu lokální správy k těmto událostem.

Pro období od roku 1848 jsem se obrátila na dokumenty státní správy na centrální úrovni. Jako rozsáhlá pramenná základna se mi nabízely fondy Národního archivu. Církevní doména spadala od roku 1949 pod agendu Státního úřadu pro věci církevní, po jeho zrušení byla přesunuta pod Sekretariát pro věci církevní při Ministerstvu kultury, později Ministerstvu školství a kultury. Ke každému z těchto úřadů byl vytvořen vlastní fond, ve kterých jsem objevila dokumenty o přípravách a zajištění poutních sezón, jejich evidenci a hodnocení ze strany zaměstnanců úřadu a od církevních tajemníků Krajských a Okresních Národních výborů. Ačkoliv mám dojem, že se v těchto dokumentech někdy objevují zkreslené hodnocení, u kterých je zřejmá jejich tendence zlehčovat a bagatelizovat význam a nebezpečí poutních shromáždění, hodnotím tyto dokumenty jako poměrně objektivní zdroj informací o státním přístupu k velehradským poutím. Zároveň se zde objevuje také korespondence s dalšími institucemi anebo jednotlivci, popřípadě popis jejich činnosti, nabízí se mi zde tedy obraz i o jejich zájmech a postojích k velehradským poutím.

## 1, CHARAKTERISTIKA POUTNICTVÍ

Na začátek této práce bych ráda představila základní charakteristiky poutnictví. Tento fenomén se objevuje ve všech kulturách, v rámci předmětu své práce se budu zabývat jen jednou z jeho podob, tedy křesťanským potažmo katolickým poutnictvím v moderní době. Pro pochopení podstaty tohoto fenoménu ho nejdříve představím v jeho univerzální podobě, zároveň se budu zabývat i transformacemi tohoto fenoménu v rámci historie západního křesťanství. Za tímto účelem jsem vycházela především z práce Victora Turnera. Tento britský antropolog rozvinul teorii přechodových rituálů od Van Gennepa. (1997(1909)) a tuto koncepci aplikoval v knize *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978) na poutnictví. Na tuto knihu se odkazuje naprostá většina prací věnovaných poutnictví, proto budu čerpat především z ní. Zaměřím se především na dva motivy Turnerova pojetí poutnictví, které jsou naopak v těchto pracích upozadována. Prvním je jeho antistrukturní a na druhé straně ideologický motiv, druhým jsou pak sociální aspekty poutí. Oba tyto motivy předurčují manifestační funkci poutnictví. V souvislosti s tím bych chtěla předtím, než se bude věnovat studiím přímo věnovaným poutnictví, představit autory, kteří si všímají těchto motivů v rámci tradic v obecnější rovině (Zubrzycki, 2014, Holý, 2010) anebo v rámci asociace náboženství a sociálních hnutí (Smith Ch., 1996)

Zubrzycki se odkazuje na Turnera, když popisuje náboženské rituály jako sociální dramata. Rituály v jejich pojetí periodicky vyjadřují konflikt veřejně soupeřících diskursů. Kvůli konfliktnímu zázemí je tak rituál disharmonizujícím procesem, zároveň je ale ve své kohesivní funkci harmonizujícím prvkem. Konflikt a koheze zde tedy vystupují jako dvě strany téže mince. V konfliktní linii vystupují na povrch témata stěžejní pro orientaci společnosti a rozkoly mezi různými skupinami, kdy se lidé identifikují s jedním z pevně zakotvených narativů a kulturních scénářů. Na základě toho Zubrzycki příkládá událostem, které pracují s religiózními symboly, politický význam, kdy chápe příležitosti ke sdílení symbolů v rituálních aktech jako průniky střetávajících se diskursů reprezentující politické zájmy. Podobně k tématu přistupuje Holý. Symbolické systémy umožňují podpořit novou politiku a potvrdit legitimitu mocenských vztahů, vyjadřují identifikaci s politickou linií a jsou hlavními prostředky, jimiž lidé dávají politickým procesům smysl. (Zubrzycki, 2014: 4; Turnera, 1975: 23-60; Holý, 2010:10-13, 38-39, 124)

Oba autoři vyházejí z Foucaultova pojetí diskursů a jejich politického pozadí. Svou pozornost pak zaměřují na to, jak se veřejné události stávají polem pro realizaci politických

zájmů prostřednictvím prosazování konkrétních historických narativů a jak se výsledek těchto střetů odráží v konstrukci kolektivní identity. Symbolický rozměr politického jednání přemísťuje politické demonstrace k symbolickým centrům, tedy zejména k místům historických narativů, která jsou společně sdílená v kolektivním vědomí společnosti. V rámci tradic dáváme smysl přítomnosti a budoucnosti v kategoriích minulosti, zároveň se zde formuluje způsob, jak dáváme minulosti význam podle současných anebo budoucích cílů, všechny tyto časové roviny zde tedy vzájemně legitimizují sami sebe v rámci představy kontinuity směřování kolektivní entity. V tradici se buď prezentují historicky podmíněné diskursy a takto vytvářejí dojem neměnné kulturní tradice, anebo se stává prostorem opozice proti stávajícímu diskursu, kdy mobilizuje kulturní změnu. Poutní místa můžeme chápat jako jedno ze symbolických center, která zastřešují určitý historický narativ. V obou obdobích, kterými se zabývám, hrají tato místa důležitou roli jako jeden z prvků utváření národní identity. Tento význam vystupoval do popředí zejména v období národního obrození, čemuž se budu dále věnovat v druhé kapitole, Holý si ale všímá, že národní rozměr byl důležitý i pro formulaci ideálů a argumentů proti komunistickému režimu, který byl interpretován podobně jako Habsburská monarchie jako cizí nadvláda. Zároveň je ale nutné vidět poutnictví jako tradici katolickou, což ji dává od 19. století zvláštní význam, kdy se katolicismus stává opozicí nejdříve nacionalisticky orientovaného diskursu, kdy reprezentuje oporu státní moci, později se pak s nástupem ateistického komunistického režimu dostává do opozice ke státnímu diskursu. Na jedné straně tak katolické pouti prezentují symboly kontinuity kolektivní identity na základě identifikace s tradicí, na druhé straně poutní shromáždění nabízí prostor pro diskursy ke starému řádu opoziční, které se prezentují mimo jiné jako antiklerikální a antikolické. (Holý, 2010: 10-14, 38, 39, 124, Zubrzycki, 2014: 22, 27)

Ch. Smith (1996: 5-23) se věnuje potenciálu, který náboženství skýtá pro sociální hnutí obecně. Odhaluje v něm obširnou škálu motivů, ze kterých mohou sociální hnutí čerpat, zejména ve své formaci. Vychází z toho, že náboženství je zdrojem objektivní reality vysvětlující tento svět z transcendentální roviny a tím je předurčeno k tomu, aby bylo platformou opozice k pozemskému světu a sociální kritiky. Církev ve své pozici, kdy pracuje s ideou absolutní pravdy, představuje legitimní autoritu a soudce relativních pravd. Náboženství není původcem sociálních hnutí samo o sobě, funguje tak pouze v interakci s jinými zájmovými hnutími. Podle Ch. Smithe ale náboženství nevystupuje pouze jako záštita politických a mocenských zájmů, ale formující se hnutí čerpají z jeho samotných základů a principů.

Prvním z motivů této interakce je transcendentální podstata náboženství, ze které sociální hnutí předjímají princip absolutní víry a oddanosti, spojené se sebeobětováním a disciplínou, jak svému ideálu, tak morálnímu principu, na kterém je postaven. Náboženský systém představuje prototyp sdílené komunikace a solidarity na velmi širokém a univerzálním základě, podobně pak utvářejí a vyjadřují svou kolektivní identitu sociální hnutí. Za účelem mobilizace členů používají symboly, rituály a narativy převzaté původně z náboženské sféry. Dále mohou sociální hnutí nacházet v náboženství inspiraci a vzor pro legitimizaci své hierarchie, zejména pokud se jedná o charismatická hnutí.

Sociální hnutí mohou čerpat také z organizačních zdrojů církví. Ty mají relativně autonomní strukturu, která nabízí školené vedení a autority, finanční a hmotné zdroje, komunikační kanály s mezinárodním dosahem a rozsáhlou sítí participantů s často velmi širokou působností geograficky i v rámci sociální struktury. Hnutí odkazující se na náboženství s mezinárodní působností se zbavuje limitů v rámci svého národního kontextu a získává určitou legitimitu a kredibilitu v opozici proti státu. Podobně pak mohou být symbolicky podpořeny z církevního podnětu konkrétní autority. V situaci totalitních států, které vystupují proti autonomním strukturám, jsou církve často posledními ne zcela potlačenými jednotkami, protože jejich vliv ve společnosti může být příliš velký, anebo protože jsou označeny jako apolitické. Na základě toho se pak nabízejí jako zázemí pro politickou disidentskou činnost. Centrem protirežimního aktivismu se mnohdy církve staly samy v reakci na ohrožení vlastní institucionální struktury a svých pozic ve společnosti.

Základní charakteristikou poutních míst je jejich odlišnost od profánního světa. Je mu dokonce protikladem, tzn., že je světem posvátným. A právě posvátnost je tím, co poutníci explicitně chápou jako motiv své cesty ke konkrétní svatyni. Pohled na význam posvátného cíle ovlivnila Eliadova koncepce posvátného centra. „Ta vysvětluje prostor poutní svatyně jako absolutně skutečný, pevný bod, ve kterém se uskutečňuje orientace a vymezení od beztvare rozlohy, kterou je obklopena. Tento prostor vytyčuje střed světa, ve kterém se propojuje nebe, země a podsvětí, nabízí se tedy jako kontaktní bod s nebeskou sférou.“<sup>4</sup> Z jiného úhlu pohledu je zdrojem posvátnosti kultický objekt. Tak tomu bylo v počátcích křesťanství, postupem času získaly posvátné kvality chrámy jako prostory, které sílu kultického objektu ohraničují. Poutní místa nabývají svou hodnotu jako nositelé tradice a kontinuity, ta může být i zdrojem jejich posvátnosti. U novějších svatyní je zdrojem posvátnosti zjevení nebo zázrak, tedy akt působení nadpřiročské síly. Nutnou součástí svatyní,

---

<sup>4</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 9

kteří nejsou posvátné sami o sobě, jsou kultické objekty, podle katolické teologie objekty výjimečné duchovní kvality, kterou nabyly v kontaktu s nebeskou silou. Patří sem například fragment, svatý obraz<sup>5</sup> či zázračný předmět. (Eliade, 2006 [1957]: 18-20, 28; Nolan, 1989: 164-172, 216-270; Valentová, 2014: 10-17)

Vznik nových poutních míst vysvětluje Nolan jako odpověď na lidskou potřebu označovat určitá místa jako posvátná. V počátku křesťanství a během středověku sloužili jako kultické předměty v naprosté většině relikvie svatých. S novověkem, kdy se relikvie staly nedostatkovým zbožím, se zakládání nových posvátných míst přeneslo k místům zázraků nebo posvátných obrazům. Brown a Spalová popisují proces zakládání svatyň jako prostředek lokalizace církevní struktury, která se zakládala na šíření relikvií. „Jejich vysoká hodnota v očích křesťanů z nich učinila ten nejvýznamnější objekt gesta darování, vyjadřující solidaritu uvnitř církevní společnosti. Obdarovaný skrze vlastnictví relikvie nabýval legitimacy své moci a zvyšoval statut svého úřadu a dárce získával zvláštní status prostředníka boží vůle, lokace relikvií tak napomohla uspořádat nebo vyjádřit čerstvou hierarchii církve a definovat centra jejího působení. Nové svatyně s ostatky se dále šířily spolu s evangelizací. Na základě toho lze chápat proces kanonizace jako politický krok, kdy církevní instituce vytváří nový článek své struktury v místě kultu. Ten zde může hrát navíc významnou úlohu materializace ideologie.“<sup>6</sup> (Valentová, 2014: 10,17; Nolan, 1989; Brown, 1987: 11-18; Spalová 2012: 61, 62)

Poutní místa mají mezi sebou rozdělené pole působnosti podle své patronace. Ve většině případů je jím Panna Marie, ve zbytku případů Kristus anebo svatí, ty pak mají spíše regionální anebo lokální význam. Svatí představují zástupce nebeské sféry, na základě toho nabývají posvátných kvalit i jejich ostatky, jak teologicky vysvětluje koncept sv. Augustina o jednotě duše a těla. Jejich hrob pak vystupuje jako bod zpřítomnění věčnosti ráje na zemi. Křesťanské uctívání ostatků je mezi jinými náboženstvími ojedinělé, tato forma zbožnosti částečně čerpá z polyteistických forem antického náboženství,<sup>7</sup> podobně se pak vliv

---

<sup>5</sup> Ty tvoří naprostou většinu kultických předmětů. Úcta k posvátnému obrazu, zejména na základě legend či historických událostí, které symbolizují, byla běžná u pohanů, v křesťanské teologii byla silně kritizována. Od Druhého nikajského koncilu roku 787 bylo stanoveno, že úcta může směřovat k prototypu na obrazu znázorněnému. „Vedle této teorie ale existovala lidová idolatrická praxe a personifikace obrazů, připisující jim původ nadpřirozených sil, načež se samy stávaly objekty úcty. Opakující se vlny ikonoklasmu si kladly za cíl očistit symboly od významových nánosů, tím ale zároveň rozbíjely zažitě symbolické struktury, které jsou centry sociální a kulturní integrace. (Turner, 1978: 140-145)“(Tamtéž, str. 14)

<sup>6</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 10

<sup>7</sup> „David Hume (1753) chápe uctívání svatých jako formu polyteismu. Lidé podle něj nikdy nebyli zcela monoteističtí, což je dáno limity lidské mysli, brání se naprosté racionalitě. Proto si potřebují personalizovat jevy, které leží mimo lidskou kontrolu. Paralel s pohanským náboženstvím se nabízí více, kult svatých mohl ve

předkřesťanských kultů odráží v rozmístění jejich ostatků. „Vztah věřícího k svatému připomíná nejvíce vztah patrona a klienta, který byl době rozkvětu kultu svatých během pozdní antiky pro sociální vazby v tehdejší společnosti charakteristický. Vyjadřoval se vyměňováním si darů, které korespondovalo s křesťankou představou dobročinnosti ... Lidé tak nejen vyjadřují úctu a pokoru k posvátnému objektu, ale potvrzují svůj klientský závazek vůči svému patronovi, od kterého pak nutně musí něco očekávat, ať materiálního či duchovního.“<sup>8</sup> Od středověku je tak běžné ve svatyni zanechávat hmotné dary, tzv. votivní, i samotná cesta ale může být chápána jako dar. (Valentová, 2014: 13; Barber, 1991: 59, 60; Brown, 1987: 69-89)

Nedílnou součástí pouti je také cesta k posvátnému místu. Její význam se odehrává zejména na spirituální rovině, představuje cestu v sobě samém, kdy zde vystupuje motiv sebezpřekonání a konfrontace s fyzickými překážkami, popřípadě osamělosti na individuální pouti. „Laická společnost při ní nachází prostor ke kontemplaci, bilancování a hledání orientace. Prostota cesty odkazující se k tradici může být v postmoderní společnosti být vyjádřením opozice proti materiálnímu konzumnímu životu, neboť její uskutečnění preferuje zkušenost před materiálním. Dupront (1985) poutnictví přímo nazývá jako tzv. terapii vzdáleností. Motivem k pouti je podle něj syndrom opouštění, projevující se na základě reflexe své neuspokojenosti v situaci, kdy zjišťuje, že to co si přeje, se nenachází v jeho vlastním prostředí. Podobně je pro Morinise (1992) základem poutnictví pronásledování ideálu, ať definovaného či ne.“<sup>9</sup> (Norman, 2011: 9, 204; Coleman a Eade, 2004: 14)

„Z jiného úhlu pohledu je cesta poutníků specifická svým směřováním k sociokulturním centrům, pevným bodům, které kontinuálně navazují na minulost. Sama je pak také tradicí, topografie míst posvátného prostoru navíc nabízí symboliku připomínající poutníkovi základní ideje jeho vyznání. Pohyb pak může být ztělesněnou replikou, připomínající základní hodnoty křesťana. Zejména v rámci postmoderní společnosti charakteristické změnami tak poutě mohou lákat návštěvníky kvůli své kontinuitě a stabilitě náboženských a společenských idejí. Rozhodnutí k pohybu je zde zpomalením a spočinutím ve stabilitě tradice, ať osobní (neboť poutníci se často vrací na stejné místo, tedy vytvářejí si k němu určitý druh vlastnického vztahu), či kulturní. Sama tradice pohybu, konstituující spojení

---

své podobě čerpat z antického uctívání hrdinů, či se mísit s religiózními zvyklostmi jiných pohanských společností. Stejně jako pohanští bohové, i svatí mají moc uzdravovat, plnit přání, přenášet své uzdravovací schopnosti fyzickým kontaktem na jiný objekt anebo také provádět odplatu. (Brown, 1987: 5-7, 14-15)“ (Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 13)

<sup>8</sup> Tamtéž, str. 12

<sup>9</sup> Tamtéž, str. 17

mezi časem, prostorem a identitou, je tedy důležitá, a to i pokud jde jen o krátkou cestu uvnitř nebo kolem svatyně či v procesí. I zde se totiž stále objevuje princip určité vzdálenosti a fyzické nedosažitelnosti posvátna, kdy prostor svatyně představuje mikrokosmos, ve kterém se promítá poutní cesta samá ... Pohyb v symbolické topografii, zejména pokud se uskutečňuje v procesí, může získat punc posvátnosti, tak jako cesta samotná v odkazu na putování putování posvátných autorit anebo tradici. (Brown, 1981: 87, Coleman a Eade, 2004: 5-15; Nolan, 1989: 37)<sup>10</sup>

Jádrem Turnerovi studie poutnictví je teorie o liminoidní podstatě tohoto fenoménu. „Opírá se o výše zmíněné studium rituálů Van Gennepa, který rozlišuje tři fáze rituálního aktu (1997(1909): 27). Turner se zaměřil na fázi prostřední, liminální, kterou považoval za těžiště celého rituálu. V této fázi se účastník dostává do jakéhosi prahového prostoru, který je charakteristický svou nejednoznačností, a ve kterém se odpoutává od atributů předchozího a nadcházejícího. Je to prostor mimo pevné struktury světského, potencialita, nabízející duchovní přechod mezi dimenzemi. První fáze rituálu, preliminální, spočívá v odloučení se od symbolů a znaků, vázaných na jedincův předcházející status. Poslední fáze, postliminální, pak představuje návrat s proměněným sociálním statutem do prostředí běžných konvencí. Zatímco u kmenových společností jsou iniciační rituály součástí života každého člena společnosti, v křesťanské struktuře je první fáze rituálu přístupná pouze kléru. Pro laiky se podobná zkušenost liminality začala otevírat právě v poutnictví, kdy věřící fyzicky překračuje hranice svého každodenního života. Vzdaluje se tak svému statusu, zvykům a běžné každodennosti a zároveň příležitosti k hříchu, která je pevně zakořeněná v sociální struktuře, kterou opouští. Spolu s opouštěním svého světa přichází do kontaktu se světem na druhé straně. (Turner, 1978: 2-8; Van Gennep (1997[1909]: 27)<sup>11</sup>

Signifikantní je „periferní postavení svatých v rámci profánního světa, což odpovídá jeho představě o preliminální fázi rituálu, při které poutník směřuje do okrajových míst sociální struktury. Svatyně se pro poutníka proměňuje v centrální bod, v *axis mundi* jeho víry. Přechod mezi profánním a posvátným světem představuje překračování hranic každodenního života, a to jak fyzicky, tak mentálně. Dojem fyzického překročení hranic v poutníkovi posiluje častá lokace svatyně na kopci, nabízející symbolickou cestu nahoru, blíže svatému a pocit nadřazenosti při shlížení dolů.“<sup>12</sup> „Nezbytným předpokladem liminoidní zkušenosti je cesta jako prostředek opouštění sociální struktury a příprava na posvátné klima svatyně. Ta

---

<sup>10</sup> Tamtéž, str. 17. a 18

<sup>11</sup> Tamtéž, str. 2

<sup>12</sup> Tamtéž, str. 10



představuje centrum střetávání elips, které konstituují jednotlivé poutní cesty. Podél nich jsou rozestavěna menší posvátná zastavení, která mají poutníka postupně obracet k uctivějším pocitům. Cesta ke svatyni je součástí závěrečné nejdůležitější mše, cesta zpět, kdy poutník smysl své hříchy a dostal do postliminální fáze, již ztrácí svůj posvátný charakter. Poutník po cestě zažívá různá muka a pokušení, která podstoupí, neboť po jejich překonání ho čeká posvátný cíl, tak jako u přechodových rituálů. Tyto dva jevy také spojuje kromě již zmíněného homogenizace statusu řadových účastníků a zvláštní význam tohoto společenství, stylizované odívání a chování, reflexe významů základních náboženských a kulturních hodnot, osobnostní integrace, důraz na utrpení a pohyb do periferie, která se stává duchovním centrem. (Turner, 1978: 2-8, 34)<sup>13</sup>

Turner si všímá i mnohých rozdílů mezi pohanskými přechodovými rituály a křesťanským poutnictvím. U křesťanských rituálů chybí, nebo je eliminován, prvek magie a individuální odpovědnosti, kdy posvátné objekty hrají roli pouze zprostředkovatele posvátna, výsledek rituálu je tedy závislý na vůli poutníka a Boha. Hlavní rozdíl spočívá v motivech. Iniciační obřad představuje povinnost, je nutným sociálním mechanismem a je zdrojem atributů, které mění status v sociální struktuře. Poutníkově rozhodnutí k pouti je dobrovolné a má duchovní charakter stejně jako efekt iniciace, která se nijak nepromítá ve statusu poutníka a nepřináší mu žádné vnější atributy. Proto Turner kategorizuje poutnictví jako *quasi-liminalní* či *liminoidní* jev. (Valentová, 2014: 3-4; Turner, 1978: 2-15, 35).

Turner zdůrazňuje sociální motivy, které stojí na pozadí zakládání poutních míst a jejich návštěvnosti, neboť pouť má podle něj i ve své individuální formě vždy sociální charakter. „Se zkušeností liminoidity souvisí zážitek z prostředí speciální formy společenství nazývaného *communitas*. Poutník uniká svému sociokulturnímu prostředí, a to i pokud podniká pouť ve společnosti ostatních, neboť zde přestávají platit stará sociální pravidla. Participace na tomto uskupení pak dává směr sociálnímu a osobnímu životu jedince. Jako možnost získání odstupů od běžné skutečnosti a je také důležitým zdrojem podnětů pro rozvoj kultury, umění a symbolů. Tato společnost není hierarchizovaná, lidé se stávají navzájem sobě rovnými, bratry sociální interakce. *Communitas* tak představuje antistrukturu, protipól institucionalizované a hierarchicky řízené společnosti, který je její nutnou součástí, neboť „v každé struktuře existuje antistruktura“<sup>14</sup>. Vznik poutního místa ve své původní podobě je spontánní (poutní místa vznikala na dříve neposvěcených místech), spadá mimo církevní

---

<sup>13</sup> Tamtéž, str. 3

<sup>14</sup> Turner Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978, str. 174

struktury, často směřuje periferně. Samo poutní místo má tedy ve své podstatě až antiklerikální charakter. Navíc je rozhodnutí k pouti individuální. Možnost manifestace *communitas* se zde tak snadno nabízí. To dokládá například skutečnost, že se poutnictví často spojovalo s hnutími jako milenarismus, nacionalismus aj. Pro ty, kdo kontrolují společnost, jsou tak poutě ve své demokratičnosti a dobrovolnosti potencionálně podvratné. (Turner, 1978: 31, 32; Turner, 2004 [1969]: 125)

Společnost, ve které by se pak *communitas* stala ustálenou formou, by získala despotické rysy, tato forma soužití tedy není trvale udržitelná. Proto Turner (2004 (1969): 130) rozlišuje tři typy *communitas* podle sociálního modu, z kterého se formuje. První nazývá jako existenciální, popř. spontánní *communitas*, která se objevuje v počátcích křesťanství před jeho institucionalizací ve státě. Postupem času s mobilizací prostředků se stane nutným řídit členy skupiny a při naplňování těchto cílů se existencionální *communitas* přeskupuje do trvalého společenského systému. Jako kontrolovatelná a ovládatelná spadá do kategorie normativní *communitas*. Existencionální forma se může také proměnit do formy ideologické *communitas*, kdy se vztahuje k různým utopickým modelům společnosti přítomných ve své původní podobě.<sup>15</sup> (2004 (1969): 130)

Nejstarší křesťanská poutní místa se objevila ve 3. století v Římě, kdy se u hrobů scházeli křesťané k výročí úmrtí nebožtíků. Tyto pouti měly zcela komunitní charakter a svůj objekt zájmu nacházely v periferním prostředí. Spontánní a antistrukturální charakter *communitas* se zde projevuje tedy již na základě stigmatizovaného postavení křesťanů v římské společnosti. S Milánským ediktem, který vydal císař Konstantinus roku 313, se toto postavení změnilo a sám císař nechal založit několik poutních míst. I během pozdní antiky je ale zřejmý antistrukturální charakter křesťanského hnutí a v tom případě je nasnadě mluvit o poutnictví jako o manifestaci *communitas*. Od 4. století se projevovala tendence si ostatky mrtvých přivlastňovat, postupně se tak stávají hodnotným atributem moci a na základě toho nástrojem v rukou utvářející se hierarchie. Síť poutních míst se rozvíjí zároveň se strukturalizací církve a šíří se spolu s evangelizací Evropy, církev se tímto způsobem symbolicky potvrzuje svou pozici v novém prostředí. Spolu s upevňováním pozice církve ve společnosti tak poutnictví ztrácí svůj antistrukturální a spontánní charakter. Nejdůležitějšími posvátnými centry počátku křesťanství byl Řím, který čerpal svou posvátnost z pozice církevního centra, a především Jeruzalém. Po obsazení tohoto centra muslimy v 7. století docházelo velkému nárůstu poutních míst, roku 787 navíc vznikla povinnost vlastnit relikvie

---

<sup>15</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 4-5

v každém kostele, ty se tedy začaly dělit a staly se předmětem soupeření. Poutnictví se spolu s tím otevřelo široké společnosti, zejména od nového tisíciletí se rozvíjí zázemí pro poutníky a systém propojující jednotlivá poutní místa. Původní antristrukturní charakter je zde tedy upozaděn, neboť poutnictví se samo stává systémem, v tomto případě je pak možné mluvit spíše o liminální podobě poutnictví a normativní formě *communitas* (Valentová, 2014: 21-25; Brown, 1981, 23-43; Turner, 1978: 233; Ohler, 2002 [2000]: 127-129)

„Turner si všímá, jakým způsobem může být pouť institucionálně zakotvená v církevní struktuře prostředkem duchovní a dogmatické kontroly. Jejím stěžejním projevem je strukturovaný proces rituálu. Pevná kontrola nad náboženským systémem předpokládá jeho uniformitu. Ačkoliv je podle něj křesťanský systém dost centralizovaný, připouští, že i zde se nabízí prostor pro odlišné přístupy. Všímá si subjektivního vnímání základních náboženských symbolů, které mají většinou vizuální podobu, jejich percepce je tedy závislá na představivosti. Symbolické významy, které mohou být překryté nánosem jiných kulturních či individuálních významů, ale stále vedou nit k základním teologickým pravdám, týkajících se víry a morálky. Ty a konceptuální struktura rituálu jsou zcela imunní vůči historickým a kulturním vlivům a jejich význam má tedy v rámci náboženství univerzální charakter. (Turner, 1978: 143-148, 188-198)

Podle Dahlberg je diverzita diskursů limitována oficiální organizovanou strukturou. Ta ji unifikuje svými pevně stanovenými pravidly, organizující prostorové hranice svatyně a časovým harmonogram poutníků, jak je tomu zejména v novějších svatyních. Stojí tu pak proti sobě struktura x *communitas*, síla x resistance, kolektivní disciplína x svoboda vyjádření a hierarchie x rovnost. Ve vysoce strukturovaných svatyních se pak projevuje tlak na návrat k tradičnímu pravému katolicismu. Podle J. Smithe je možné chápat svatyni samu o sobě jako pevně strukturovaný systém významů a jednotlivé akty konané v chrámu jako sérii hierarchických a hieratických úkonů, odlišující statusy jednotlivých návštěvníků podle působnosti jejich role a příslušného prostoru, který se rozlišuje různými stupni posvátné síly na základě dichotomií čistý/nečistý a posvátný/profánní.<sup>16</sup> Hlavní roli zde hraje rituál, samotný pohyb v prostoru a etika se řídí přísnými pravidly, která vyjadřují rozlišení statusů. Architektonický jazyk se tedy odráží v jazyku sociálním. Chrám je naplněn synchronní

---

<sup>16</sup> „Podobně nad posvátnými akty přemýšlí Lévi-Strauss (1971), pro kterého je základem rituálu rozřazení jednotlivých objektů a gest, přidělení jim různých hodnot a následné opakování tohoto úzu. Na princip opakování se zaměřil také Freud, (1907) který si všímá svědomitosti při jeho dodržování, díky které se akt stává posvátným. Potřebu opakování rituálních gest přirovnává k posedlosti neurotiků. (Smith J., 1987: 111-112)“ (Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 6)

strukturou doplňujících se významů, která je donekonečna replikovatelná v jakékoliv jiné svatyni, nikoliv však mimo tento posvátný prostor, neboť toto představení se vyvinulo v systém. Svatyni na základě toho můžeme chápat jako metonymii totality, neboť její posvátnost drží subsystemy na svých místech. (Dahlberg, 1991: 74, 75; Smith J., 1987: 56-73, 85,86, 108,109)

Uctívání kultu s jeho poselstvím z tohoto pohledu může vycházet vstříc ideologiím a napomáhat šíření náboženské ortodoxie mezi nevzdělané masy. Církev k tomuto fenoménu často zaujímala ambivalentní postoj, je ale zřejmé, že pro ni mohl být důležitým zdrojem duchovní a sociální kontroly. Z tohoto pohledu je možné o poutích mluvit jako o sociálních integrantech a prostředích vyjádření sociální hierarchie, jak chápe Durkheim všechny náboženské obřady, kde distinkce posvátného a profánního určuje místo jedince v sociálním prostoru. Je ale nutné počítat s tím, že vedle této unifikující funkce pouti stojí skutečnost, že její návštěvníci mohou pocházet z odlišných kultur a vyznávat odlišná vyznání. Jednotnost poutního společenství se projevuje například při návštěvě hlavních poutních míst, která jsou atraktivní pro různé národy a vyznání, anebo u ekumenických svatyň, kdy pouť symbolicky vyjadřuje všechny části těla církve. V této pluralitě v jednotnosti vytanula potřeba diferenciací, která může vyjadřovat vzájemnou vyhraněnost jednotlivých přístupů anebo vymezení se proti sekularizované části návštěvníků svatyně. Integritu prezentuje zejména průvod, který na jednu stranu symbolizuje jednotu církve, na druhou stranu ale nabízí prostor pro prezentaci jednotlivých farních částí svojí vlastní vlajkou či korouhví. (Dahlberg, 1991: 69; Bowman 1991: 110; Sallnow a Eade, 1991: 3-4; Durkheim (2002 [1912]: 156-173)<sup>17</sup>

Během vrcholného a pozdního středověku se v poutnictví plně odrazila strukturace církevního systému a proměňující se forma zbožnosti. Výrazně byl oslaben princip dobrovolnosti, kdy se do popředí dostal motiv kajícnictví. Pouť mohla být přidělena poutníkovi jako povinnost za porušení pravidel, Řím nabízel odpuštění příchozím poutníkům, z čehož se později vyvinul systém odpustků nabízených i v dalších svatyních. Zlepšení komunikace a sítě církevních bodů v krajině, rozšíření a postupná komercializace zázemí, možnost získání zvláštních ochranných opatření pro poutníky a organizování kolektivních poutí přispěli k zlidovění poutnictví, které se projevilo jejich slavnostnější a svěštější podobou a zároveň k jeho komercializaci. V rámci toho se nabízeli i světské motivy k pouti, neboť poutní zázemí bylo v této době pro jiné způsoby cestování výjimečné. S masovým rozšířením poutní tradice bylo nutné zajistit koordinaci a byrokratizaci. Církev orientovala poutníky prostřednictvím

---

<sup>17</sup> Tamtéž, str. 6, 7

nabídky odpustků k velkým svatyním, nad kterými měla kontrolu. (Valentová, 2014: 21- 25; Ohler, 2002 (2000): 22, 125-140, 207, Sot, 2002 (1999): 504)

Se stoupajícím počtem poutníků se rozdělily funkce a koordinace těchto funkcí vyžadovala byrokratizaci a centralizovanou kontrolu. Církev stimulovala pomocí prodávání odpustků a relikvií poutnictví ve velkých svatyních, nad kterými měla kontrolu. „Centrální svatyně jako důležité prostředky kulturních výměn získaly význam důležitých středisek i v sekulárním světě a na poutích je zaštiťovaly svou autoritou církevní a političtí hodnostáři. Tato dříve čistě duchovní sféra se tedy sekularizovala, stala se přístupnější politické a ekonomické manipulaci. Poutnictví tedy bylo pevně vázáno na náboženský i sociální systém, začalo se podřizovat pravidlům, stalo se rutinním a byrokratickým. Církev zaměřila pozornost věřících na relikvie, rituální akty a zázračné vlastnosti posvátných míst nebo objektů, tedy praktikám připomínající magické rysy pohanských obřadů. Navíc zde otevřela prostor pro sociální iniciaci, poutnictví tedy začalo být více podobné liminální jevu.“<sup>18</sup> Ve své masové podobě tak poutnictví již nenabízelo vhodné prostředí pro manifestaci *communitas*, namísto toho bylo spíše nástrojem duchovní a sociální kontroly církve. (Turner, 1978, 24-32, 38-39, 128, 231-3)

S reformním hnutím a obratu k vnitřní stránce náboženského života namísto vnějších projevů zbožnosti a dodržování pravidel se probudila i kritika poutnictví. Otevřelo se téma pohanských kořenů této tradice, kritizován byl kult svatých, mariánská úcta (jako biblicky neopodstatněný prvek zbožnosti, úcta k relikviím (neboť ty nejsou totožné s živým tělem), prodej odpustků a zlidovělé formy poutních průvodů. V protestantském prostředí poutnictví výrazně oslabeno či zcela zapovězeno, v některých případech docházelo k destrukci posvátných míst, zejména na mariánských místech nebo u svatyně vázaných na posvátné obrazy. Tato skutečnosti odhaluje, že poutnictví v období pozdního středověku již nenabízelo odpověď na lidskou potřebu úniku ze struktury, ale spíše tradici a instituci v rámci církve, neboť se vytrácí se změnou dogmatického rámce, kdy se protiváha původní církve stala sama antistrukturou. Přesto protestanti pouti nezavrhují zcela, předpokládají ale, že posvátno může být přítomné všude, kladou tedy větší důraz na motiv cesty na úkor kontaktu s posvátnem v prostoru svatyně. (Valentová, 2014: 29-31; Ohler, 2002 [2000]: 32-35, Coleman, 2004: 47-54, Nolan, 1989: 99-114)

Návrat k liminálním formám poutnictví se plně projevil za protireformace. Církev se potřebovala dále lokalizovat v novém konfesním uspořádání Evropy, nově zakládané svatyně

---

<sup>18</sup> Tamtéž, str. 25

byly především mariánské, spojená se zjevením, která přitahovala návštěvníky místa spojená se zázraky často blízké i magii. Prostřednictvím obrovských celospolečenských poutí zde podporovala oddanost víře a integritu církevních společenství. „Zbožné putování a poutní slavnosti velmi dobře zapadaly do mentality barokního člověka a jeho pojetí zbožnosti. Dopady válek, epidemií a dalších různých nebezpečí a katastrof posilovaly jeho touhu po hledání útěchy a jistot, které přinášela víra.“<sup>19</sup> Projevem barokní zbožnosti je sakralizace krajiny, tedy proces vytváření posvátných bodů v krajině, kterým si znevlněné obyvatelstvo vytvářelo pozitivnější vztah k půdě, na které pracovalo. Tento princip vytváření hlubšího vztahu ke krajině se odrazil v nově posilování zemského potažmo národního vědomí. Barokní zbožnost se dále vyznačuje větším důrazem na vnější formu obřadů, poutní události se proměnily v estetické a dramatické slavnosti, kdy motivem poutníka mohlo být především hledání krásy a mimořádnosti. Tato kolektivní forma zbožnosti oslavovala všechny vrstvy společnosti, struktura průvodů a shromáždění mohla zároveň reprezentovat hierarchii společnosti. Příliv poutníků byl pevně strukturován ve formě průvodů v čele s duchovním, prapory a korouhvemi. Spontánní a individuální motiv k liminoidní zkušenosti je zde zcela upozaděn jednak v této organizaci, dále pak pod lidovým slavnostním nánosem, který limituje duchovní potenciál poutí. (Valentová, 2014: 31-34; Kalista: 2001, 25, 53-54, 242-250)

Barokní estetizovaná, hierarchizovaná a lidová forma poutnictví se zachovala i pro další staletí. Do určité míry zasáhla tuto tradici osvícenská racionalita, která kritizovala poutnictví z pozice teologické a kvůli ekonomickým a teologickým dopadům poutí. „Poutě mohly spojovat lidi, kteří by se díky feudální lokalizaci a venkovské decentralizaci nikdy nepotkali, mohly tedy být nositelem revoltujícího potenciálu. Byrokratizace pomohla dále potlačit poutníkovu svobodnou vůli a poutní společenství se přiblížilo strukturovanému sociálnímu poli, na kterém se realizoval feudální systém a duchovní instituce. Již zmíněné přirovnání vztahu věřícího a svatého k vztahu klienta a patrona poukazuje na asymetrii vztahů ve svatyni. Tento vztah je založen na slibu určenému tomu, kdo má moc. Ten, kdo ji nemá, je svému patronu zavázán k poslušnosti, což mohlo nevolníkovi připomínat jeho roli v sekulární společnosti.“<sup>20</sup>

19. a 20. století je zároveň obdobím obrovského rozkvětu poutních míst. „Zázraky a zjevení náboženství dokonce popularizovaly, neboť byly sami lákavým předmětem pro člověka žijícího v technické a byrokratické době, který mohl být snadno fascinován

---

<sup>19</sup> Mihola Jiří, Na cestě do nebeského Jeruzaléma, In *Na Cestě do nebeského Jeruzaléma*, Jiří Mihola, ed., Moravské zemské muzeum, 2010, str. 8

<sup>20</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 26

neracionálním a netechnickým. Podle Heelase (1996) sekularizovaná společnost postupuje od zpochybňování základních společných pravd k relativizaci téměř čehokoliv. Lidé se tak intuitivně navrací zpět k duchovním zážitkům, které nejsou empiricky dokazatelné. Vliv na rozvoj poutnictví měl také romantismus, národní emancipační snahy či církevní a vládní propagace anebo lepší infrastruktura a informovanost.<sup>21</sup> Vedle toho si mnozí autoři všímají inklinaci ke spirituálním a duchovním zážitkům a hlubokou vnitřní pietu v reakci na byrokratizaci moderního světa a na úkor toho oslabení rituální a formální institucionalizované podoby poutí. Spolu s tím se poutní místa otevírají pro věřící různých vyznání. To koresponduje s ekumenickými snahami v církvi obecně a pouti ve svém potenciálu přilákat široké masy nabízí prostředek vyjádření modernizace církve a agitace v sekularizované společnosti, zejména mezi mladými lidmi. a nabízí otevřený (Valentová, 2014: 35; Norman, 2011: 118-122; Turner, 1978: 174, Mihola, 2010, II: 76)

„Podle Turnera souvisí moderní rozvoj poutnictví také s potřebou zkušenosti homogenity a bratrství, kterou nabízí *communitas*. Naléhavost této potřeby se stupňuje v hodnotově, profesně, kulturně, etnicky a třídně nejednotné společnosti a také uvnitř systému byrokratizace. Jako alternativní forma bytí, obrat k tradici a ke svým kulturním kořenům se základy v antice, může účast na pouti vyjadřovat také kritiku moderního životního stylu a civilizačních problémů postindustriální doby, zejména v poválečných obdobích. Podobně pak podle Mackové se v moderní době stupňuje potřeba přihlásit se k určitému postoji. Podobně jako u svých počátků opět nabývá charakter spíše liminoidního fenoménu, neboť představuje zcela dobrovolný akt rezonující s prostředím kontrakultury. (Turner, 1978: 38,39,237; Macková, 2010: 176)<sup>22</sup>

Jiní autoři si naopak všímají, že postupující individualismus naopak zaměřuje poutníka na jeho vlastní já, projevuje se zde tedy osobnější vztah ke kultu. Na základě toho se oslabuje vazba poutníka na poutní společenství a nově se oživuje zájem o pěší pouti, kdy se důležitějším motivem stává cesta než cíl. K tomu přispívají i nové možnosti dopravy a proměna životních podmínek, kdy chůze krajinou nabízí zejména únik z prostorového a časového tlaku urbanizovaných společností. Tento typ spirituálně založeného poutnictví je otevřený i pro poutníky bez religiózních motivů, opět se zde vynořuje princip dobrovolnosti a spontánnosti. Silněji zde tedy vystupuje motiv opouštění sociální struktury, poutnictví v této podobě se tedy navrací ke své původní liminoidní podobě. Podle Turnera je u poutí vždy důležitější sociální aspekt nad individuálním, neboť poutník vždy do určité míry putuje mezi

---

<sup>21</sup> Tamtéž, str. 34-35

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 35

lidmi a rituály ve svatyni mají již ze své podstaty kolektivní rozměr. I na individuální pouti je vždy potřeba dalších lidí, neboť poutník neputuje jen krajinou ale i mezi lidmi, průběh pouti, její završení ve svatyni a projevy zbožnosti mají vždy kolektivní rozměr. (Valentová, 2014: 7, 8; Norman, 2011: 18 – 61, 179; Turner, 1978: 13, 31; Margry, 2008: 22, 23)

Zvláštní místo v poutní symbolice má mariánská úcta, která je obecně nejrozšířenější. Její postava, charakterizovaná v soucitnosti a vnímavosti měla je analogická s předkřesťanskou představou bohyně-matky. Tyto postavy typicky rezonují zejména ve společnosti během období výrazných a kulturních změn. Popularita Panny Marie dosáhla vrcholu během 19. a 20. století. Zatímco v křesťanské věrouce prezentuje personifikaci celé církve, její význam často nabývá i národní rozměr, kdy je její mateřská funkce asociována s nacionálními pojmy, vystupuje zde tedy jako matka a ochránitelka jednotlivých národů.<sup>23</sup> Spolu s tím získávají národní rozměr i jiné dříve lokální kultury. Příklon ke kultům s širší působností na úkor lokálních a regionálních svatých vysvětluje Christiana (1972) jako odraz oslabení komunitních identit v důsledku postupu modernizace. V minulosti lokální svatyně představovaly prostor pro komunitní setkávání, reagovaly na rytmus zemědělské roku a tedy život místních komunit a vytvářely hranice jednotlivých farností a diecézí. Tyto lokální struktury byly narušeny spolu s rostoucí sociální mobilitou, urbanizací a masovou informovaností a komunikací narušila tradiční vazby a tedy i význam lokálních symbolů. (Valentová, 2014: 13, 35, 37; Turner, 1978, 63-64, 149-171, 206-208;).

Ani v minulosti nebyla zcela zřejmá hranice mezi sekulárními a duchovními zájmy poutníků, motivem návštěvy poutního místa může být také kontakt s jinými kulturami, architekturou a uměním. Pro 20. století je typické, že se „poutní místa a slavnosti stávají kvůli svému zázemí a častému folklornímu charakteru předmětem zájmu turistů anebo lidí bez vyznání, kteří se chápou jako poutníci. Turista na pouti zakořeněné v tradici náboženství, které praktikuje, se podle vatikánských pojmů nazývá *Religious tourism*. Podobně se v novém pojmosloví oficiálně vyčleňují od poutníků lidé bez vyznání, kteří hledají duchovní zážitky na místech tradičně chápaných jako posvátná, kteří jsou nazýváni jako *Spiritual tourists*... Zaměnitelnosti obou skupin si všimá také Turner, když tvrdí, že „zatímco poutník je

---

<sup>23</sup> „Národní rozměr poutních míst stvrzovaly od 19. století korunovace mariánských obrazů, které prototypy jednotlivých kultovních obrazů označily jako královny konkrétního národa, či jiná papežská privilegia, pomocí kterých církev hierarchizovala jednotlivé kultury uvnitř nově vznikajících národů. ... Například Marie z Knocku získala přívlastek *Our Lady, The Queen of Ireland*, nebo Marie z Czestochowa v překladu Naše Paní, Královna Polska). (Turner, 1978: 63-64)“ (Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 37)



polovičním turistou, turista je polovičním poutníkem<sup>24</sup> Jejich základním pojítkem je podle něj moment *communitas*, který se nenachází v strukturovaném pracovním prostředí. (Norman, 2011: 18, 19, 203, Coleman a Eade, 2004: 10, Turner, 1978: 20)<sup>25</sup>

### Závěr

Autoři, kteří se věnují výzkumu motivací současných poutníků si všímají širokého záběru jejich motivací, očekávání a zkušeností. Základní podnět k pouti ale spočívá v reakci na potřebu opustit profánní svět, své problémy nebo hledat orientaci ve světě. Tato potřeba může najít vyústění buď v samotné cestě anebo v kontaktu s posvátnem, s kultem či v prostoru svatyně, speciální status vymezující se od profánního světa může nabízet již samotné poutní společenství nebo obřady. Z tohoto pohledu tak poutnictví hodnotí jako vyústění lidsky univerzálních potřeb. Na základě toho nevymezují poutnictví v katolickém rámci, ale všímají si, že v sekulárním rámci může být víra nahrazena jinými hlubokými hodnotami. „O křesťanském poutnictví má tedy smysl psát spíše jako o konstrukci legitimizující a zastřešující svou dogmatikou tuto přirozenou stránku člověka a společnosti.“<sup>26</sup> (Margry 2008, 33-36)

Toto přístupu je blízký Turneově (1978) konceptu liminoidity. Liminální/liminoidní zkušenost je chápána jako potřeba vlastní lidskému druhu, v křesťanském prostředí se tato zvláštní forma přechodového rituálu realizuje v poutnictví, které se stává prostředkem opouštění vlastní sociální struktury za účelem přechodu do hlubší duchovní roviny, kterou reprezentuje kontakt s posvátnem. Liminální a liminoidní podoba poutní tradice se na podkladě dobových okolností proměňuje. Rozdíl spočívá zejména v dobrovolnosti a spontánnosti podnětů k pouti. V počátcích křesťanství, kdy se toto náboženství samo o sobě ocitalo v prostředí antistruktury, se plně projevovalo ve své spontánnosti jako prostředí vyjádření alternativního postoje k oficiálním diskursům. S institucionalizací a centralizací církve se poutnictví stalo součástí její struktury, zakládání poutních míst bylo prostředkem lokalizace církve v nově evangelizovaných prostředích a jejich návštěvnost byla instrumentálně manipulována za účelem reprezentace církevní hierarchie. S postupem času pak poutní shromáždění stále více představují nástroj šíření dogmatu, *communitas* se zde tedy

---

<sup>24</sup> Turner, Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978, str. 20

<sup>25</sup> Valentová Anežka, *Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989*, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 38, 39

<sup>26</sup> Tamtéž, str. 19

projevuje ve své normativní funkci. Turner na základě toho pouti od vrcholného středověku charakterizuje jako liminální, tedy blízké svým pohanským kořenům. Důvodem k tomu je jejich zakotvenost v sociálních normách vládnoucí společnosti a také magické prvky úcty k posvátným objektům. Masová podoba poutí předznamenává dále jejich formalizaci a lidovou podobu. Jako jedna z mála příležitostí k setkání poddaných ze vzdálenějších míst se stávají předmětem kontroly jako potenciální hrozba manifestace protistátních zájmů. Během novověku se stupňuje formalizace poutních událostí a jejich sekularizace a v rámci toho se stávají společenskou institucí pro realizaci zájmů církevní i světské moci. V této podobě pouti podle Browna (1987) zapadají do konceptu feudální společnosti, neboť se zde ve zpodobnění principu patrony a klienta upevňuje sociální hierarchie. Tento postupný vývoj má svůj vrchol v barokní formě poutnictví.

Od 19. století se proměňuje pozice církve ve státu a role náboženství ve společnosti. Spolu s tím se poutnictví vymaňuje ze své institucionalizované a rutinizované podoby a stává se opět spíše prostředkem vyjádření duchovního zápalu a vroucnosti, navrácí se tedy ke své liminoidní podobě. „Exkluzivním vyjádřením toho je návrat k prostotě a k důrazu na cestu u pěších poutí ... První a moderní poutníci se podobným způsobem pohybují v prostředí kontrakultury. Zatímco dříve potřeba manifestace existencionální *communitas* vyvěrala z prostředí, které předurčovalo náboženský zápal křesťanů na základě slabé základny nového náboženství, po strukturalizaci církve a upevnění jejich pozic se opět navrátila v moderní sekularizované době, kdy sama náboženská sféra patří do alternativního světa. Poslední fáze poutnictví pak opět nabízí prostor pro existencionální *communitas*, vedle které dále přežívá tradice normativní verze.“<sup>27</sup>

Většina autorů se věnuje Turnerovu konceptu *communitas*, často ale, jako např. Dahlberg (1991) a J. Smith (1987), sledují spíše jeho normativní a ideologickou rovinu, kdy je společenství podřízeno vlivu církevní struktury a manifestuje se tak jeho prostřednictvím oddanost dogmatu a hierarchie společnosti. Sledují tedy zejména integrační a normativní funkci *communitas*. Podobně připouští možnost potlačení antistrukturního zázemí poutí i Turner (1978). *Communitas* zde tedy vystupuje jako společenství manifestující svou oddanost církvi v „odkouzleném světě“. Poutník se přihlašuje k náboženské a kulturní tradici a potvrzuje zde svou kolektivní identitu. Integrita poutního shromáždění může vyjadřovat integritu na bázi náboženství nebo konfese, spolu s tím se poutní shromáždění nabízí také pro manifestaci zájmů na sekulárním pozadí. V souvislosti s tím si mnozí autoři všimají poutních míst, která

---

<sup>27</sup> Tamtéž, str. 39-40

se s proměnou tradičních lokálních komunit stávají centrem manifestace národního vědomí a identity. Ch. Smith (1996) si pak všímá, že se náboženství stává v prostředí občanské společnosti záštitou sociálních hnutí obecně. Symboly, ke kterým putují poutníci zde tak představují otevřené pole, na kterém se střetávají různé diskursy a vystupují na povrch odlišné zájmy. Ztráta totální kontroly církve předznamenává dynamický vývoj poutních míst, na kterých se ve své existencionální formě mohou manifestovat různé *communitas*. Turner (1975) a Zubrzycki (2014) si všímají dvojí protikladné funkce rituálů. Ty jsou na jednu stranu prostředkem kohese a tedy harmonizujícím procesem, na druhou stranu pak procesem disharmonizujícím, neboť jsou zde artikulovány zájmové rozpory společnosti a různé interpretační roviny na pozadí nesourodých kulturních scénářů. Svatyně nejsou jen místem obřadů, ale také symbolickými centry. Jako takové jsou prostorem střetávání historických narativů a spolu s tím různých rámců kolektivních identit. V další části práce mě tedy bude zajímat, do jaké míry se poutní místo Velehrad nabízí jako prostor pro manifestaci a které zájmové skupiny spolu s jakými interpretacemi symboliky tohoto místa se zde prezentují.

## 2, CYRILOMETODĚJSKÝ KULT A JEHO ODKAZ

V této kapitole se budu zabývat významem cyrilometodějské tradice v českých zemích. Z názvu mé práce se nabízí se zabývat symbolikou Velehradu, jako hlavní zastřešující rámec tohoto místa ale vystupuje kult Cyrila a Metoděje, který je s tímto místem pevně spojen. Faktická opora této asociace je snadno zpochybnitelná, široce přijímaná představa o Velehradu jako místo působení a uložení ostatků sv. Metoděje byla po rozsáhlé diskuzi o umístění původního hradiště z období Velké Moravy a podoby Metodějovy biskupské funkce byla vyvrácena, sporná je i teorie, že se Velehradský klášter při svém vzniku v 13. století odkazoval na cyrilometodějský kult. Přesto tato asociace pevně zakořenila a navzdory kritickému myšlení přetrvala až do dnešních dob, proto se v následující kapitole budu věnovat cyrilometodějské symbolice jako centrálnímu symbolu a motivu velehradských poutí. (Zlámal, 1985: 185-195)

Odkaz Soluňské misie a nabízí více interpretačních rovin, bohatá literatura k tomuto tématu pak také nabízí různé pohledy. Popis a vysvětlení misie již v době jejího vzniku a dále pak její odkaz během středověku a novověku je předmětem střetu různých diskursů. Svůj popis historie cyrilometodějského dědictví do poloviny 19. století omezím pouze na základní orientační body, i ty ale mohou být předmětem diskuze. Jádrem této kapitoly je pak otázka, z jakých pozic a na podkladě jakých diskursů byly tyto diskuze vedeny. Tato problematika se objevila v 2. polovině 19. století, kdy se popularita cyrilometodějského kultu prudce zvyšovala v souvislosti s vynořováním se nových identifikačních rámců v rámci národního hnutí a obhajobou starých konfesních.

Zlámal charakterizuje cyrilometodějský odkaz v první řadě jako ideu křesťanskou, zaměřenou na motiv víry. V druhé rovině si pak všímá katolické roviny jejich významu. Katolickou církev reprezentovali ve své biskupské funkci, účty ze své činnosti skládali papeži, jejich nauka a víra byla pravověrná ve smyslu katolickém a v tomto duchu byl napsán i jejich životopis. V kulturní rovině, tedy zejména v odkazu ke slovanskému jazyku, reprezentují Slovanstvo. V návaznosti na to se cyrilometodějský odkaz v souvislosti s odkazem na dědictví Velké Moravy a na národní jazyk stává symbolem i v národní rovině. Z jiného úhlu pohledu se na toto téma dívá Jacobson, podle kterého misie Cyrila a Metoděje kombinuje náboženské, kulturní a politické cíle, a to nejen v pozdějším vyznění jejich odkazu, ale již v misii, s kterou přišli roku 863 na Velkou Moravu. Ta byla především projevem byzantské expanze střetávající se s franckými zájmy. Věrouka a písmo s liturgií v národním jazyce, kterou Cyril a Metoděj na Moravu přinesli, měly za cíl podpořit místní kulturu k její

autonomii a soběstačnosti.<sup>28</sup> Tato idea určité církevní a národní autonomie a národní křesťanské kultury zákonitě představovala bojovný postoj proti německým mocenským zájmům. Z jiného úhlu pohledu se na ideály obou bratří koukal Řím, pro který představovala národní kultura zahalená v univerzalistické ideologii církve potenciální nástroj šíření křesťanství ve slovanském světě. Z této strany tedy došlo k podpoře vizí a programu Soluňských apoštolů, výrazněji se ale prosadil německý geopolitický vliv, který nepředpokládal kulturní iniciativu Slovanů. Po smrti obou svatých byla doba poměrně napjatá, vyhnání jejich žáků tak mělo vést k zapomenutí a potlačení obranného potenciálu jejich odkazu. (Zlámal, 1985: 168-183; Jacobson, 1996: 11-24, 61-67)

Posvátný rozměr ve své věrozvěstné funkci získal především Cyril, jehož hrob našel uctivé místo v chrámu sv. Klimenta v Římě, méně pak Metoděj, který zemřel později za již vyhocenějších dobových podmínek a jehož ostatky se ztratily. Cyrilometodějská úcta se šířila především východně ve stopách vyhnaných žáků a částečně a neoficiálně pak tam, kde se udržela slovanská bohoslužba. Na českém území se vytrácela postupně s centralizací státu a zejména pak se založením latinského arcibiskupství v Praze roku 973 a následným ustanovením latinské liturgie. Slovanská liturgie přežívala v Sázavském klášteře do jeho zrušení na konci 11. století. Cyrilometodějský kult v českém církevním životě nebyl nijak pěstován, do poloviny 14. století se k němu nezachoval žádný doklad. K jeho oživení mohlo dojít až na podnět světské moci, jak se stalo roku 1347 s Karlem IV., který si u papeže vymohl právo založit klášter se slovanskou liturgií, Emauzy. Cyril a Metoděj zde byli uvedeni mezi jinými patrony jako „patronové království českého“. Schválení patronace papežským stolcem potvrdilo znovuoživení kultu i v rámci latinské bohoslužby a byl stanoven jejich svátek na 9. března, ačkoliv slavený pouze v Emauzích. (Tkalčík, 1995: 5-26)

Znovuoživení myšlenky slovanské liturgie v cyrilometodějském odkazu bylo předpokladem rozvoje kultury pěstované v národním jazyce od pozdního středověku. Ačkoliv se sám Hus na tento kult nijak neodkazoval, jeho následovníci navazují na církevněslovanské reminiscence v ideách rovnosti národů, příklonu k východnímu ritu a práva na kulturní a jazykovou autonomii a zejména v argumentaci pro zavedení české liturgie. K naplnění cyrilometodějských ideálů tak přispěli výrazně více než emauzský klášter, který pracoval se

---

<sup>28</sup> Jacobson si všímá, že tato misie fungovala jako předzvěst národní kultury ve slovanských dějinách, kdy si vedle významu vzniku literárního a liturgického jazyka všímá také myšlenkového odkazu Soluňských bratří, který ideu národa předjímá.<sup>28</sup> Cyril proklamoval, že národy bez vlastního literárního jazyka jsou nahé, když nemohou komunikovat s Bohem ve svém vlastním jazyce. Zdůrazňoval také rovnost práv národů a jazyků a předložil ideu národní církve, založené na zposvátnění národa skrze zposvátnění jeho jazyka. Tato idea je vypůjčena z Byzance, narážela ale na římské pojetí používání národního jazyka v liturgii jako prostředek jejího znesvěcení. (Jacobson, 11-17)

staroslověnštinou, tedy mrtvým jazykem. Ačkoliv tedy husité neuznávali svaté a mnohé kultury se stali terčem jejich hostility, stoupenci reformních hnutí se o cyrilometodějském kultu vyslovovali s úctou a literárně jej šířili.<sup>29</sup> V Římě byl tento kult pozapomenut do konce 16. století, kdy větší zájem vyvolalo až objevení Cyrilova hrobu. Následně byli oba apoštolové uznáni za světce i v celé katolické církvi, koncem 16. století byli oficiálně označeni za patrony národní a moravské. Kult rezonoval zejména na Moravě, neboť olomoučtí biskupové se pokládali za nástupce těchto světců. Na ožívování Cyrilometodějské úcty navazovala dále i protireformace, podporovaná ze strany církve a do osvícenství i ze strany státu. V barokní religionizitě Soluňští bratři zapadaly do konceptu zemského patriotismu, v této době se vynořují vize slavinitu. Význam kultu se díky jazykozpytnému studiu upevňuje, zároveň se ale nerozvinula ještě jeho vlastenecká rovina, velehradské pouti v této době tedy nepřekračovaly lokální význam. Značný rozpuk cyrilometodějské tradice náhle zbrzdil a na jistý čas zastavil dekret císaře Josefa II. z roku 1784. Jeho důsledkem byl velehradský klášter zrušen, kostel uzavřen a poutě zakázány. (Tkalčík, 1995: 26-31, Jacobson 1996: 18-24, Zlámal, 1985: 184)

Do nového světla byl cyrilometodějský kult postaven v 19. století v reakci na liberální demokratizační, unionistické a zejména národně obrozenecké a zároveň antiklerikální tendence této doby. Národní uvědomění nachází v kultu Soluňských bratrů své duchovní otce, kdy zde vystupují jako obránci českého jazyka a zemských kulturních zájmů. Projevil se zde také vliv romantismu s obdivem k dávné slovanské minulosti s centrem ve Velkomoravské říši, kterou dějepisci spolu s literáty připomínali dávnou nezávislost a kulturní vyspělost českých zemí. Předtím byl jejich odkaz spíše intelektuální, Cyril a Metoděj nikdy nebyli ctěni jako přímlovci v tělesných a pozemských těžkostech, ale jako představitelé vyšší kulturní sféry byli jaksí povýšeni nad masy prostého lidu. V lidovém povědomí jejich úcta lépe zakořenila až v nové době, která akcentovala potřebu vyšších kulturních statků, kultury a vzdělání. Nemalý propagační vliv pro rozvoj jejich kultu mělo vědecké bádání a literární činnost. Mezi významné osobnosti, které ve svém díle hodnotí pozitivně jejich odkaz, patří např. Dobrovský anebo Palacký. Ve svých počátcích někteří autoři dávali do souvislosti s jejich odkazem rozvoj husitství. (Tkalčík, 1995: 50-51, Kolečka, 1963: 97-100)

Šíření cyrilometodějského kultu je třeba vidět podle Malíře a Jonové v první řadě jako záležitost náboženskou a církevní, z které teprve měl přesah do národní a politické roviny.

---

<sup>29</sup> Podle Zlámala byl tento zájem ale pouze letmý nahodilý a instrumentální pro propagační cíle. Odkaz národoobrozenců a nových protestantských církví na Cyrila a Metoděje jako předchůdce husitství tak chápe jako neoprávněný. (Zlámal, 1985: 184)

Předně vystupoval jako prostředek posílení náboženského citění obyvatel a upevnění pozic katolické církve vůči zásahům státu do církevních záležitostí a hrozbě postupující sekularizace. Centrum této tendence se nachází na Moravě, kde věrozvěsti vystupovali jako zemští patronové, do 60. let i mezi zdejším německým obyvatelstvem. Propagaci cyrilometodějství zajišťovali vlastenecky orientovaní kněží s hlavní postavou ve Františku Sušilovi. Ti v cyrilometodějství spojili jejich intelektuální odkaz s myšlenkou všelidového bratrství, skromnosti a rozvážnosti pro obrodu církve a národa na podkladě zemského patriotismu.<sup>30</sup> Roku 1849 vznikly spolek Národní jednota sv. Cyrilla a Methoda, na kterých se v přirozené symbióze podíleli katoličtí duchovní spolu s představiteli národního hnutí na Moravě, kteří se sami často z kněžských řad rekrutovali. Hned po roce se ale projevil nesoulad mezi těmito dvěma křídly, načež katolická část založila vlastní spolek Dědictví svatého Cyrilla a Methoda. (Malíř, 2014: 104-105; Jonová 2013)

Kult v tomto pojetí v polovině 19. století v souvislosti s antiklerikálními tendencemi zaujal i vedení katolické církve, pro biskupy se stal obranou proti národním antiklerikálním tendencím a pro kněze možností jak se účastnit národně buditecké práce. Zároveň představoval konkurenci k novým kultům vynořujícím se s národním obrozením. Podporu cyrilometodějského kultu vyjadřovali často slovanští biskupové a v českých zemích se vynořilo mnoho spolků pro šíření intelektuálního odkazu věrozvěstů<sup>31</sup>. Výraznou autoritou zde byl olomoucký arcibiskup Fürstenberk, pro kterého cyrilometodějský kult ve svém nadnárodním a náboženském pojetí představoval hlavní pastýřský program. Během 50. a 60. dále zviditelnil cyrilometodějské téma v Římě, kdy se usilovně zasazoval o převezení ostatků sv. Cyrila na Velehrad, dále pak domluvil změnu data společného svátku patronů z 9. března na 5. července. Změna termínu byla vysvětlována vhodnějším počasím pro konání poutí, protože se ale nové datum svátku velmi nápadně blíží Husově svátku (6. července), lze předpokládat, že hlavním motivem bylo odpoutat pozornost od tohoto protestantského symbolu. Arcibiskup povolal roku 1890 více než sto let po zrušení velehradského kláštera Josefem II k jeho obsazení řád jezuitů. Tímto výběrem chtěl eliminovat panslavistické rysy Velehradu, neboť jezuité byli terčem kritiky českých liberálů, těžko akceptovatelní byli ale i pro vlastenecké kněží ze Sušilova okruhu. Ke konci století se tak

---

<sup>30</sup> Mezi hesly, které hlásili kněží v okolí Františka Sušila, bylo např. „Bůh chce, abychom mu sloužili jako Slované“, „Chceme-li ctít sv. Cyrila a Metoděje, nesmíme být jen dobrými křesťany, ale i dobrými národovci ... a jen národovec může být dobrým křesťanem.“ (Zlámal, 1985: 183)

<sup>31</sup> Vedle již zmíněných Matice velehradská, Matice cyrilometodějská, Družstvo Velehrad, Akademie velehradská, Koruna Soluňská, Apoštolát sv. Cyrilla a Methoda a četné místní cyrilské jednoty. (Malíř: 107)

Velehrad více vymezuje jako ryze katolické zázemí. (Tkalčík, 1995: 33-34, Ambros, 2011: 364-365)

60. léta jsou charakteristická politickým napětím, kdy se stupňovaly požadavky národních buditelů. V této atmosféře začala cyrilometodějská symbolika silněji zavánět panslavistickým duchem, kdy se na povrch vynořila otázka společné slovanské liturgie, která by spojovala všechny příslušníky slovanských národů v rámci Habsburské monarchie, a odkaz na Velkou Moravu jako argument starobylosti české státotvorné tradice. Napětí vzniklo i ve vztahu státu a církve, která se cítila být ohrožená změnou církevních zákonů z tohoto desetiletí, symbolika věrozvěstů zde nabízela potenciál pro vyjádření nespokojenosti katolíků. Věhlas cyrilometodějské tradice se rychle šířil v českých zemích i v zahraničí, státní úřady ji tedy sledovaly s nedůvěrou, a snažili se tuto symboliku zdiskreditovat a náboženské oslavy na její počest omezovat. Cyrilometodějský odkaz asociovaný s panslavismem byl nepřijatelný jak pro Vídeň, tak pro Řím, katolická církev ale viděla v tomto odkazu také ideu ekumenismu a vizi sjednocení všech křesťanů v katolické církvi, kdy historický význam apoštolů prezentovala v jejich oddanosti Římu. Episkopát pocházející zejména z německých rodů, tak jako arcibiskup Fürstenberk, začal být postupem času opatrný k panslavistickému charakteru kultu. Hierarchie se snažila udržet cyrilometodějský kult na nadnárodní výši, na svém zemském podkladě zůstal otevřený pro české a zároveň i pro německé obyvatelstvo, v 60. letech spolu s posilováním jeho pozice ve stupňujícím se národním vědomí se ale Němci úcty k němu zřekli. (Tkalčík, 1995: 34-37, 50-51, Gabrielová, 2003: 81, Polášek, 1982: 48-51)

Přesto se církev nebránila unionistickému hnutí, které se šířilo v pravoslavných a katolických kruzích za účelem sblížení obou církví. Jedním z hlavních úspěchů unionistického hnutí byla diplomatická jednání s Vatikánem, která vedla k vydání papežské encykliky *Grande Munus* z roku 1880. Ta byla aktem kanonizace obou apoštolů. Zdůrazněn zde byl jejich svazek s církví, jejich kult se vymanil ze svého místního rozsahu a byl rozšířen na celou církev. Tento akt vyvolal u slovanských katolíků velké nadšení a dal podnět k děkovné pouti Slovanů do Říma roku 1881, po které papež Lev XIII daroval Velehradu část relikvie svatého Cyrila a nechal při chrámu svatého Klimenta zasvětit věrozvěstům kapli. Vídeňský tisk si tuto událost spojoval s politickými požadavky Slovanů. Církev tuto konotaci svého aktu odmítala s argumentem, že vydání encykliky pro ni představovalo spíše snahu o upevnění vazby Slovanů na Řím. Panslavistické vyznění unionismu a politizace kultu vycházející z činnosti národních buditelů byla ale zřejmá, neboť idea nábožensky sjednoceného slovanstva posilovala sebevědomí slovanského katolického tábora a navíc ruských slavjanofilů. Ti měli svou vizi sjednocení Slovanů na bázi pravoslaví a věřili



v zavedení pravoslavného náboženství v českých zemích na základě východního původu soluňské misie. Unionistická myšlenka se tak ocitla v konfliktním poli na základě odlišné představy, pod záštitou jaké církve by měla být jednota uskutečněna. Kult politizovala zejména mladočeská strana. Ta byla od konce 60. v rámci své kampaně proti rakouské vládě silně rusofilsky orientovaná, pravoslavné obřady anebo přímo pravoslaví propagovala pod záštitou cyrilometodějského odkazu. (Kolejka: 1963, 106, Jonová, 2013: 31-44)

Encyklika *Grande Munus* podnítila velkolepost příprav poutí na Velehradě. Ty byly spojené se sbírkou na obsáhlou rekonstrukci chrámu a založení spolku Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie. K jeho vzniku významně přispěl Antonín Cyril Stojan, pozdější olomoucký arcibiskup a od 70. let nejdůležitější postava propagace cyrilometodějského kultu a unionismu. V tomto duchu učinil z Velehradu, který se stal centrem Apoštolátu, symbolické přemostění mezi východem a západem k náboženskému sjednocení všech Slovanů. Na základě toho se Velehrad stal se začátkem nového století mezinárodním centrem unionistických sjezdů. Velehradské sjezdy se ve svém všeslovanském významu nabízely i jako odkaz pro národně pro kulturně politické vize slovanské vzájemnosti a od počátku byl sledovány rakouskými úřady s nedůvěrou, přestože jejich význam ve Stojanově pojetí byl primárně duchovního a teologického charakteru. (Górka, 2007: 42-58, Špaček, 2007: 58-71)

Roku 1890 byl klášter téměř po sto letech znovu obsazen řeholním řádem, tentokrát z řad jezuitů. Tato správa se v návaznosti na započatý program rozhodla pokračovat v pastorační činnosti a rozvoji poutní tradice, mimo to vyzdvihla význam Velehradu v českomoravském katolickém prostředí díky bohaté exerciční a misijní činnosti. Dále tak zdůrazňovala význam Velehradu v českém a moravském katolickém prostředí. Roku 1902 za účelem šíření cyrilometodějského ideje a myšlenky slovanské jednoty vzniká dále Družstvo Velehrad a roku 1910 Akademie velehradská, která si klade spíše vědecké cíle v této oblasti. (Cinek, 1936: 416, 421, 437)

Cyrilometodějský kult tak plnil s koncem 19. století dvě funkce, jak pro prohloubení náboženského citění a obranu katolických pozic, tak při národně obrozeneckém působení. V obou případech došlo k jeho politizaci. Tématem Národní strany svobodomyslné a Lidové strany na Moravě se stal požadavek na zavedení slovanské liturgie, kdy preference liturgie latinské byla prezentována jako lpění na starých a cizích základech a zpronevření se cyrilometodějské ideji. Malíř charakterizuje inklinaci národně liberálních stran k cyrilometodějské tradici jako politicky účelový krok, kterým reagovala na zvyšující se politické preference katolických stran a čelila obvinění z bezbožnosti, vyzdvihování

cyrilometodějského kultu zde tak sloužilo ke smíření s katolicky orientovaným voličstvem. V této rovině tedy došlo k určitému zploštění cyrilometodějské tradice, kdy se omezila na její slovanskou a jazykovou složku.<sup>32</sup> Kult ale představoval stěžejní programové téma i křesťansky orientovaných, zejména moravských stran, stal se tak předmětem soupeření obou pólů politického spektra. S přelomem století tento souboj vyhrál katolický politický tábor, když se prostřednictvím kultu bránil a vymezil proti socialistickým a liberálním silám. Velehrad se tak stal centrem i politického katolicismu, kdy se zde soustředilo křesťanskosociální hnutí a později se zde rodí i programové principy organizace katolického rolnictva. Vlastnické právo nad cyrilometodějským kultem katolické strany dále symbolicky stvrzovaly výběrem místa svých sjezdů na Velehradě. (Malíř, 2014: 101-104; Hanuš, 2012: 180)

Za První republiky cyrilometodějský kult vystupoval vedle zejména svatováclavského jako protipól husitských symbolů. Jeho výhodou před touto konkurencí byla skutečnost, že nebyl výlučně český, mohl tedy oslovovat i Slováky. S rokem 1918 se silněji ozvala otázka po zavedení slovanské liturgie, kterou následně biskupové delegovali papeži. Ve srovnání s prvotním vědeckým a teoretickým zájmem o cyrilometodějskou tradici je pro začátek 20. století příznačné upozadění tohoto tématu v pozdější reflexi českých národních narativů ve sporu o smyslu českých dějin. Roku 1920 byla povolena o svátcích národních patronů a pouze v hlavních chrámech, následně se toto téma postupně marginalizuje. V historiografii se u cyrilometodějského tématu prosadila především kritika staršího bádání.<sup>33</sup> V kontextu sbližování katolicismu s národními zájmy během 30. let vystupoval cyrilometodějský kult jako společná symbolika, definující českou zemi jako katolickou a zároveň most mezi Východem a Západem. Usmíření těchto dvou stran symbolicky stvrdil prezident Beneš svou návštěvou velehradského chrámu a projevem roku 1936. (Gabrielová, 2003: 258-259, Hanuš, 2013: 15-22)

Pokusy o pěstování cyrilometodějské tradice se opět vynořily v katolickém a lidoveckém tisku po 2.sv.v. V tomto období se ale podle Hanuše projevuje větší úsilí o

---

<sup>32</sup> Mnozí tuto tendenci, vystupující zejména v 80. a 90. letech, vnímali jako zneužívání náboženských významů k politickým zájmům a instrumentální politizaci kultu, mezi jinými např. Masaryk (Masaryk T.G., *Idea cyrilometodějská*, *Naše doba* 2, 1894, č. 1-3), který si byl vědom jejího původně náboženského původu a obsahu. Zájem antiklerikálně orientovaných mladočechů o tuto tradici nazývá jako neupřímný a neopravdivý, kdy považoval za chybu "psát o otázkách náboženských liberálním inkoustem a horovat pro náboženství při národní medovině". Dále odsuzoval nerespektování historické skutečnosti, kdy podle něj přijetí pravoslavy stojí proti české minulosti a tradicím reformačním.

<sup>33</sup> Např. Jan Slavík poukazuje na nedostatečnou pramennou základnu, a to zejména co se týče otázky přijetí jejich myšlenek a zejména slovanské liturgie Římem, tak ohledně působení věrozvěstů na politické scéně v českých zemích. Cyrilometodějskou tradici tak označuje za uměle vykonstruovanou duchovními za účelem nahrazení tradice husitské.

harmonizaci náboženských tradic, tedy jejich přiblížení světským významům za účelem sjednocení národních a náboženských skupin v důsledku obecné nivelizace hodnot v komunistické společnosti. Po roce 1948 komunistická strategie použila cyrilometodějský kult v marxistické interpretaci za účelem vymezení Slovanstva od západní kultury. Tato interpretace měla být hlavním nástrojem agitace mezi duchovenstvem. Katolická a náboženská dimenze Cyrila a Metoděje se v tomto pojetí ztrácela za motivy východního původu apoštolů, slovanského rázu jejich misie a lidového rozměru jejich působení a motivů. Důraz byl kladen na konfliktní moment apoštolů s franckými kněžími, aktualizoval se zde tedy motiv rivality proti německému nepříteli, jako nepřítel apoštolů, jejich misie a tedy i celého Slovanstva zde vystupoval také Vatikán. Zejména na tomto tématu se snažilo rozkolné katolické hnutí pod vlivem státu realizovat svůj konečný církevní politiky, tedy ustanovení národní církve. (Hanuš, 2013: 16; Valentová, 2014: 62)

V ateistické společnosti ale zároveň cyrilometodějství vystupovalo jako prostředek posílení náboženského cítění anebo církevně politických aktivit. Důležitým impulsem pro oživení katolického pojetí cyrilometodějské tradice byl II. Vatikánský koncil, který povolil v celé katolické církvi používání národního jazyka v liturgii. Poté byl vydán dekret *Unitatis Redintegratio* z roku 1964, kterým byl zahájen dialog mezi západem a východem. S Pražským jarem se Velehrad stal místem prvního setkání Díla koncilové obnovy. Symbolika tohoto místa pak roste zejména s poselstvím Jana Pavla II. od konce 70. let, pro kterého bylo stěžejním tématem překonání kulturní a duchovní dichotomie Evropy. Tuto ideu zaštitil symbolikou slovanských věrozvěstů, které na základě apoštolského listu *Egregiae virtuos viri* z roku 1980 označil za spolupatrony Evropy. V encyklice z roku 1985 *Slavorum apostoli* zmiňuje odkaz apoštolů ke kritice lidských práv a svobod, které chápe jako překážku kulturní jednoty Evropy. (Šebek, 2013: 103-114)

Pro české evangelíky představoval cyrilometodějský kult především konkurenci proti kultu Mistra Jana Husa. V polovině století se ještě snažili zdůrazňovat podobnost ideálů Cyrila a Metoděje s myšlenkami reformace, pojátkem zde byla především liturgie v národním jazyce a protiněmecký akcent. Soluňskou misii chápali jako maximálně předeheru české reformace. Pozdější reflexe protestantů ze začátku 20. století přistupovala k odkazu věrozvěstů kritičtěji. Poukazovaly na formálnost jejich podpory z Říma a následnou absenci reálného vlivu jejich učení v českém prostředí. Všimli si také katolického nadšení pro cyrilometodějskou ideu v obraně před jím vlastními vizemi a kulty. Smířlivější přístup přinesla až 60. léta, kdy se několik protestantských autorit vyjádřilo, že cyrilometodějský odkaz je možné chápat jako jeden z vlivných faktorů pro českou reformaci, zároveň tato

tradice ale přísluší i katolické církvi. Jejich ideou bylo ekumenické sdílení cyrilometodějského svátku mezi katolíky i protestanty. (Morée, 2013: 153-161)

## 2, 1, Závěr

Většina citovaných autorů si všímá dvojí podoby funkce cyrilometodějského kultu v období národního hnutí. Počátek jeho propagace leží v kněžském prostředí, neopomenutelný je zde tedy jeho motiv k posilování náboženského cítění, následně také vycházel vstříc církevním zájmům jak v ideologickém, tak v politickém smyslu. Zároveň pak vystupoval jako téma české kultury a národního narativu, kdy se jako téma nabízel i národním obrozencům. Slovanská rovina cyrilometodějského odkazu v asociaci s ideou národní autonomie a samostatné církevní organizace měla již ze své podstaty přesah do politické roviny. V koexistenci těchto dvou pojetí představoval apoštolský kult vyvažující a uklidňující prvek mezi dvěma protipóly, kdy zůstává na církevní půdě a zároveň reprezentuje národní zájmy jako konkurence jiných nově atraktivních symbolů.

Jak národní obrozenci ve svém útoky na habsburskou nadvládu, tak církve ve své obraně proti ztrátě svých pozic ve státní sféře a společnosti, obě strany používaly cyrilometodějský kult jako nástroj aktivizace společnosti a argumentační zázemí pro své nároky a požadavky. Státní aparát zákonitě musel sledovat šíření tohoto kultu s podezřením a přijmout potřebná opatření. Zatímco národní politické tendence s postupem času sílily, postavení církve se konsolidovalo v její podřízenosti státní moci. V této situaci pak již rakouská vláda neměla velký zájem zakazovat velehradských poutí, což by zbytečně mířilo proti náboženskému a katolickému cítění lidu. Zároveň se význam kultu oslabil s koncem 19. století, kdy se vynořila kritika jeho politického zneužívání. Za přetrvávajících antiklerikálních tendencí během První republiky byl z katolické strany dále podporován pro posílení konfesní identity v reakci na konkurenční husitské narativy. Postupem času ale v kontextu nových geopolitických hrozeb převládl jeho ekumenický význam, který dokázal zastřešit i katolickou identitu v rámci identity národní. S počátkem komunistického režimu se kult opět stává polem, na kterém se realizují dva konfliktní diskurzy, státní se svou slovanskou vizí a církevní se svou ideou nadnárodního duchovního společenství. S úpadkem vlivu oficiální státní dogmatiky se na úkor první interpretace ujímá zejména druhá. Na základě toho, do jaké míry cyrilometodějský kult přesahuje svůj náboženský rozměr do kulturní a politické sféry, nazývá Hanuš (2012) cyrilometodějství jako vlastní náboženskou kulturu. Jako takové se mohlo stát nejen polem střetávajících se diskurzů, ale také platformou pro jejich další rozvoj, kdy se

Velehrad stal epicentrem dalších aktivit v duchovním, kulturním, vědeckém i politickém směru.

Hanuš si všímá nejednoznačnosti interpretace světeckých či obecně mytologických narativů. Ty se ve svém tajemném a dávném původu přímo vybízejí k historické manipulaci a k širokému využití při hledání hodnotových opor nových diskurzů. Cyrilometodějský kult je podle něj ideovým konstruktem, jako takový ale na aktuální zájmy a programy určitých skupin na pozadí politicko-kulturně-sociálních souvislostí. Národní interpretaci příběhu charakterizuje jako reduktivní, neboť zkresluje dobový kontext. Tato manipulace je podle něj dokladem o hluboké zakořeněnosti víry v kulturu a o závislosti českých zemí na zahraničních duchovních a kulturních vlivech.<sup>34</sup> Na základě tohoto pojetí se nabízí mluvit o cyrilometodějské úctě od poloviny 19. století v Hobsbawmových pojmech jako o nově vynalezené tradici. Tento kult byl poměrně silný již v barokní době, spíše ale jen na lokální úrovni, národní anebo zpočátku alespoň zemský rozměr získává až v rétorice vlasteneckých kněží a později reprezentantů národního hnutí. Jejich prostřednictvím se původní tradice naplnila novými významy vystupující z daného sociokulturního prostředí. Ideové konstrukty se podle Hanuše prosazují a upevňují v historickém povědomí, zejména pokud jsou institucionalizovány. Cyrilometodějská tradice byla tato institucionalizovaná již ve svém církevním zázemí, tak jako jiné náboženské kultury, přijala navíc i záštitu a podporu v politické sféře a v rámci četných spolků, které za tímto účelem přímo vznikly. (Hanuš, 2007: 352-361; 2012: 168-169)

Podle Hrocha (2009) je v procesu vytváření národního vědomí jedním z typických motivů odkaz na význačné osobnosti, které se vážou na přechodné anebo slavné období. Hledání počátků české státnosti v období Velkomoravské říše je sice nadnesené, postavy Soluňských apoštolů zde ale vystupují ve své kulturní hodnotě jako odkaz na určitou vyspělost českého území v období raného středověku. Proč se ujal ve své době právě apoštolský kult, vysvětluje Hastings (1997). Ten vidí roli Cyrila a Metoděje při konstrukci národního vědomí jako typickou, neboť významní kněží se objevují ve většině evropských národních narativů. Prototyp kněze je poplatný nacionalismu na základě toho, že představuje osobu, která propojuje jednotlivé třídy, bohaté a chudé, inteligenci a nevzdělané, nobilitu a poddané a má již sama o sobě do určité míry posvátnou kvalitu. V této kněžské funkci se nabízel národním obrozencům na prvním místě Hus, vedle této kontroverzní a za heretika označené postavy jsou Cyril a Metoděj snáze přijatelnou alternativou pro celou společnost.

---

<sup>34</sup> Namísto použitých narativů navrhuje interpretovat význam cyrilometodějského kultu v kontextu řecko-římské kultury a způsobu tehdejšího středověkého myšlení.

### 3, VELEHRADSKÉ POUTI NA POZADÍ FORMUJÍCÍHO SE NÁRODNÍHO VĚDOMÍ

Tématem této kapitoly jsou velehradské pouti od svých prvních událostí většího rozsahu, tedy od roku 1863, do konce éry První republiky. Jedním z určujících a zásadních proudů ve společnosti této doby je nacionalismus. Proto mě bude zajímat, jak se poutní tradice reprezentující církev a starý řád střetávaly s tímto novým ideovým prvkem v české společnosti. V první části této kapitoly představím teoretické pojetí vztahu náboženství a nacionalismu obecně. V další části se pak budu zabývat otázkou, jak se tento vztah promítl v českých zemích nejdříve v období habsburské nadvlády a následně za První republiky. Cílem této kapitoly je ukázat, jak se tyto kontexty promítly v tradici velehradských poutí, tedy jaké zájmové skupiny se zde prezentovaly a na podkladě jakých interpretací cyrilometodějského kultu. Na základě toho bych chtěla odpovědět na otázku, do jaké míry se poutní tradice nabízela jako prostor pro manifestaci v rodící se občanské společnosti a na pozadí vystupujících národních zájmů a formulující se národní identity.

#### *3,1, Náboženství a nacionalismus*

Jak již bylo zmíněno v předchozí kapitole, poutní společenství a symbolika může vystupovat k zastřešení nejen náboženské identity, ale speciálně v 19. století pak i národní identity. Idea národa a idea náboženství jsou dva stěžejní prvky determinující evropskou historii a moderní svět. Problematika vyjasnění vztahu nacionalismu a náboženství začíná už u definice těchto dvou fenoménů a specifčnosti a zvláštnosti jejich jednotlivých typů. Nejdříve bych tedy chtěla představit teoretické přístupy věnované tomuto vztahu, kdy se věnuji zejména těm, které analyzují souvislost mezi západním křesťanstvím a nacionalismy příslušnými pro oblast působení tohoto náboženství. Na právě nacionální tendence jsem se rozhodla zaměřit proto, že pro českou společnost od konce 19. století představovaly fundamentální a široce sdílené hnutí, které tak podle mého názoru nemohlo nerezonovat v poutní tradici.

Klasické a nejčastěji citované teorie pojednávají o náboženství a nacionalismu jako o dvou obdobných fenoménech. U počátku tohoto přístupu stojí Émile Durkheim, (2002 [1912]), který k oběma fenoménům přistupuje funkcionalisticky, kdy je charakterizuje především jako sociální a morální sílu, která má zásadní kohesivní, normativní a regulativní funkci, neboť společnost se podle něj v rituálech a společně sdílené víře obnovuje a potvrzuje zde svou identitu. Náboženství je tedy podle něj zásadním předpokladem a nutnou součástí společnosti, obrat k nacionalismu pak vidí jako pouhou změnu symboliky. V jeho návaznosti

pak pokračuje např. Hayes (1926), podle kterého nacionalismus mobilizuje hluboké a přesvědčivé emoce, víru v nadpozemskou sílu, pocity úcty a nabízí rituály a posvátné dny, mytologii i teologii národa, ideu spasení a nesmrtelnosti a posvátného obětování. Tyto původně náboženské prvky jsou zásadní pro konsolidaci skupiny, kdy jejich sdílení zaručuje společnou identitu. (Burbaker, 2012: 2; Zubrzycki, 2014: 22; Smith A., 2000: 798).

Nepřímo a docela odlišným směrem navazují na tento odkaz představitelé modernistické teorie nacionalismu, podle kterých jsou národy a jejich představy produktem specifických podmínek moderní doby, zejména pak industrializace, kapitalismu, či rozvoje tisku a vzdělání. V rámci toho pak plní i některé funkce náboženství, kdy jsou zdrojem organizace společnosti, kolektivní identity, legitimizujícím rámcem politiky a suverenity státu a jeho ideologie. Nacionalismus tedy podle nich za podmínek sekularizace vystupuje jako posvátný princip a na základě toho může zcela nahradit náboženství. Vedle jiných (Hobsbawm, 1983; Gellner, 1983; Anderson, 1983) k této teorii výrazně přispěl Ellie Kedourie ve své knize *Nationalism* (1960). Výchozím bodem jeho studie je Kantův kategorický imperativ, který připustil myšlenku, že základ tradiční morálky neleží v Bohu ale v lidech a že autonomní vůle člověka opravňuje k tomu, aby sám vládl. Od toho pak již nebyla dlouhá cesta k představě práva na sebeurčení, která se přenesla od osvícenských myslitelů do politické dimenze. Vedle toho změna tradičního uspořádání morálního základu vedla k relokaci centra zla. Tím již nebyl ďábel, boj proti němu byl nahrazen směřováním ke změně a k progresu – a k tomu je někdy třeba prosadit zájmy své skupiny na úkor jiných. (Kedourie, 1960: 28-32, 51-62).

Anderson definuje národ jako „politické společenství vytvořené v představách – jako společenství ze své podstaty ohraničené a zároveň suverénní.“<sup>35</sup> Suverénní v této definici znamená, že stát sám je mírou svobody, tedy bez zajištění své legitimacy církví (nemusí tedy znamenat, že bez nadvlády Boha). Nechce tvrdit, že nacionalismus nahrazuje náboženství, ale předkládá teze, ve kterých ukazuje možnost vzniku národů na základě rozpadu původních kulturních systémů. Jazyk přestal být chápán jako sám výraz ontologické pravdy a panovník ztratil svou posvátnou charakteristiku, v rámci které byl chápán jako středobod společenství. Dále došlo k rozštěpení kosmologie a historie, kdy čas začal být pojímán kontinuálně a s rozvojem tisku také v celospolečenském rozsahu. Původně náboženskou funkcí národa je řešení otázky smrtelnosti, na kterou nabízí odpověď národ v kontinuitě svého společenství. (Anderson, 2008 [1983]: 11-15)

---

<sup>35</sup> Anderson Benedict, *Představy společenství, Úvahy o původu a šíření nacionalismu*, Karolinum, 2008, str. 21

Brubaker navrhuje se dívat na toto téma více strukturalisticky. Nacionalismus a náboženství mohou být zdrojem jednak formy identifikace, kdy vysvětlují obsah identity, důležitá je ale i jejich role v organizaci společnosti, kdy ohraničují, kdo do národa patří. Církev ve starém režimu do určité míry podporovala svou kontrolou nad manželskými svazky endogamií a pomohla tak formovat sociální segmentaci na náboženském podkladu. Brubaker neupírá náboženské symbolice, imaginaci a rétorice vliv na nacionalismus a předpokládá také jejich vzájemnou propojenost, která se u různých národů odlišuje svou mírou. Přesto se nestaví zcela odmítavě k jádru sekularizační teze. Souhlasí s tím, že náboženství ztratilo svou záštitu nad veškerými sférami společnosti, které se tak staly autonomními, a jeho role se přenesla do privátní sféry. (Brubaker (2012: 4,5)

Posvátná doména byla ve státu vždy obsažena, kořeny nacionalismu ale tkví v době, kdy církev a stát, tedy dvě instituce nárokuje si monopol na pravdu, stály proti sobě, a tudíž muselo dojít k oddělení jejich působnosti. Modernisté zdůrazňují privatizaci náboženství a všímají si také toho, že nacionalismus reorientoval centrum pozornosti z transcendentálního na pozemskou sféru. Podle Greenfeld (2006), Zubrzycki (2014) Smithe (2000) a Hastingsse (1997) ale vztah mezi náboženstvím a nacionalismem nelze vidět tak jednoduše, neboť náboženství je stále přítomné v moderních národech a jeho institucích. Charakter posvátného se přenesl na symboly, instituce a ideje národa, státní sféra se tedy sakralizovala. Nacionalismus tedy lze chápat jako druh uvědomění, které sakralizuje porfánní, a na základě toho má náboženský charakter. V této fúzi pak také inverzně dochází k politizaci náboženství, kdy náboženské symboly mohou být chápány jako posvátné skrze jejich význam pro národ. Otázkou by tedy mělo být, jak nacionalismus a náboženství mohou koexistovat a mísit se, tedy jakou roli může mít náboženství v moderním národě pro formování identit a mobilizaci mas, a na druhou stranu jak nacionalismus může ovlivnit náboženskou identitu a formy religiózního života. (Greenfeld, 2006: 93-99 a Zubrzycki, 2014: 17-22, 220-221, Smith A., 2000: 799)

Někteří autoři dokonce naopak nacházejí kořeny nacionalismu v náboženské obrodě, tedy reformaci. Ta podpořila používání národních jazyků a nahradila univerzální křesťanství lokálními církvemi, načež konfesionalizace revidovala vztah mezi státem a církví. Idea kněžství všech věřících a individuální přístup k bibli<sup>36</sup> dále stimulovaly participaci lidových vrstev na náboženském životě a povzbudily myšlenku komunity rovných a suverenity lidu

---

<sup>36</sup> Podle Hastingsse (1997: 18-23) je motiv národa obsažený v bibli stěžejním prvkem pro rozvoj nacionalismu, sleduje tedy přímou korelaci mezi šířením Písma svatého v národních jazycích a časem vzniku a silou národních hnutí.



namísto suverenity církve a království. Reformace dále odvrátila původní tolik důležitou orientaci myšlení lidí na spasení, čímž oslabila pozici církve. Toto náboženské hnutí podnítilo rozvoj národních států, žádný z uvedených bodů ale nepředstavuje odklon od náboženství. (Greenfeld, 2006: 100-104; Zubrzycki, 2014: 17-22; Brubaker, 2012: 6-8).

Proti tradičnímu modelu osvětské racionalizace a odklonu od náboženství směrem k nacionalismu vystupuje také Smith. Nacionalismus i náboženství sice odpovídají na určitou krizi společnosti, první uvedené pak na krizi identity v reakci na zhroucení původních komunit. Tato teze ale podle něj není dostačující, protože nevysvětluje, proč lidé přijímají mezi jinými právě národní identitu. Původ národu je podle něj dvojitý, zaprvé v komunitě založené na předpokládaném etnickém původu, u tzv. *ethnie*, a zadruhé v komunitě věřících, tedy těch, kdo sdílejí stejné hodnoty a cíle a dokážou si sebe představit jako ohraničenou suverénní a horizontální politickou komunitu.<sup>37</sup> Moderní národy ve svém formování kombinují a transformují určité etnicko-religiózní motivy, tradice, symboly a mýty pro nové politické cíle. Nacionalismus se tedy bytostně zakládá na minulosti. Minulost je naplněna posvátnem, autenticitou, hodnotami a tradicemi, náboženskými zejména. Bez vyzdvižení a politizace minulosti by národ nevznikl, neboť dědictví minulých generací formuje naše porozumění přítomnosti. Nacionalismus na základě toho nazývá „*Religion of History*“. Náboženství tedy se vznikem národů, tak jak tvrdí sekularizační teze, nemizí, ale jeho obsahy se v pozměněných formách promítají v ideji národa. (Smith A., 1998: 105-109; 112-116, Smith A., 1999)

Hlavní myšlenkové rámce nacionalismu nachází v osvětskosti, které znovuoživilo antické vzory<sup>38</sup>, a ve Starém zákoně<sup>39</sup>. Obecně pak nacionalismus přebírá z náboženství čtyři základní posvátné motivy. Prvním a stěžejním prvkem pro utváření národní identity je motiv vyvolenosti etnika, který nabízí představu vize a osudu národa. Podle židovské nauky vznikla mezi etnikem a božstvem smlouva, která přislíbujuje určité benefity za dodržování daných povinností. Tato idea se promítá i v křesťanských společnostech, kde se nejsilněji projevila

---

<sup>37</sup> Přestože A. Smith nazývá národ jako „posvátné společenství“, tedy komunitu věřících, vymezuje se od Andersonova pojetí představy společenství. Identita je v jeho pojetí kontinuální přes generace a jejím pojátkem je sdílený sentiment, společná vůle a pocit rodové příbuznosti. Nacionalismus je pak hnutím za autonomii, jednotu a identitu společnosti na určitém území. K tomu je potřeba udržovat kulturní hodnoty a vědomí individuality národa, kdy se její členové na základě sdílené víry, paměti a sentimentu sdružují v národní misi a osudu národa. (Smith 2000: 796-798, 802-803)

<sup>38</sup> Ve společenské a politické oblasti se projevil vliv antických motivů jako občanství a právní rovnost, láska k vlasti a sociální solidarita, společenství, územní jednotu a kult hrdinů. Moderní národy pak po vzoru antických chrámů začaly stavět na významných místech budovy pro politické a kulturní instituce spojené s ideou národa. (Smith A., 2015)

<sup>39</sup> Podle Hastingse (1997) je idea národa obsažená v bibli dokonce hlavním podnětem k rozvoji moderních národů a na základě toho umísťuje kořeny nacionalismu až do středověku.

korelace s představou vyvolenosti moderních národů, což se stalo jádrem národní identity a pomohlo stanovit místo národa na mezinárodní scéně. Z představy vyvoleného společenství se vynořila myšlenka národa jako forma závazku k hodnotám svobody a rovnosti a solidarity, které mají být zárukou progresu. Národní vědomí ve variabilitě svých ortodoxií jsou pak odrazem religiózních dogmat, která zaručují morální nadřazenost nad ostatními. Víze spasení národa a osvobození ducha rezonuje pak zejména u utlačovaných národů jakožto osvobození politické a sociální. (Smith A., 1999, 2015, 2000: 804-812).

V další rovině nacionalismus přebírá ideu posvátné země. Náboženské společnosti sakralizovaly krajinu prostřednictvím kostelů, poutních míst anebo jiných posvátných bodů. V moderním státu posvátných kvalit nabývá historické území jakožto kolébka národa anebo jako krajina s body historických událostí, shromaždišť, pohřebišť či legend, symbolů a jiných motivů obsažených v historickém vědomí etnika. Tento proces zposvátnění půdy nazývá jako teritorizace paměti, kdy se území stává součástí představy společnosti tak jako je společnost viděna jako součást území. Vztah k prostoru vytváří prostřednictvím umění, literatury či ceremonií citové pouto k zemi jako domovině předků a národních hodnot. Tyto sentimenty prostupující sekularizovanou společnost se pak nutně zrcadlí i v geopolitické realitě. Religiózní představy dále předjímají v moderních národech víze kanonických či slavných období. Tyto tzv. zlaté věky jsou vzpomínkou na úspěšnost a slávu náboženské komunity anebo etnika, upozorňují na jejich výjimečnost a předznamenávají jejich osud. Posledním společným motivem je pak motiv zposvátnění osob. Tuto roli svatých nahradili hrdinové, kteří se obětovali národu a zajistili si tak věčný život v srdci jeho členů. Slavná smrt hrdinů představuje naplnění jejich osudu ve jménu národa a krok k lepšímu životu pro nadcházející generace. Národ tak nabývá rozměru posvátné komunity mrtvých, živých a ještě nenarozených, nabízejíce tak i kontinuitu člověka uvnitř této komunity. (Smith A., 2000: 804-812)

Víra ve vyvolenost etnika, vazba k posvátnému teritoriu, vidina zlatého věku a kult slavné smrti nachází odraz v národní identitě a solidaritě. Na jednu stranu nacionalismus může vznítit kolektivní vášně, probudit napětí mezi státy a podpořit exkluzi etnických menšin, na druhou stranu pak sdílené rituály a symboly mohou zprostředkovat společnou zkušenost různým etnikům a cizincům a podpořit tak naopak jejich inkluzi. Zároveň se pak rituály a symboly a další prvky převzaté z náboženství stávají atributy státnosti samotné a pomáhají legitimizovat národ na mezinárodní rovině. (Smith A., 2000: 804-810; Smith A., 1999)

Teorie zabývají se vazbou nacionalismu a náboženství se v posledních desetiletích často obrací na specifickou formu tohoto vztahu, která vykrytalizovala jakožto náboženský

nacionalismus. Například Juergensmeyer (1993) pak rozlišuje dva protikladné druhy nacionalismu, sekulární a náboženský. Druhý typ se objevuje především v bývalých koloniích anebo v zemích východní Evropy. Náboženská složka zde pomáhá vytvořit pocit kolektivní identity a specifikovat obsah národa tam, kde se to nepodařilo státu a politice. Národ pak ve spojitosti s náboženstvím nabývá nadpozemských kvalit a na základě své sakralizace si nárokuje regulaci všech sfér společnosti a formuje autoritářské, fanatické a násilné formy vlády. Tyto předpoklady jsou posilovány v případech vzájemné konfrontace jednotlivých vyznání. (Omer a Springs, 2013: 18-23; Brubaker, 2012: 14-15; Hastings, 1997: 191)

Větší nepropustnost vnějších hranic etnika a hostilitu vůči cizincům sleduje u nacionalismu charakterizovaného konfesní příslušnosti také Greenfeld a Řezník. Náboženská identita vychází ze vztahu k určitým hodnotám, je tedy otevřená inkluzi. Na rozdíl od toho je národní identita kódována formálně za podmínek splnění členství, možnost inkluze je zde zkomplikována. Greenfeld si zároveň všímá toho, že se náboženství jako prvek národní příslušnosti stává askriptivní funkcí vyjádření kolektivní identity a jeho původní obsah a osobní oddanost se vyprazdňují, náboženská víra se v tomto případě stává vágní.

Náboženskou složku nacionalismu pak nelze brát příliš vážně, kdy náboženské prvky je nutné chápat spíše jako vnější znaky a symboly profánního charakteru. (Greenfeld, 2006: 107-110; Řezník, 2001: 76-77)

Řezník (2001: 74-81) si všímá na roli konfesní identity vzhledem k nacionalismu. Tento vztah charakterizuje zejména jako dynamický a vysoce variabilní. Novověká konfesionalizace se postupně promítla do jiných kolektivních identit, kdy se vyznání stalo jedním z nejdůležitějších projevů jejich kontinuity a zastřešovalo je signifikantními charakteristikami pro jejich snadnější vymezení. Konfesní příslušnost byla v novověkém světě jedinou identitou, jež nabízela kolektivní příslušnost bez ohledu na stav, byla tedy otevřená širokým společenským vrstvám. V interakci s národní identitou, zejména když se kryla s etnickou a jazykovou identitou, pak vyznání v různých podobách vystupovalo jako jeden z národně relevantních zájmů. Nejvýrazněji se tento motiv objevoval v případech, kdy se malý národ konfesně odlišoval od elit dominantního národa. Autor ale zdůrazňuje, že konečnou rovinou je zde ale vždy národ strukturovaný z více identifikačních rámců. Do tohoto vztahu pak zasahuje ještě stanovisko oficiální reprezentace církve k národnímu hnutí a otázka, do jaké míry bylo konzistentní v celé církevní hierarchii.

Zubrzycki v mnohém navazuje na Smithe, oproti němu ale klade větší důraz na sociokulturní a institucionální okolnosti v situaci aktuálně se tvořícího národního vědomí. Navrhuje redefinovat základní proměnné na symbolické diskursivní formy a institucionální

kontext, ve kterých se jak náboženství, tak národ pohybují. V odkazu na Greenfeld (2006) poukazuje na to, že změna pozice církve ve státě se nemusí odrážet na v religionizitě. Důraz by měl být kladen také na oddělení pozice státu od nacionalismu, kdy forma státnosti nemusí být totožná s charakterem národního uvědomění. Státní diskurs se stává důležitou proměnou, která ovlivňuje roli náboženství na utváření národní identity. Na příkladu Polska v období bez vlastní státnosti pak ukazuje, že se náboženská víra v tomto případě může stát předmětem sebeidentifikace národa. (Zubrzycki, 2010: 613-614, 2004: 218-22)

Pokud vidíme původ a dynamiku nacionalismu horizontálně jakožto produkt společnosti jako takové, nabízí se věnovat více pozornosti emocionální složce národní identity. Ta se aktivizuje a formuje zejména prostřednictvím symbolů, rituálů a příběhů, které podle A. Smithe nacionalistické zájmové skupiny používají jako zbraně. Nacionalismus tedy podle něj není pouhou doktrínou, ale i prostředkem duchovní mobilizace, aktivizace a řízení na společenské a politické rovině. Nejsilněji pak ve společnosti rezonují symboly osobností, neboť ty se odehrávají ve sféře privátních vazeb. Již zmíněný motiv slavné smrti hrdinů po sobě zanechal v každém národě hrobky, monumenty a vzpomínkové rituály, které nezapřou výpůjčky z náboženských tradic a samy o sobě nabývají posvátných kvalit. Výrazné jsou symboly národních hrdinů, které do jisté míry nahrazují roli náboženských vůdců jakožto nositelů tradic a hodnot a zprostředkovatelů koherentní podoby světa. (Smith A., 2000: 808-810; 1999: 103-105)

Význam symbolů akcentuje také Zubrzycki. Charakterizuje je jako sociálně konstruované a kolektivně sdílené entity, jejich interpretace je tedy vždy závislá na konkrétních institucionálních, politických a sociálních kontextech.<sup>40</sup> Sám národ můžeme chápat jako symbol, a jako takový je ve svém jádru konstruován historicky, ve vrstvě řad historických narací. Obsahový rámec národa se tříbí a specifikuje v převládajícím diskursu v rámci jednotlivých událostí, symbolů a textů, které souvisí s národní identitou. Národ existuje pouze v síti těchto diskursů a v jejich formulaci se kulturně produkuje. Vedle oficiální interpretace se může prosadit i interpretace opozičních skupin. Obsah ideje národa je tedy poměrně tvárný, limity této tvárnosti jsou dány relativní stálostí narativních struktur a symbolů, ve kterých je národní identita formulována. Na základě toho tvrdí, že vztah

---

<sup>40</sup> V návaznosti na Turnera (1978) sleduje operativní a relační pole funkce symbolu, tedy v jaké situaci, kým a před kým a dále v jakém vztahu k jiným symbolům byl symbol použit. Jeho koncepci dále rozvádí, když tvrdí, že možnosti symbolů evokovat emoce vychází z jejich pozice mezi různými historickými narativy. Všimá si pak silného vlivu, který má na tento potenciál symbolů politický diskurs. Protože význam symbolu není zcela fixní, může se stát objektem sporů ohledně své definice, kdy se význam eventuálně odvozuje od těch, kdo mají dostatečnou sílu, autoritu a prestiž. (Zubrzycki, 2014: 143, 169-170)

náboženství a nacionalismu není možné zredukovat podle funkcionalistických či modernistických scénářů, kdy sám obsah pojmu národ je proměnlivý, což předurčuje dynamický charakter tohoto vztahu. Pro jeho poznání je tedy důležitá interpretace konkrétních symbolů spojených s národní identitou na pozadí proměňujících se oficiálních a opozičních diskursů. (Zubrzycki, 2014: 27- 28, 172, 216-218)

Historickými narativy jako faktory vstupující do utváření národní identity se věnuje také Hroch. Významná role dějin odráží modernizační proměny společenského myšlení a osvícenský koncept společnosti, kdy je jedinec nebo skupina vnímán v rámci sledu událostí, do středu pozornosti se dostává změna a vývoj a to nejen vzhledem k budoucnosti, ale i k minulosti. Historie v době probouzejícího se národního vědomí měla za cíl především najít vazby současníků k jejich minulosti, tedy podat kontinuální obraz dějin. Tehdejší historiografie prezentovala osud národa primárně na politických dějinách, pokud ty nebyly příliš slavné, nahradily je kulturní dějiny. V každém případě se v 19. století dějiny psaly výhradně jako národní dějiny, aby podtrhávaly jedinečnost každého národa, legitimizovaly jej a vytvářely společnou identitu a představu národních hodnot. (Hroch, 2009: 168-178)

Obsah historického vědomí se formuje v průniku historiografických konstrukcí s populárními představami o minulosti a mytologickými lidovými představami. Čím blíže je tento proces nacionalismu, tím více zde převládá druhá složka, která dokáže produkovat symboly národní existence. Mýty ve své celospolečenské sdíletelnosti usnadňují komunikaci mezi příslušníky národa, zprostředkovávají solidaritu a podpírají ideu kontinuity národní existence. Národní dějiny postupně prostupující do každodennosti národa zejména prostřednictvím beletrie a školní výuky nesly potenciál své instrumentalizace pro nacionalistické cíle. Do popředí se dostávaly účelově pojaté příběhy reprezentující primordialistickou koncepci národa. Hroch je poměrně kritický k Hobswamově teorii vynalezených tradic (viz. dále) kdy podtrhuje, že všechny tradice včetně mýtů zapadají do hodnotových systémů a představ minulosti uchovávaných ve společnosti. Všimá si ale také účelové selekce a modifikace mýtů a historických událostí podle nových potřeb. (Hroch, 2009: 189-200)

### *Náboženství a nacionalismus v českých zemích*

Nacionalismus v českých zemích můžeme charakterizovat podle Hrocha jako národní hnutí vycházející ze situace nevládnoucích, nestátní etnické skupiny. Skupinová identita se v těchto případech orientovala na relikty národních dějiny a etnický a kulturně definovanou

pospolitost. Protože tato etnika vycházela ze situace kulturně podmíněného znevýhodnění, významnou roli zde měly národně relevantní rozpory, tedy témata, která měla potenciál formovat obraz nepřítele na základě střetu zájmů. Jako jeden z národně relevantních rozporů může v interakci s etnickou identitou vystupovat také vyznání anebo náboženství. Toto není zcela případ českého etnika, které bylo z naprosté většiny konfesně konzistentní s katolicky definovanou Habsburskou říší. I přesto ale církev na poli utvářejícího se národního vědomí a obrazu národních dějin získávala do určité míry nálepku nepřítele národních zájmů. V následující části této kapitoly bych chtěla přiblížit podmínky vztahu náboženství a českého národního hnutí. (Hroch, 2009: 267-269)

V 18. století se v českých zemích za podmínek rekatolizace a silné barokní zbožnosti vynořovaly vlastenecké tendence v rámci tzv. zemského patriotismu. Obrana katolicismu a obrana češství zde splývaly, kdy se identifikačními rámci patriotismu stala katolická tradice zároveň s historickou krajinou. Tyto dva prvky se spojovaly zejména v kultu českých světců, tedy symbolů národa i obránců víry, a mariánských poutních míst jakožto bodů v krajině, v níž Panna Marie našla zalíbení. Církevní organizace plně respektovala staré zemské celky, k nástupu zemského patriotismu tedy zachovávala neutrální postoj a někdy jej přímo podporovala. (Malý 2003: 18-25, Kořalka, 1996: 57)

Poté, co reformace narušila církevní jednotu Evropy, spojila Habsburská monarchie s Vatikánem své síly na společnou obranu katolicismu. Josef II. aplikoval na církevní doméně osvícenské principy, kdy role církve měla spočívat zejména v její morální užitečnosti, tedy ve službě státu jako integrující síla, úřední aparát a kulturně vzdělávací spolek. Vliv katolické církve byl výrazně omezen zejména v byrokratickém podřízení církví státní kontrole ve všech oblastech její činnosti.<sup>41</sup> Od této doby se tedy církev potýká s mocí světskou ve snaze obhájit svou vlastní svébytnost a autonomii, kontrola náboženského života a církevní činnosti se prohlubuje pak zejména za Matternichovy vlády.<sup>42</sup> (Malý, 2003: 18-25, 49-67; Petráček, 2009: 50-51)

---

<sup>41</sup> od povinnosti kontrolovat vnitro-církevní nařízení a delegaci práv a vyznamenání, přes dohled nad výkonem církevních funkcí ve společensko-správní doméně až k zásahům do obřadních úkonů, zejména co se týká svátků, slavností a poutí.

<sup>42</sup> Petráček si všímá i přínosu osvícenství pro náboženství. Reforma farní správy Josefa II zajistila dofinancování a dostupnost far a tím podnítila zejména ve venkovských oblastech rozvoj duchovního života a výchovu v křesťanském duchu. Z odlišného pohledu se na toto téma dívá Mach, který tvrdí, že stupňující se sepětí církve se státem znamenalo postupnou ztrátu jejího univerzálního charakteru, což narušilo její legitimitu. (Mach, 2009: 57-58; Petráček, 2009: 45-46)

Českému národnímu hnutí chyběla česky mluvící a etnicky vymezená šlechta a měšťanstvo, roli těchto autorit do velké míry nahradil klérus.<sup>43</sup> Fara často sloužila jako ohnisko společenského života a duchovní disponovali obsáhlými knihovnamí. Klérus se aktivně podílel na veřejném životě včetně podpory nových institucí reagujících na problémy modernizace, integroval národní oslavy s církevními obřady anebo prosazoval zavedení češtiny do liturgie. Do poloviny století nebyl nijak artikulován rozpor mezi češtvím a příslušností ke katolické církvi, kdy práce pro národ a prožívání své katolické víry byly jak pro duchovní, tak pro laiky, zcela v souladu. Mezníkem národní a katolické symbiózy je rok 1848. Revoluce otevřela politická témata státoprávní autonomie českých zemí, voleb do všeobecného sněmu či antagonismu vůči Němcům, která začala přesahovat dřívější nábožensko-kulturní rámec vlasteneckých ambicí. České národní obrození přešlo do nové fáze, která je výrazně ovlivňována novým liberálně občanským pojetím národa. Tyto tendence ohrožovaly hodnoty konzervativně smýšlejících katolíků, kteří obhajovali specifický status katolické církve a k vlasteneckému hnutí zaujali raději opoziční postoj. Před duchovní byla postavena otázka volby služby pro národ anebo pro církev. Vlastenecké cítění kléru se s druhou polovinou století nevytrácí úplně, na pozadí vyhrocených nálad a diskuzí mezi katolickým a vlasteneckým proudem ale již veřejnost toto úsilí nedoceňuje a jejich funkci vzdělané autority nahrazují zejména učitelé. (Petráček, 2009: 45-56, Mach, 2009: 57-58, Kadlec, 1987: 224)

Církev 19. století nedokázala reagovat na výzvy nové doby, jako osvícenské a liberální myšlení, zájem o etnické kořeny ve slovanském pohanství a historické vědomí formulované v rámci národního hnutí, a oslovovat moderního člověka. Spíše než novými směry se obracela k rigidnějším, konzervativním, až totalitním formám svých dogmat a institucionalizaci, jak potvrdila na I. Vatikánském koncilu roku 1879. Silný konzervativní diskurs vycházel již z faktu, že tradice a neměnnost řádu byla jedním ze základních pilířů její existence. Řím měl zájem udržet Habsburskou monarchii jako silnou katolickou velmoc pohromadě. Stát bránil

---

<sup>43</sup> Podle Hrocha duchovenstvo tvoří zpočátku národního obrození, kdy artikuluje spíše kulturní požadavky, až 35% vlastenců, v dalších fázích národního obrození, které se orientují více na politickou dimenzi, pak přibližně 20%. Tento podíl je nejvyšší mezi ostatními skupinami obyvatelstva a je i neobvykle vysoký v porovnání s jinými evropskými státy. Předpokladem duchovenstva pro tuto činnost je jednak jejich bezprostřední kontakt s lidovými vrstvami, kdy se často z této třídy i etablovalo. Zároveň pak ale určité atributy řadí kněží mezi nejdůležitější autority s vysokou sociální prestiží, což je dáno jejich vzděláním, a úřednickou, vzdělávací a rituální pozicí v životě společnosti. Neboť byli poměrně dobře ekonomicky zajištěni a neměli rodinu, mohli se v národně-obrozeněcké činnosti a dalším kulturní a veřejné službám realizovat nejsnáze. Podle Raka byla vlastenecká činnost kněží do velké míry inspirována dílem Bolzana se svým důrazem na praktickou a mravní stránku křesťanství, a další vliv mělo samo osvícenství, které zařadilo klérus do státní správy a v očích společnosti zprofanovalo jeho roli ve společnosti. (Hroch, 1986: 296-7, 319-326; Rak, 2003: 131-132; Petráček, 2003: 50-51)

církev proti kritice a církev tyto služby oplácela monarchii naprostou oddaností. Zásadním projevem postoje církve byl pak např. pastýřský list ze 17. června 1849, kde se biskupové negativně vymezili vůči myšlenkám moderní doby jako demokracie či republika, včetně moderního nacionalismu. Tento moment chápe Rak jako jeden z hlavních podnětů stupňování rozporu mezi katolickými konzervativními a liberální hlasy. (Petráček: 50-51, Václavík, 2010: 62-63)

Rok 1848 přinesl církvi v odpověď na revoluční požadavky určitý úspěch, který byl stvrzen tzv. silvestrovskými patenty z roku 1851. Katolická církev zde ztratila postavení církve státní, ale překonání této identifikace ji přineslo autonomii ve správě svých vlastních záležitostí, kdy se zbavila státního dohledu z josefínského dědictví. Další konkrétnější úpravu kompetencí církevních představitelů přinesl konkordát uzavřený mezi Svatým stolicem a rakouským státem roku 1855. Přestože byl neoabsolutistický stát charakteristický centralizujícími tendencemi, katolická církev v této době posílala svou autonomii pak právě kvůli svému potenciálu tmelit celou říši a být podporou monarchického řádu. Konkordát tak sice zaručoval církvi určitá práva, pomohl ale posílit svazek mezi trůnem a oltářem prostřednictvím závazku ve formě slibu věrnosti církevních představitelů státu, který zůstal oporou monarchie až do jejího rozpadu. (Marek, 2003: 192-202)

S centralizační liberální politikou byl přístup k církvi přehodnocen, kdy její autonomní postavení nezapadlo do racionální a systematické představy moderního liberálního státu. Během 60. a 70. let vnitrostátní zákonodárství mnohá ustanovení konkordátu derogovalo a tzv. protestantským patentem ztratila katolická církev své privilegované postavení. Další nové zákony směřovaly směrem k podrobení podrobení státní moci a dohledu, což se reálně promítlo zejména v jejích pravomocech v oblasti vzdělávání a rodinného práva. Roku 1870 František Josef I. konkordát zcela vypověděl s odkazem na podstatné změny charakteru katolické církve po I. Vatikánském koncilu. Přesto Georgiev necharakterizuje postoj státu k náboženským společnostem jako nepřátelský, kdy si všímá mnohých zejména materiálních výhod, které jim zajišťoval. V reakcích na nové zákony se ale stupňovalo napětí mezi klerikálními konzervativci a etatistickými liberály, což se nutně muselo odrazit jak v politickém tak ve veřejném diskursu. (Marek, 2003: 192-202, Georgiev, 2003: 169-186)

Náboženství v procesech politické diferenciaci české společnosti 19. století působilo především jako rozporný fenomén, kdy na jedné straně představovalo nepotřebnou zátěž minulosti, na druhé pak trvalou hodnotu. „Napětí vyrůstající z tohoto sváru je nepochybně jedním ze stěžejních znaků a rysů doby a týkalo se veřejného, politického, kulturního i



privátního duchovního života společnosti na přelomu 19. a 20. století.<sup>44</sup> Lpění na zemském patriotismu, které bylo samo o sobě výrazně antimodernistické, se pak již v určitém momentu národního hnutí nemohlo dále pojit s hledáním nových hodnot a identit. Protináboženský postoj až boj se stal běžnou součástí veřejného diskursu, kdy se obhájci katolicismu ve veřejných diskuzích stávají menšinou, která nyní musí čelit nejen hlasům po návratu k ideám původního křesťanství ale i v podstatě ateistickým pozicím. Útoky na katolíky a zejména církev jsou nesený zejména politickými stranami, které byly v této době založené na národních hodnotách a s výjimkou staročeské a agrární strany zaujaly ke katolickému táboru negativní postoj. Primárním zdrojem tohoto boje byl antiklerikalismus, kdy se předpokládalo, že církev je oporou monarchie a duchovenstvo překračuje hranice svého poslání do politické scény a v zájmu církve ovlivňuje světský život společnosti. Marek označuje náboženství v druhé polovině 19. století za jednu z příčin politické diferenciaci české společnosti.<sup>45</sup> (Hanus, 2003: 164, Marek, 2003: 192-202, Georgiev, 2003: 169, Václavík, 2010: 60)

Ústředním motivem střetu ortodoxního katolicismu s liberálními proudy bylo pojetí národních dějin.<sup>46</sup> Styčným bodem k vymezení se proti nepříteli byla rakouská vláda. Dále byl zdůrazněn obraz Němců jako odvěkého nepřitele českého národa a následně pak i šlechty jako cizího elementu. Nositelem kontinuity národní existence zůstaly české nižší vrstvy, měšťané a především sedláci, národní identita zde tedy byla definována etnicky a jazykově. Jako pozitivní národní vzory v této době nejlépe rezonovali v odpověď na romantismus a ideály moderního národa stoupenci husitství jakožto představitelé slovanského demokratismu stojící

---

<sup>44</sup> Marek Pavel, *Náboženství v období politické diferenciaci české společnosti v druhé polovině 19. století*, in *Bůh a Bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, Praha 2003, str. 201-202

<sup>45</sup> Tento faktor byl ústředním motivem oddělení mladočeského křídla v Národní straně. Zatímco staročeši se vymezovali spíše proti liberálně-nacionální německé elitě, což bylo slučitelné se spoluprací s konzervativními a katolickými stranami, mladočeši definovali svého nepřitele jako centralistický stát a jeho elitní složky, kam patřila i církev popřípadě katolická šlechta. Od staročešů se posléze odštěpilo i další křídlo k vytvoření strany nejprve českého a pak i moravského politického katolicismu. Ty hodnotily vlastenecký charakter strany jako přemrštěný a mezi oběma tábory nepanovala shoda o pojetí oslav Husa, rozhodli se tedy bránit církev na politické rovině a zároveň měli za cíl obrozovat společnost v křesťanském duchu. Nově založené katolických politických stran byly podezřelé ze své podřízenosti církvi, a kvůli zvýhodnění v rámci napojení na církevní strukturu. (Marek, 2003: 192-202)

<sup>46</sup> Obsah národní identity byl formulován v první polovině 19. století, tedy v době, kdy se české země snažily překonat kulturní a ekonomickou nevyspělost a neúplnou sociální skladbu akcentem na vlastenecké vize o minulosti a mnohdy účelově vytvářenými tradicemi. Tento moment se také s érou nejsilnější centralizace a následně s Matternichovým režimem, který potlačoval a cenzuroval jakékoliv politické projevy, ale dával prostor kulturním snahám jednotlivých národů. Historizující tradice byla akcentována především na pozadí tlaku neoabsolutismu, kdy Ministerstvo kultury a vyučování vydalo směrnice k vyučování české historie v dynastickém duchu a v souladu s učením katolické církve. Na přelomu 60. a 70. let s uvolněním cenzury a oživení politického a spolkového života došlo k rozhodujícímu zafixování národních historických stereotypů. Vědecká historiografie pokračuje od této doby již jiným směrem, ale na formování historického vědomí příliš nepodílí. Obrana katolických historiků nebyla příliš plodná, kdy jen dále rozvíjeli barokní koncepci dějin a kult českých světů.

v opozici proti představě autoritativních a násilných Germánů. Myšlenkový a politický vliv protestantů (jako byl např. Palacký, Šafařík anebo Masaryk) mnohonásobně převýšil jejich podíl. Stěžejní postavou husitského narativu byl Mistr Jan Hus. V pojetí nacionalistického demokratizujícího diskursu byla náboženská rovina jeho odkazu upozaděna a převládl obraz Husa jako propagátora lidských práv, svobody projevu a svědomí a vítězství nad středověkým dogmatismem a císařskou autoritou. Husitský narativ akcentuje význam Němců jako nepřátel a katolickou církev prezentuje jako nositelku nedemokratických nenárodních principů, potlačující významné osobnosti českých dějin. Toto pojetí zakotvené v Palackého díle Dějiny národa českého (1848) se stalo základem české národní ideologie a jeho následovatelé tyto teze ještě rozvíjeli do mezí, kdy příslušnost ke katolické církvi i k národu byla prezentována jako neslučitelná, podle vize, že katolicismus byl českému národu vnucen habsburským státním násilím a jezuitskou indokrinací. Ačkoliv se ještě roku 1920 hlásilo ke katolickému vyznání 96% české populace, protestantské reminiscence z dob husitství stále přežívali v historickém vědomí české společnosti a v 19. století se zásadním způsobem promítli do nově utvářející se národní identity. (Hroch, 2009: 184-192, Rak, 1994: 4, 11-15, Malý, 2003: 87-95, Petráček: 49-50)

Od poloviny 19. století do konce osmdesátých let je tedy pozorovatelné vytlačování katolicismu i křesťanství obecně na okraj zájmu. Zatímco katolická víra a zbožnost byla v barokním období v lidové společnosti hluboce prožívanými prvky identity, v první polovině 19. století katolicismus již není hodnotou ústřední, ale dosud obecně přijímanou. Svůj vliv zde mají obecné sekularizační trendy modernizace a to zejména v dělnictvu a vzdělaných městských vrstvách, a vliv romantismu, kdy se křesťanství stává spíše koloritem dějin a jeho role zůstává nadále důležité v umění. Do středu pozornosti se ale dostává národ a do popředí vstupují pohanské mytologie, zastiňující kult barokních světců (tato epocha ale zároveň rehabilituje dogmata, zázraky a kult svatých). Někteří autoři si všimají fenoménu tzv. matrikového katolicismu, tedy spíše formální příslušnosti k církvi, kdy se náboženský život jedince omezuje na vnější projevy náboženského života.<sup>47</sup> Téma husitství vystupovalo spíše než jako argument jako pole, na kterém se tento konflikt odehrává. Toto pole stále více prorůstalo veřejným diskursem a napětí mezi stoupenci reformního a katolického pojetí duchovních dějin se dále stupňovalo. Podle Pabiána byla výsledkem těchto sporů distinkce

---

<sup>47</sup> Tento jev může být chápán jako specifický pro rakouský katolicismus, kdy i přes deklarovanou náboženskou toleranci dal vzniknout byrokratický duch Habsburské monarchie představě správného občana jakožto správného katolíka, který řádně plní předepsané povinnosti. Určitá lhostejnost v náboženské oblasti může být viděna také jako důsledek pluralismu a tolerance v osvícensko-liberálním pojetí anebo jako důsledek protireformace, která v rámci svých barokních forem nesla silný důraz na vnější projevy víry.

mezi příslušníky katolické církve na ty, pro které byla konfese pouze formální záležitostí a na ty, kteří byli nuceni opustit ideály národně-obrozené hnutí a uzavřít se do tzv.

"katolického ghetta." Je zřejmé, že téma Husova odkazu a české reformace a se zcela přenesl z náboženské roviny na problematiku národní.<sup>48</sup> (Pabián, 2007: 277-280; Putna, 2003: 9-10; Georgiev, 2003: 182-183; Malý, 2003: 67-87, 114; Rak, 2003: 131)

Havelka charakterizuje katolicismus 19. století jako teologicky slabý a intelektuálně nehluboký, programově vzdálený sociálním a kulturním procesům doby a ze strachu z moderních myšlenkových proudů až přehnaně tradicionalistický a neschopný reagovat na nové problémy a výzvy. Příznačný pro toto období je příklon k alternativním osobním religiozitám. Ke konci století skupina vzdělaných katolíků a mladých duchovních vytvořila hnutí Katolická moderna. Jejich cílem bylo přizpůsobit katolicismus moderní době a zároveň přiblížit ho původním křesťanským ideálům a programově se orientovali především na praktické otázky působení církve, jako zlepšení sociálních podmínek a vzdělání kněžstva, zmodernizování církevní ústavy, zdobrovolnění celibátu anebo zavedení české liturgické řeči. Toto hnutí se ale pod tlakem kritiky ze strany církevní hierarchie postupně rozpadá až ke svému definitivnímu zániku roku 1910. (Kadlec, 1987: 231; Havelka, 2003: 33-35)

Odlisný vývoj než v Čechách je možné sledovat na Moravě. Liberální a antiklerikální diskurs převládl v industrializovaných a urbanizovaných společnostech, ale Morava si více zachovávala svůj tradiční ráz, v němž měla stále větší úlohu místní komunita než národní pospolitost. Národní obrozenectví se zde vyvíjelo pomaleji a vedle rezonancí českého obdivu k husitství se zde formuje aktivní pravověrně katolický proud, který spojuje ideu vlasti a církve. I zde se v 50. letech do určité míry oddělují vlastenecké vize od náboženských, v řadách kléru i věřících se zde ale probudila obranná reakce, která na pocit ohrožení reagovala potřebou semknout v těchto bouřlivých časech v rámci víry a posilovat náboženské symboly. Moravský duchovní charakter v důsledku toho začal nabývat více folklórních podob a opíral se více o tradicionalistické zdroje své tradice. (Malý, 2003: 108, Václavík, 2010: 71)

V předvečer 1. sv.v. již bylo překážkou angažovat se ve vlasteneckých spolicích a zároveň na katolických obřadech. Po první světové válce došlo v Československých statistikách religiozity k jedné z nejvýraznějších a nejrychlejších změn v moderní evropské historii. Vedle Moravanů či příslušníků minorit se projeví zejména u Čechů. Téměř třetina

---

<sup>48</sup> K tomu přispěl mimo jiné T. G. Masaryk se svou ideou humanity jako smyslu českých dějin. Humanitu nacházel především v odkazu reformace a zejména pak v činnosti Jednoty bratrské, národní obrozenec pak podle něj vzešli z této tradice, na kterou kontinuálně navazovali. V této koncepci tedy protestantská tradice definitivně získává morální rozměr a stává se záležitostí národní a česká otázka nabývá rozměru výhradně náboženské otázky. (Zumr, 2003: 46-54)

této skupiny opustila římskokatolickou církev, z této třetiny se polovina nepřihlásila k žádnému novému vyznání, největší podíl ostatních pak vstoupil do nově založené Československé církve. (Havránek, 2003: 235-243, Pabián, 2007: 276, 277)

Tyto překotné změny je možné chápat jako vyústění a vrchol kulturního boje liberálních a vlasteneckých sil proti katolíkům jakožto přívržencům starého habsburského režimu. Negativní obraz byl ještě podpořen za 1. sv.v.<sup>49</sup> Je nasnadě, že politické myšlení národa, který se zbavil cizí nadvlády, se staví proti všemu, co souvisí se starým režimem a popírá dosavadní hodnoty, k čemuž se církev jako loajální opora monarchie zcela nabízela. Ve společnosti sílily hlasy po radikální odluce církve od státu, částečnému záboru církevního majetku jako odvety za pobělohorskou újmu a církev měla být zbavena všech práv. S odstupem času jsou tyto nálady hodnoceny jako výsledek zaujatých vyjádření v tisku, které zveličovaly minulé chyby církve, a vášnivých hesel, jako např. „Zúčtovali jsme s Vídní, zúčtujeme i s Římem“. Vášnivý charakter antiklerikálního hnutí našel své vyjádření ve veřejném prostoru, kdy docházelo k ničení katolických symbolů. Významně mobilizačním aktem bylo svržení Mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v zápětí po vzniku republiky, dalšími terči artikulace kulturního boje byli zejména Jan Nepomucký anebo Panna Marie, tedy reprezentanti doby rekatolizace. (Kadlec, 1987: 239-245, Kárník, 2002: 315-317)

V politické rovině byly ale tyto emoce tlumeny. Národní výbor se distancoval od stržení Mariánského sloupu a dalších projevů hostility.<sup>50</sup> Již od prvních momentů se vedla diplomatické jednání s Vatikánem a do Prahy byl přijat papežský nuncius. Radikální diskurs na státní úrovni mírnila jednak Československá strana lidová a především pak vnitropolitické potíže nového státu, kdy si čeští zástupci nemohli dovolit ohrozit přijetí ústavy ze strany katolicky orientovaného Slovenska. Vliv kulturního boje na úpravu zákonodárství nebyl nijak výrazný, neboť již po vypovězení konkordátu z roku 1855 byly všechny církve podřízené státnímu zákonodárství. Stát se rozhodl dále respektovat práva církví na jejich nezávislý vnitřní život a zavázal se k plnění hmotných povinností vůči nim, na druhou stranu se pak snažil omezit společenské výsady církve, zejména co se týče jejich vlivu ve školství, dále pak v oblasti svátkového a manželského práva. Ostrý rozpor na oficiální rovině přišel až roku

---

<sup>49</sup> Ačkoliv se nedá popřít podíl katolíků a duchovních v československých legiích a v osvobozovacím procesu, církev zde vystupovala zejména jako ta, kdo posvěcovala rakouské zbraně a stál za monarchií do posledních dní. (Zlámal, 2010: 16-33)

<sup>50</sup> Masaryk a Beneš se postavili ke kulturnímu boji neutrálně, ačkoliv Masarykův předválečný myšlenkový odkaz v národní ideologii nové republiky národní dále rezonoval a příživoval antiklerikální postoje.

1925 s tzv. Marmaggiho aférou.<sup>51</sup> Řešení otázek v postupu jmenování biskupů a územně organizační otázky tak byli stvrzeni až roku 1928 v *Modu Vivendi*. (Zlámal, 2010: 21-33, 72-87, Kadlec, 1987: 239-245, Kárník, 2002: 319-324)

Konzervativní složka katolického tábora se cítila v této situaci ohrožena a diskreditována, sama se tak přikláněla k starým dobám náboženského klidu a ochrany církve ze strany státu. Církevní hierarchie se ještě roku 1924 v pastýřském listu snaží vymezit katolické pozice, když zakazuje věřícím členství v socialistických a komunistických spolcích pod hrozbou církevních trestů. Na druhou stranu se ale až 90 % duchovních zapojilo do nového projektu Jednoty katolického duchovenstva, který vznikl hned po válce jako stěžejní diplomatická a organizační platforma do velké míry nahrazující rozdrobený a slabý episkopát. V tomto hnutí se promítly reformní myšlenky Katolické moderny spolu s pragmatickou tendencí přizpůsobit se duchu doby. Nejednotnost této Jednoty vedla k odštěpení jejího radiálního křídla, které vytvořilo vlastní Církev Československou, než byla celá roku 1920 rozpuštěna. Tato nová církev se do velké míry obracela k husitské tradici a zakládala si na své vlastenecké orientaci, jako alternativa ke konzervativnímu katolicismu hned po svém vzniku dokázala do svých řad přilákat až milion věřících a stala se druhou nejsilnější církví. Konverze k této církvi byl přesto nižší, než její zakladatelé očekávali, neboť většina věřících se i přes silnou agitaci neodhodlala rozejít se svou tradicí. Vznik Církve československé měl tedy spíše vliv jako akt oživení náboženského života. (Zlámal, 2010: 33-72, Kadlec, 1987: 246-252, Kárník, 2002: 317-320)

Na politické úrovni se naplno projevila politická sekularizace, kdy se národně-liberální antikatholicismus a antiklerikalismus stal významnou součástí vznikajícího politického systému. České katolické strany se bezprostředně po válce v předzvěsti hrozby dobových nálad sjednotily v Československé straně lidové. Ta se prezentovala na myšlenkách křesťanské solidarity a zároveň se přihlásila k ideálům republiky a demokracie.<sup>52</sup> Křesťanský katolicismus posilovala také se změnou obsazení episkopátu, kdy bylo několik Habsburskou monarchií jmenovaných biskupů nahrazeno výraznými národně orientovanými osobnostmi. Pozitivní efekt měla také činnost katolických spolků, mezi nimiž vynikal například Orel

---

<sup>51</sup> Toho roku převzal Masaryk s vládou záštitu na Husovými oslavami a nechali na hradě vztyčit husitský prapor kalichem. To pražský nuncius Marmaggi označil za provokaci a akt neslučitelný se závazky vůči Svatému stolci. Na protest Prahu opustil a na základě toho byly na dva roky přerušeny diplomatické vztahy s Vatikánem.

<sup>52</sup> Její výsledek v prvních československých volbách se dá chápat na pozadí nepřátelských nálad ve společnosti a u veřejných činitelů jako úspěch, přestože se jí podařilo mobilizovat pouze katolickou menšinu, kdy se o její zbytek dělila především s agrární stranou. Přesto se jí dařilo v parlamentu tlumit antiklerikální nálady a svou podporou četných spolků a organizací měla významný přesah do veřejného života. Poměrně stabilní přízeň přibližně 10% voličů si udržela po celé meziválečné období a ve 30. letech, kdy se hlavní linie politického štěpení přenesla mezi pravici a levici, svou pozici pomalu upevňovala

anebo Česká katolická charita. Tyto aspekty se postupem času očividně projeví na prohloubení náboženského života. (Zlámal, 2010: 33-72, Kadlec, 1987: 246-252, Kárník, 2002: 317-320)

Od poloviny 20. let vystupovaly katolické symboly na veřejnosti s větší odezvou než husitské. To ukazují např. velkolepé oslavy katolických svatých konané pod záštitou vlády, které tedy dosáhly celonárodního významu. Negativní postoj státu proti katolické církvi se od této doby postupně vytrácel a v kontextu ohrožení německým nepřítelem se reprezentace obou těchto stran integrovala. V posledních letech před 2. sv.v. se katolicismus a jeho duchovní odkaz stal důležitou oporou státní ideologie, kdy stát přijímal za svou jednak svatováclavskou myšlenku, v rámci které se odkazuje na tisíciletou kulturní a státní existenci, a dále cyrilometodějský odkaz, který pomohl identifikovat místo českého státu jako mostu mezi Východem a Západem. Husitský odkaz v době nových výzev na mezinárodní scéně pro svou úzkou nacionalitu, zápornost a jednostrannost již nebyl dostatečnou oporou pro legitimizaci státní suverenity. I přes překotné a bouřlivé začátky prvorepublikového období se mnoho autorů shodne na tom, že se katolická národní identita zcela nevytratila, ale zůstávala zakotvena ve veřejném prostoru a v lidovém vědomí. Všimají si také postupného ožívání religionizity, kdy oproti rakouským dobám hrálo náboženství větší roli v mravním životě společnosti a kdy bylo viditelné i probuzení aktivního katolicismu. Proces integrace katolické tradice do jádra české národní identity výrazně pokročil během okupace. (Zlámal, 2010: 87-89, 185-187, Kadlec, 1987: 246-252, Kárník, 2002: 317-320)

### *Závěr*

Z tohoto dějinného nástinu je možné vidět katolicismus v době národního obrození jako jeden z národně relevantních zájmových rozporů, kdy byla církev zařazena mezi nepřátele národních zájmů a ocitla se v opozici k národnímu hnutí. Téměř katolicky homogenní česká společnost se sice nemohla rozdělit podle konfese, vyznání zde ale vystupovalo jako nálepka jiných skupin, a to šlechty, elit a představitelů státu a konzervativního proudu. Greenfeld (2006) v této souvislosti mluví o askriptivní funkci konfesní příslušnosti, kdy se právě náboženské obsahy separují od národně interpretovaných atributů konfese. Stěžejním atributem v tomto kulturním boji se stalo pojetí národních dějin, kdy identifikace s reformním narativem nemusela vést ke konverzi od katolicismu.

Tento konflikt je nutné vidět v kontextu doby. Jeho kořeny spadají do osvícenství, tedy období centralizované vlády, která aktivizovala decentralizační hnutí a zároveň oživila

antické vzory občanského státu. Církev se ocitla v jeho područí a tedy ve velmi nejisté pozici a zároveň se musela postupně konfrontovat s dalšími výzvami proměňujícího se světa, které vytanuly na povrch zejména v převratném roce 1848. Český národ artikuloval své liberální, demokratizující a státoporné požadavky a katolická církev se přihlásila k opozici proti novým myšlenkovým a politickým proudům. Mezník vztahů národního hnutí a katolicismu nejlépe ilustruje rozchod kněžského povolání s aktivní činností na národním hnutí, kdy se původní symbióza rozbila ve dva odporující si zájmy. V reálu se pak náboženství střetávalo s nacionalismem zejména na politické rovině, kdy si antiklerikální postoje osvojily radikální státoporné strany, které dokázaly oslovit širokou veřejnost a rozdmíchat kulturní boj. S rozčarováním nad nově nabytou státností a bouřlivými změnami se pak právě tyto protikatolické nálady vynořili v plné síle.

Toto sociálně-politické rozštěpení české společnosti na katolický a antiklerikální tábor zajímavě komentuje Pabián, který sleduje tuto polarizaci od 19. století v mnoha státech Evropy.<sup>53</sup> Český antiklerikalismus je charakteristický silnou národní orientací, kdy se v Čechách nijak výrazněji neuchytily jiné reformní katolické vlivy, jako např. starokatolická církev anebo hnutí katolické moderny. Antiklerikální atmosféra byla podle něj strukturována pouze v rámci politicko-národní a sociální linie boje. Proto nevidí nutný rozpor mezi společensko-politickými diskursy vznikajícího a nově se etablujícího českého národa a reálným pokračováním katolické tradice v životě národa. Národnost je podle Greenfeld (2006) a Řezníka (2001) teoreticky definovaná jako formálně kódovaná identita, v prostředí českého národního hnutí národu bez vlastní státnosti zde ale chyběly formální atributy příslušnosti, ty byly tedy nahrazeny kulturně kódovanými identitami, jako je náboženství a konfese. Většina českých sociologů a historiků náboženství (Václavík, 2010: 73-74, Nešpor, 2004, Putna 1998, Rak 2003, Řezník 2006) vysvětluje postup českého antiklerikalismu na základě sekularizační teze jako výsledek náboženského indiferentismu, kdy je konfesní identita nahrazována identitou národní. (Pabián, 2016)

Pabiánovo koncept, který klade důraz na politické a národně uvědomovací motivy na pozadí antiklerikálního boje, je pak spíše kompatibilní s přístupem Smithe (2000), Greenfeld (2006) anebo Zubrzycki (2014). Tito autoři tvrdí, že náboženství se vznikem moderních národů zákonitě neustupuje ze života společnosti, ale koexistuje v něm a mísí se s národním vědomím. V rámci toho si všímají sakralizace dříve profánních motivů a zároveň

---

<sup>53</sup> Ten do velké míry předjímá Rokkanův model konfliktních linií, kdy předpokládá, že utváření národních států nevede k vytvoření jednotných národů, ale ke konfliktu dalších polarizovaných pozic, ve kterých pak katolická a antiklerikální linie interagují s ostatními.

desakralizace a politizace náboženských prvků. Původní náboženský symbol Husa byl desakralizován v rámci národního narativu a jakožto národní symbol nabyl opět posvátných kvalit. Sama idea národa se stala posvátnou, a to v katolických pojmech.

Zubrzycki (2014) a Greenfeld (2006) zdůrazňují, že při analýze vztahu náboženství a nacionalismu je třeba reflektovat roli státu a církve. Na jedné úrovni tak stojí institucionální kontext, ve kterém se národ bez vlastní státnosti postavil proti vládnoucí struktuře a s ní spřízněné církvi. V další řadě pak stojí národní cítění v souvislosti s religionizitou. Tato syntéza se podle počáteční participace kléru na národním obrození nezdá být problematická. Antikatolicismus vyvěřel plně na povrch až s vyjádřením politických nároků národního hnutí a zároveň politické orientace církve, tedy až s momentem, kdy se tématika náboženství dostala do politické roviny. Tato politizace náboženské oblasti vedle byla vyhrocena až do situace, kdy účast na aktivním katolickém životě mohla být chápána jako překážka pravého vlastenectví.

Podle Smithe (2000) sama křesťanská tradice předjímá ideály národního státu. Nosné prvky českého vlastenectví se shodují s čtyřmi posvátnými motivy, které jsou podle něj společné náboženství i nacionalismu.<sup>54</sup> Posvátné motivy, které nabízela katolická církev, měly vyjma kultu zemských světců spíše univerzální (či spíše celo-katolický anebo celo-říšský) rozměr. Husitství bylo tedy určitě spíše kompatibilní s národním hnutím, a to také kvůli myšlenkám a hodnotám, které obsahuje reformační hnutí, jako je idea komunity rovných, suverenity lidu a individuální přístup k bibli v národním jazyce. Smith (1999) zdůrazňuje minulost jako základ posvátnosti a autenticity národa a podobně lze interpretovat i význam národních dějin pro české národní obrození. V národních dějinách vyjadřoval kontinuitu a integritu národa odkaz reformace. Sřet katolického a národního narativu je třeba chápat jako prostředek legitimizace hostility vůči nepříteli, tedy Němcům a monarchii. Příklad Husova kultu je ukázkou toho, jak náboženské symboly mohou probouzet národní vědomí a absorbovat politické diskursy. Náboženská symbolika tedy hrála v utváření české národní identity nezanedbatelnou roli, kdy se podle Zubrzycki (2014) stala polem pro realizaci

---

<sup>54</sup> Výrazný je zde zejména kult světce v Mistru Janu Husovi a víze zlatého věku v období před potlačením stavovského povstání. Představa posvátné krajiny zde vychází již ze zemského patriotismu, ačkoliv od této doby se na jejím prostoru vystřídaly jiné symboly. Víra ve vyvolenost etnika také viditelně koresponduje s ideou husitství, jak je např. explicitně vyjádřeno v choru „Ktož jsú boží bojovníci“. Stěžejním bodem náboženství i nacionalismu je ale podle Smithe především idea vize a osudu komunity. Na tuto otázku dokázal nejlépe odpovědět Masaryk, který vydestiloval z husitského dědictví ideu humanity jako smyslu českých dějin.



různých politických diskursů. Pro vysvětlení tohoto kulturního boje je tedy důležité se podívat, jakou roli na tomto poli zastávaly náboženské symboly a jak byly interpretovány.

### *3,3, Poutní tradice v kontextu formování národní identity*

Hobsbawm (1983 I: 1-14) si všímá nově vytvořených národních tradic, které nazývá jako vynalezené tradice. Ty definuje jako systém praktik rituální nebo symbolické povahy řízený obecně přijímanými pravidly, které se snaží zastřešit určité hodnoty a normy jednání. Na základě opakování těchto praktik pak zajišťují představu kontinuity s minulostí. Vytváření nových tradic je signifikantní pro období posledních dvou set let, kdy se zkomplikovala adaptace starých tradic v nových sociálních podmínkách. Jejich funkce zaplňuje prázdný prostor po starých formách, které byly transformovány, popřípadě modifikuje původní tradice za novými účely. Osvícenská nedůvěra k iracionálnímu a zvykovému jednání a na ní navazující socialistická, liberální a komunistická hnutí pak umně přizpůsobila nové i staré tradice svým idejím, zejména pod záštitou potřeby vyjádření respektu své zemi.

Funkcí vynalezených tradic je vytváření pout sociální koheze, legitimizace autorit a institucí a šíření norem, hodnot a konvencí. Jejich masový rozvoj propukl zejména v posledních dekáдах 19. století, kdy společnost hledala nové způsoby strukturace sociálních vztahů a vyjádření identity. Prostředkem identifikace napříč třídami se stalo státní občanství a epicentrem nových tradic stát jakožto unifikující entita. Ten v této překotné době potřeboval zajistit loajalitu svých občanů a legitimizovat se v jejich očích, nejsilnější tlak na vytváření nových tradic se projevil u nově vzniklých národů anebo politických systémů.<sup>55</sup> (Hobsbawm, 1983 I: 1-14, Hobsbawm II, 1983: 263-307)

Ne všechny vynalezené tradice ve společnostech zakořenily, mezi ty trvalejší řadí například tradice divadelních forem. Tam řadí veřejné ceremoniály, průvody a hromadná shromáždění, ať v oficiální či neoficiální podobě. Zejména od 2. sv.v. je charakteristické, že se z monumentálních shromaždišť vytratily symbolické ilustrace a pozornost diváka se přenesla na shromáždění jako takové, v němž často sám participoval. Popularitu těchto průvodů dává autor do souvislosti s demokratizací společnosti. Nové tradice můžeme rozdělit podle toho, do jaké míry byly vynalezeny a do jaké míry spontánně vznikly. Vždy ale

---

<sup>55</sup> Hobsbawm pojímá národ jako historické novum, obsah a legitimita národní identity přesto ale do velké míry vychází z historických narativů. Tento fakt tedy chápe jako paradox, kdy si národ ve své bytostné modernosti hledá své opodstatnění v minulosti a přirozeném vzniku. Vynalezené tradice by na základě toho podle něj mělo být středem pozornosti při studiu nacionalismu a procesu utváření moderního národa (Hobsbawm II, 1983: 263-307)

zastřešují diskurs, můžeme je tedy vidět jako politické nástroje v rukou státu anebo jiných zájmových skupin. Funkce těchto tradic jsou těm, kdo je vytvářely nebo transformovaly, zřejmé, jejich využití za účelem manipulace se tedy zcela nabízí. Úspěch těchto manipulací pak závisí na tom, jakým způsobem dokázaly rezonovat v široké společnosti a odpovídat na její potřeby. (Hobsbawm II, 1983: 263-307)

Co se týče národních slavností, je podle Hrocha specifický jejich veřejný charakter. Stěžejní roli zde má přímá interakce mezi organizátory a adresáty národně uvědomovací činnosti a motiv veřejnosti, který je sám o sobě důležitou komponentou ideálu moderní politické kultury. Teprve ve veřejném prostoru se tedy v rámci slavností mohli vyvinout formy komunikace schopné formovat kolektivní vědomí. Opakování slavnostních rituálů vyvolává iluzi nadčasovosti a na základě toho posiluje vztah jedince k národu a jeho minulosti. Často zdůrazňovaný potenciál veřejných slavností jako prostoru pro vyjádření kolektivní identity a socializace uvnitř národa ale podle Hrocha není důležitější než jejich schopnost modifikovat národní stereotypy a ideologii podle politických diskursů. (Hroch, 2009: 248-257)

Coleman si všímá, že „poutník se nesetkává jen se svými současníky, ale se všemi svými předchůdci a navíc ve vzpomínkách i se sebou samým, pokud se na místo vrací pravidelně.<sup>56</sup> Svatyně jako pevný bod, kam se poutník, stejně jako jeho předkové navrací, pak představuje jeho spirituální domov. Pouť se na základě toho stává tradicí, kdy podobně majetnický vztah k jednomu místu sdílí větší množství lidí, většinou ze stejného regionu či národa, díky čemuž může získat patriotistický či národní význam. Podobně sleduje možnost nacionální konotace poutních míst i Turner. Symboly, které jsou spjaté s poutníkovou vlastní kulturou, pro něj mohou mít zvláštní význam. Ten se stává pro danou společnost obecným a někdy i důležitějším než ten teologický, a to zejména ve společnosti, která se potřebuje vymezit proti cizí síle. To zakládá u poutních center, která nabízejí důležitou nit v kontinuitě národní historie, s počátky často až v předkřesťanské době, anebo u symbolů, které se staly objektem národního sentimentu, možnost jejich využití pro oživení národního uvědomění. Tyto symboly se opírají o minulé události, často spojené s pokusy o jejich destrukci, nabízejí tedy téma víry, následného vítězství a boží dobroty. „Poutní místo se tak může stát kulturním základem pro národně politické boje, doprovázejí je svými základními paradigmaty: že

---

<sup>56</sup> Návaznost na historické poutníky si připomínají například chůzí naboso, prostými poutními šaty anebo tradiční mušlí

utrpení může být přijato, pokud je to nutné pro dobro lidí.<sup>57</sup> (Coleman, 2004: 65; Turner, 1978: 106,136)<sup>58</sup>

V Turnerově pojetí může státně nedefinovaný národ prožívat v poutním společenství zkušenost homogenity a bratrství, kterou nabízí *communitas*. Podle Řezníka (2006) je reprezentace národního hnutí první iniciativou svého druhu, která je otevřená společnosti napříč sociálními vrstvami. Poutní společenství se pak jako platforma pro takto všeobsáhlou reprezentaci přímo nabízí. Pouti ve svém manifestačním potenciálu předpokládají aktivizační tendence, A. Smith (2000) sleduje aktivizační a mobilizační funkce nacionalismu, u poutí s národními významy se tak akumuluje podobný potenciál. Nezanedbatelný je zde také manifestační potenciál antistruktury. Podobně jako u svých počátků opět nabývá charakter spíše liminoidního fenoménu, neboť představuje zcela dobrovolný akt rezonující s prostředím kontrakultury. Zároveň pak spolu s jinými autory (Margry (2008), Šebek, (2010) a Mihola (2010)) zdůrazňuje podobně význam poutí v moderní době jako obrat k tradici a ke kořenům a všímá si jejich ekumenické otevřenosti.

Hroch (2009: 260-264) se věnuje také emocionálnímu vztahu k prostoru národních dějin. Ten se jeví být hodnotou, kdy se promítnutí národa do prostoru stalo jakousi obecnou kulturní potřebou. Nerozlučnou složku národní krajiny tvořila památná místa, ve kterých architektura vystupovala jakožto materializovaná podoba vazby k minulosti a vyvolávala určitou asociaci historického vědomí. Poznávání signifikantních míst dějin bylo chápáno jako nutná součást vzdělání o národním osudu a hodnotách, sloužilo tak k národní aktivizaci. V "prostoru paměti" patří do nejstarší vrstvy mytologická posvátná místa a náboženská poutní místa, v další vrstvě se zde pak nacházejí místa připomínající důležité události národních dějin, rodiště významných osobností národního života anebo národně interpretované instituce, popřípadě signifikantní přírodní útvary. V multietnických impériích tato společná "místa paměti" spíše chyběla, nahrazovaly je tedy památníky dynastické státnosti, která ale příliš nerezonovala u nevládnoucích etnik.

Poutní tradice 19. století do velké míry ve svých formách i popularitě stále obsahovala rysy typické pro baroko. Specifikem českého poutnictví je jeho obrovský rozmach v této době, kdy fungovalo jako nástroj rekatolizace, dále důraz na mariánskou úctu, patronku Habsburské monarchie a tvrdý zásah osvícenských reforem. Jejich důsledkem byl zánik mnoha poutních míst, zákaz zahraničních poutí, omezování průvodů, prošetřování nových

---

<sup>57</sup> Turner Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978, str. 136

<sup>58</sup> Valentová Anežka, *Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989*, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str.7

zázraků a ničení votivních darů či omezování počtu a slavnostních forem průvodů a rituálů. Veškeré poutní průvody podléhaly nutnosti schválení. Přísné restriktce se během 19. století uvolňovaly a české poutnictví čekal nový rozmach. Mezi nimi se začali objevovat i pouti k místům spjatým s národními symboly. V českém prostředí se první velké slavnosti orientované na národní tradici konaly roku 1848 na hoře Říp (nazývané také jako tábory lidu). Mytologický význam tohoto místa byl postupem času zastíněn pod potřebou vyjádřit politické argumentace. Dalším objektem shromáždění ztělesňující národní dějiny se stala např. Bílá hora jako místo porážky českých stavů habsburským vojskem. V proudu šířícího se vlastenectví ožila na konci 19. a na začátku 20. století poutní především poutní místa spojená cyrilometodějskou tradicí anebo svatováclavskou tradicí. Velký počet návštěvníků stále lákal mariánský kult, zejména kvůli jeho úloze ochránitelky národa, s kulturním bojem byl ale upozaděn jako reprezentant Habsburské monarchie. S rapidním rozvojem spolkového života od 60. let byly oživeny i tradiční lokální a regionální poutní průvody. (Valentová, 2014: 56; Mihola, 2010: 49-79; Macková 2010: 176; Hroch, 250-255; Holubová, 2003:59-64)

Jak bylo uvedeno výše, protestantská učení byla k uctívání kultických objektů a mariánské úctě zejména spíše kritická, nebyla ale zcela nekompatibilní s poutní tradicí. Odkaz husitství také nabízel zázemí pro vlastní pouti, bohatým zdrojem příležitostí ke shromáždění byly především památky významných osobností. Jednou z prvních takto signifikantních událostí byl pohřeb Karla Havlíčka roku 1956, který se stal tichou demonstrací proti útisku neoabsolutismu. V situaci národních hnutí ve fázi politické agitace za národní zájmy byly veřejné slavnosti pojmány spíše jako politické mítinky. Ve významnější roli pak začaly vystupovat až ve fázi celospolečenského šíření národního vědomí. To je dáno také tím, že realizace národních slavností přepokládala určitý stupeň politické liberalizace, politické kultury, ekonomického a organizačního zázemí a definovaného pojetí národních dějin. Tato skutečnost našla výraz v událostech spojených s Husovou tradicí, které se staly výrazným nástrojem masové mobilizace pro artikulaci politických požadavků národního obrození. Oslavy si tedy přisvojili zejména vlastenečtí liberálové. To donutilo protestanty separovat se s vlastními oslavami a pro katolíky otázka participace představovala vážné dilema, kdy si museli vybrat mezi oddaností národu nebo oddaností církvi. Signifikantní význam měly např. oslavy výročí Mistra Jana Husa zejména roku 1868 a 1914. Katolický tisk a katolické autority je odsuzovaly pro jejich antiklerikální charakter a apeloval na katolíky, aby se těchto oslav neúčastnili, podobně jako na hrozbu těchto manifestací reagoval zvýšenou pozorností a dohledem státní aparát. Další rozpor byl artikulován v přípravách na stavbu Husova pomníku

na Staroměstském náměstí, proti které hlasitě vystupovala církevní hierarchie. (Pabián, 2007: 277-280, Havránek, 2003: 235-243, Hroch, 2009: 248-257)

Stupňující se protiněmecká nálada třicátých let našla prostor, jak již bylo zmíněno dříve, zejména u svatováclavského kultu. Roku 1929, tedy rok po vydání *Modu Vivendi* a rok po oslavách desetiletí vzniku republiky se konaly velkolepé oslavy, kterým katolíci vtiskli pečeť křesťanského dovršení státního jubilea. Nejen oni se přihlásili k národní myšlence, ale zároveň státní představitelé v čele s Masarykem se přihlásili k duchovnímu odkazu svatého Václava jakožto symbolu starobylosti české státnosti, a zaštitili tyto oslavy za účasti reprezentantů Vatikánu a dalších mezinárodních delegátů na státní úrovni. Význam tohoto svěťce byl připomínán ve všech městech, v různých kulturních a státních institucích i na školách, na slavnostních dnech se tedy podílely všechny vrstvy národa. Tato ostrá změna kurzu vůči katolické tradici se potýkala i s kritikou, záštita státu nad oslavami ale zajistila významný předěl ve vývoji českého národního vědomí a katolicismu. V kontextu vynořujícího se ohrožení ze strany fašistického Německa představoval impozantní vyjádření katolické víry a zároveň demonstrací sounáležitosti s národem a podpory státnosti zejména katolický sjezd v Praze roku 1935, kterého se zúčastnilo tisíce věřících. Toho samého roku navíc katolické strany podpořili volbu prezidenta Beneše a tím se postavily na národní stranu i v politické rovině. (Zlámal, 2010: 170-184)

### *Závěr*

V dříve barokizované krajině českých zemí z dob protireformace se objevovaly zejména posvátné body k vyjádření mariánské úcty anebo úcty k zemským a lokálním katolickým patronům. S proměnou symbolických obsahů se krajina českých zemí prezentovala zejména jako prostor národních dějin. Kolektivní paměť se upevňovala v tomto prostoru mimo jiné u poutních míst, která mohla být ve svých historických kontextech zdrojem posílení kolektivní paměti a nabízela se jako důležité body v kontinuitě národních dějin. Poutní shromáždění jako událost k setkání lokálních komunit spolu s tradicí a svými předky dále podtrhuje patristický ráz poutních míst. Princip rituálního opakování zakládá iluzi nadčasovosti tradice a zajišťují představu kontinuity s minulostí. Pojetí národních dějin bylo jedním z ústředních národně relevantních zájmových rozporů, který byl veřejně artikulován jak na tradičních poutních místech spojených s katolicismem, tak na místech spojených s reformační tradicí.

Podle Hobsbawma je možné mluvit v obou případech o tzv. vynalezených tradicích, které zcela neodpovídají svému pojetí za předmoderních podmínek. (Tato teze je možná

diskutabilní u lokálních poutních míst, která stále pokračovala ve své tradici, ačkoliv se jejich význam oslaboval, jak si tohoto trendu všímá Christian (1972)). Proměna významů v zájmu národních idejí je ale zřejmá u mnoha katolických symbolů, zejména pokud se jedná o národní patrony, popřípadě pak i kultu Panny Marie, která podle Turnera (1978) mohl nést význam jednak jako ochránitelka národů, zároveň pak ale vystupovala významně jako patronka Habsburské monarchie. Jako exemplární příklad vynalezené tradice se pak nabízí slavnosti a pouti spojené s reformními kulty. Poměrně vysoký zájem o poutní tradici obecně v 19. století je tak možné vysvětlit na základě hledání a posilování národní identity, kdy národně obrozenecký diskurs prezentuje své pojetí národních dějin, zastřešuje určité hodnoty a normy jednání a zároveň legitimizuje své politické nároky. Podle Turnera pak teologický význam poutního místa může být upozaděn za populárně rezonujícími významy jinými.

K propagaci moderního státu přispívá veřejný charakter poutních míst, kdy podle Hrocha (1996) již sama veřejnost předjímá motiv občanské společnosti. Toto pojetí koresponduje s Turnerovou představou *communitas*, která zde manifestuje své demokratizační tendence, a to zejména v době období Habsburské monarchie. Antistrukturou, která se v tomto společenství prezentovala, byly jak stoupenci národního hnutí, vystupující proti oficiální státní struktuře, tak reprezentanti katolického tábora, které Pabián (2007) nazývá jako příslušníky „katolického ghetta“. Pro obě strany poutní místa nabízejí prostor pro shromáždění věřících, u kterých může jak církev, tak národní hnutí, upevňovat svou dogmatiku a autoritu a na základě toho pak posilovat identitu příchozích. Podle Turnera (1978) prostřednictvím rituálního jednání poutníků, podle Smithe (1987) pak prostřednictvím prostoru svatyně, který je sám o sobě metonymií totality. Podle slov Spalové (2012) a Browna (1981) mohl být zájem církve o poutní místa prostředkem její lokalizace a definování center jejího působení v nových podmínkách, popřípadě způsobem symbolického vymezení svého prostoru v antiklerikálně naladěné společnosti.

#### *4,4 Velehradské pouti v kontextu formování národní identity*

V této kapitole se budu zabývat otázkou, jaké instituce a diskursy se manifestovaly na velehradských poutích v období utužování českého národního vědomí v období Habsburské monarchie a za První republiky. Na pozadí toho stojí otázka, zda se v poutnictví během tohoto období realizovala spíše oficiální, tedy státní moc anebo antistrukturní prostředí. Na těchto událostech bych chtěla ukázat, jakým způsobem se zde projevovaly proměny ve vztahu státu a církve, katolické a národně orientované společnosti. Bude mě tedy zajímat, které z těchto

skupin měly zájem se na velehradských poutích prezentovat, a kterým z nich to bylo umožněno a naopak prezentace kterých skupin zde byla potlačována. Protože cyrilometodějský kult nabízí širokou škálu interpretačních možností, bude mě také zajímat, jaké významy této symboliky byly na poutích vyzdvihovány. Protože tato symbolika byla ve svém celospolečenském a celonárodním rozsahu poměrně nová, mou otázkou bude v zájmu jakých diskursů a na pozadí jakého pojetí národních dějin byla konstruována. Kvůli velkému časovému rozpětí tohoto období se zaměřím pouze na některé pouti, zejména na jubilejní, popřípadě další, které dokázaly upoutat pozornost státu i celé společnosti.

První pout', o které budu pojednávat, a zároveň první velehradská pout', která svým významem, návštěvností a obsahem přesáhla původní lokální význam svatyně, se odehrála roku 1863 k výročí příchodu věrozvěstů na Moravu. Tato událost spadá do období, kdy teprve docházelo k upevňování cyrilometodějského kultu, jejím účelem je zejména propagace cyrilometodějské symboliky a ideje a zároveň sbírky na opravu velehradského chrámu. Vychodil z dobových dopisů a článků zaznamenává stížnosti věřících na všeobecnou neznalost o významu Velehradu a na nedostatečné povědomí o dědictví Soluňských apoštolů, a to zejména v Čechách.<sup>59</sup> Nízký zájem o kult a tedy i malou návštěvnost poutí Vychodil vysvětluje úpadkem od dob Josefa II, který omezil procesí. Dále si stěžuje na nedostatek duchovních ve farnosti pro výkaz kazatelské činnosti při poutích a všimá si nízké pobožnosti věřících, kdy se jejich pozornost obrací zejména na trhy konané v příležitosti oslav. Na silné komerční zázemí reagoval také Okresní úřad v Uherském Hradišti, který roku 1956 kritizuje, že k oslavám sv. Cyrila a Metoděje bývá na Velehradě „hotový trh“, ačkoliv je to zakázáno, neboť Velehrad nedisponuje trhovým právem. Vyhláškou tedy výrazně omezuje prodej trhového zboží pod kontrolou četnictva, přesto návštěvnost poutí od konce 50. let stoupá a akceleruje zejména začátkem 60. let. Před hlavním jubileem byla vyhlášena další výročí, roku 1861 odkrytí ostatků sv. Cyrila a roku 1862 vytvoření písma slovanského. V odkazu na počet poutníků (v prvním roce až 30 000) i kněží byly tyto slavnosti oslovující především poutníky z přílehlých diecézí popisovány jako velkolepé a nebývalé. Tyto oslavy měly pozitivní ohlas i v německy psaném tisku. (Vychodil, 1913: 16-42; Cinek, 1936: 110-112, 118-119)

---

<sup>59</sup> Překážkou šíření kultu je podle citovaných článků z Blahozvěstu (1963) „strašák panslavism“. Spolu s uvedenými stížnostmi také vyjadřuje své rozhořčení nad stavem chrámu. K zabezpečení jeho důstojné podoby probíhala ve spolupráci farnosti, Koruny soluňské a Matice Velehradské od 60. let veřejná sbírka, jubileum tak mělo za cíl podpořit také ji. Na tento problém reaguje ve své činnosti již od svého vzniku spolek Dědictví svatého Cyrilla a Methoda, který se vedle své publikační činnosti věnoval tématu obnově velehradského kláštera a rozvoji poutí.

Podporu příprav zajistila také osoba arcibiskupa Fürstenerga, a brněnského biskupa Schaafgottscheho. Skutečnost, že oslavy podpořili tyto dvě významné osobnosti církevní hierarchie, vysvětluje, že již nadále nebyly bezvýznamným místním podnikem a jako takové upoutaly pozornost také ve Vatikánu a rakouské vládě. Německý původ těchto autorit napomohl eliminovat podezření z panslavistického anebo vlasteneckého vyznění oslav. Arcibiskup se přimluvil u papeže Pia IX., aby k výročí nabídl poutníkům plnomocné odpustky. Tento akt byl velmi účinným propagačním nástrojem. Po několika žádostech cyrilometodějských spolků se také moravská církevní hierarchie rozhodla zažádat v Římě o přesunutí data svátku Cyrila a Metoděje z 9. března na 5. července. Papež s tímto návrhem souhlasil, s novým datem hlavních oslav se dala spíše očekávat poutní slavnost s opravdu širokou návštěvností. (Vychodil, 1913: 24-29)

Cyrlometodějský kult v této době vystupoval zejména jako moravský symbol, příliš tedy nerezonoval u Čechů, kteří se obraceli ke svým zemským patronům. Agitace Blahozvěstu a dalších katolických periodik prezentovala cyrilometodějskou úctu jako záležitost stejně tak českou, jako moravskou.<sup>60</sup> Výrazně zde ale vystupuje zemské pojetí patronace, kdy cyrilometodějství není chápáno jako kult národní, ale kult, který by měl být sdílen mezi jednotlivými zeměmi jakožto bratry. Po počátečním váhání jubileum podpořil i pražský arcibiskup Schwarzenberg a s vydáním pastýřského listu s příslibem plnomocných odpustků pozval k oslavě i všechny české katolíky. Příchod věrozvěstů byl tedy připomínán a oslavována i českém prostředí, mezi různými událostmi vystupuje především otevření a posvěcení karlínského chrámu sv. Cyrila a Metoděje, prvnímu pod touto patronací na českém území, anebo pouti na Levý Hradec jako alternativnímu symbolu počátku křesťanství v Čechách. Nezanedbatelný byl také příliv poutníků z Čech, ačkoliv omezen dopravními limity této doby. Pozvání Němců se nesetkalo s kladnou odezvou. Německá menšina si byla vědoma protiněmeckých nálad, které se vynořovaly na pozadí cyrilometodějského odkazu, a poté, co se slavnostní výročí připomínalo i v Čechách, se od nich distancovala.<sup>61</sup> (Cínek, 1936: 166-172)

---

<sup>60</sup> "Přijďtež vy Češi z království!! Přijdež učinit ty, kteří požehnání rozsévali u Vás a základ položili ku Bohu milému, svatému životu u přemnohých, jenž stali se dědici a ochránci Vašimi. ... Přijďtež z krajin sv. Hedivky,...ze Slovákka uherského ... Přijďte vy Češi na Dunaji bydlící...A že slavnost rodinná – ta jest nejvzácnější, při níž nikdo z rodiny neschází, zveme Vás všechny pobratimy, již tvoříte rodinu a čeleď cyrilometodějskou, neb všichni ze společného, od svatého Cyrilla a Methoda otevřeného pramene vše potřebné pro časnost a věčnost čerpáme. I voláme: Proste sv. Cyrila a Methoda, ať s námi slaví duchovní hostiny, všechny slavské rodiny!" (SOA UH, FŘK Velehrad, ka. 41, i.č. 414, 1897-1912 – Slavnosti velehradské)

<sup>61</sup> Spolek pro dějiny Němců v Čechách vytrvale kritizoval neoprávněnost oslav, neboť historicky lze prý pevně stanovit nanejvýš třicetiletí, ve kterém slovanští apoštolové na Moravu přišli. Namísto toho navrhovaly



Svátek byl důstojně připomenut také v Římě, kde se konaly se zahájením jubilea a na hlavní svátek slavnostní mše, dokonce i ve slovanském jazyku (význam této události tkví ve výjimečnosti tohoto aktu). Dále byli slovanští apoštolové připomínáni v liturgii v průběhu celého roku a na počest výročí jejich příchodu vznikla v Římě Cyrilometodějská kolej. Na úrovni episkopátu byl k výročí vydán pastýřský list československých diecézí, kde byla oslava symbolicky povýšena na slavnost československého katolictví. Moravský biskupský list zdůrazňuje žádost, aby se slavností zúčastnili na základě jejich zemského a křesťanského významu vedle Slovanů i Němci. Český pastýřský list vedle toho zdůrazňuje zásluhy apoštolů pro země české a slovanské. Jubileum bylo připomenuto také v dalších slovanských diecézích, a to v Polsku, Slovensku, Chorvatsku, Slovinsku a mezi Lužickými Srby, tento přesah do zahraničí napomáhal vyznění cyrilometodějského odkazu v jeho všeslovanské katolické rovině. Pravoslavné Slovanstvo si naopak výročí nijak výrazněji nepřipomenulo. Dokonce odmítlo pořádat oslavy s argumentem, že nad cyrilometodějským kultem vládne katolický duch, s kterým jsou nesmiřitelní. Symbolika apoštolů jako pojítka veškerého Slovanstva tak byla narušena. Přesto Velehrad navštívilo několik pravoslavných Rusů, ačkoliv ne jako oficiální delegace. (Vychodil, 1913: 110- 111, 138-139; Cinek, 1936: 153-159)

Program oslav a jejich zajištění byl v rukou olomouckého arcibiskupství ve spolupráci s velehradskou farností a cyrilometodějských spolků (zejména pak Maticí velehradskou, která za tímto účelem přímo vznikla). Kvůli očekávanému velkému návalu návštěvníků byl jubilejní rok rozdělen do pěti oktáv od začátku března do konce září s hlavní slavností 5.-12. července. Pro tuto oktávu byl každý den určen pro pouti několika konkrétních děkanství. Vedle lokální kategorizace poutníků jsou v programu dále uvedeny pouti pro určité kategorie profesní, socioekonomické anebo genderové. Pouti jednotlivých děkanství přicházeli v průvodech čítající tisíce lidí v čele s duchovními, prapory a korouhvemi, zpívající cyrilometodějské a jiné náboženské písně, často s hudebním doprovodem. Někteří poutníci podnikali i vzdálenější pěší pouti samostatně anebo v menších skupinách. Před začátkem hlavních oslav si pro plnomocné odpustky přišlo již na 30 000 poutníků. (SOA UH, FŘK Velehrad, ka. 41, i.č. 414, 1897-1912 – slavnosti velehradské; Vychodil, 1913: 42-45)

Již večer před hlavním svátkem se na Velehrad hrnuly obrovské průvody, k jejich uvítání nestačily utichat zvony. Mezi velkolepou výzdobou pro oslvení poutníků se vyjímaly prapory v barvách arcibiskupských, císařských a moravských, návštěvníci se často

---

konkurenční oslavu připadající k roku 845, kdy se v Řezně nechalo pokřtít 12 českých lechů, neboť tato skutečnost je historicky přesně datovatelná.

prezentovaly ve svých tradičních krojích. Pro všechny, kdo se nemohou vejít do chrámu, jsou okolo prostoru svatyně rozmístěny oltáře a kazatelny, mnohé použité i pro kázání v jiných slovanských jazycích anebo v němčině. Počet účastníků je odhadován na 80 – 100 000, a přibližně 160 duchovních. Hlavní osobností mezi nimi byl pražský arcibiskup Schwarzenberg. Poté, co sloužil pontifikální mši v češtině i němčině se v proslovu pozitivně vyjádřil k čistě náboženskému charakteru slavnosti. Během celého týdne se střídají na Velehradě stále nové průvody, mše a kázání. V některé dny bylo výrazné silné zastoupení Němců anebo Slováků, mezi poutníky se často objevují dále katolíci z jiných slovanských zemí.<sup>62</sup> (Cinek, 1936: 148-152; Vychodil, 1913: 46-60)

K zajištění pořádku nad oslavami doplňovali místní dozorce četníci, přítomný zde byl i krajský komisař a okresní dvorní rada. Nebyly zaznamenány ale žádné výtržnosti, ani nepřiměřené vlastenecké projevy. Pokornou symbiózu s vlasteneckým prvkem Vychodil popisuje takto: „Tisíciletá zkušenost ukládala vděčnost věrným katolíkům i národovcům. Po celou slavnost navštěvovali Velehrad nejenom vděční katolíci a kněží, nýbrž i národovci čelnější bývali tu, aby vykonavše pobožnost svou jako věrní katolíci pobavili se v kruhu přátelském jako probudilí národovci ... hle zase důkaz patrný, že vlastenec horlivý může být i zbožným katolíkem, jakož i zbožný katolík horlivým může být vlastencem.“<sup>63</sup> O poklidném průběhu oslav referoval také německý tisk<sup>64</sup>. Věhlas Velehradu podnítil do konce jubilejního roku zájem dalších poutníků a zprávy o absenci národnostních predsudků a nepřátelství na těchto oslavách motivovaly k pouti i německou národnost a návštěvníky z Rakouska. V součtu se pak na slavnostech během celého roku ukázalo na 500 000 návštěvníků. (Vychodil, 1913: 60-70)

Podle Cinka oslavy ve své velkoleposti překonaly všechna očekávání a překvapivě silný byl také jejich podnět k popularizaci cyrilometodějského tématu, jak dokládají mnohé literární, umělecké, vědecké a architektonické památky. Podobně jako závěrečná jubilejní kázání anebo Vychodil ve svém shrnutí hodnotí slavnosti jako projev víry a katolicismu.

---

<sup>62</sup> Zejména je signifikantní poměrně vysoká návštěvnost ze Slovenska, neboť uherská vláda vystupovala v této době velmi ostře proti panslavismu a v Cyrilometodějském jubileu viděla nebezpečný potenciál mobilizace Slovanstva.

<sup>63</sup> Vychodil Jan, Vzpomínky na cyrilometodějský rok 1863, Obraz života náboženského a národního k 1050letému jubileu příchodu sv. Cyrilla a Metoděje na Moravu, II. vydání, Velehrad, 1913, str. 60

<sup>64</sup> „Tak např. dle vídeňského listu Wanderer 1863, č. 198, se píše, že: „docházeli poutníci pobožné písně zpívající až na nádraží, a teprve ve vozech bylo tu a tam slyšeti některou píseň, národní, nejčastěji známou Hej Slované! Utěšený dojem činilo pokojné a vážné chování těchto lidí, náležejících povětšinou k nižší třídě. Na cestě nebylo nikde pozorovati ono výskání, jakýmž na nás ozývá se dlouho zadržovaná svěťácká rozpustilost takzvaných pobožných poutníků.“ (Vychodil Jan, Vzpomínky na cyrilometodějský rok 1863, Obraz života náboženského a národního k 1050letému jubileu příchodu sv. Cyrilla a Metoděje na Moravu, II. vydání, Velehrad, 1913, str. 62)

Národní významy podle Cinka zůstaly ve slavnostech zcela upozaděny, přesto je ale možné vidět přínos oslav pro národní hnutí, neboť se na pozadí náboženského charakteru poutí nachází rysy, které mají potenciál být nositeli národních významů.<sup>65</sup> Na podobném závěru o náboženském a apolitickém duchu se shodne i Jonová. Podle ní byl potlačen původní zemský rozměr slavností, neboť jejím cílem bylo rozvíjet křesťanskou víru a v tomto pojetí se ujala i u Čechů a Slováků. Zároveň si ale všímá, že již v této době byly slavnosti od počátku příprav předmětem přísné kontroly vídeňských a vládních orgánů a spravován o nich byl i Svatý stolec. Na základě toho předpokládá, že i zde byl určitý potenciál pro vytvoření podhoubí k posílení národní identity a manifestaci národních i církevních politických požadavků. Národní charakter jubilejního roku byl vyjádřen v samostatné oslavě v Brně.<sup>66</sup> Podle původního scénáře se tyto oslavy měly konat na Velehradě v asociaci s církevním programem. Hradištský hejtman tuto možnost z opatrnosti před možnou národní a politickou kontaminací náboženských poutí zakázal. Ze stejného důvodu změnil plánované datum ke konci srpna na konec září, tedy termín, který již nezasahuje do rozsahu jubilejního roku. Podobně strach z promíchání náboženských a politických obsahů v případě původního plánu vyjádřilo také olomoucké arcibiskupství. (Cinek, 1936: 153-154; Jonová, 2013: 308, 311).

Velký úspěch jubilea roku 1863 nastartoval nový rozměr velehradských poutí. Ty v následujících letech lákaly desetitisíce poutníků a to nejen z Moravy, ale i z Čech a ze Slovenska. S rozšířením jejich věhlasu se staly jako prostředek široko společenského shromáždění objektem stále kontroly státní správy. Nemalý vliv na to měl i dobový kontext, kdy se s koncem 60. let se roznítla nespokojenost a vyvěřely nové požadavky vůči rakouské vládě jak ze strany zastánců národních práv, tak ze strany církve a věřících v reakci na změny církevních zákonů. Bylo tak nasnadě, že charakter slavností bude poznamenán protivládní a vlasteneckou atmosférou. Tyto oslavy na rozdíl od jubilea předešlého i následujícího nebyly

---

<sup>65</sup> „Myšlenka cyrilometodějská vzniká prudce v duchovním prostředí katolické náboženskosti a rozvíjí v něm své tvořivé síly. Zasahuje kvasivě do obrodného procesu, v němž pružnější český a slovenský katolicismus počíná vitálně reagovat na poutající síly v ohledu náboženském i národním.“ (Cinek František, Velehrad víry, Lidové knihkupectví v Olomouci, 1936, str. 153)

<sup>66</sup> Hejtman k přípravám oslav a jejímu průběhu doporučuje co nejpřísnější dohled. Tento přístup vyvolal silné rozhořčení v tisku (ze zpráv Moravské orlice), které jen dále podnítilo zájem o tuto slavnost. Slavnosti ve svém programu kombinovaly náboženskou část ve slavné mši s kulturní částí s vrcholem v národní pěvecké slavnosti. V tomto pojetí chtěli zdůraznit dvojí přínos cyrilometodějské misie a vyzdvihnout tak i její význam pro kulturu, slovanský jazyk, vzdělání a umění. Národně manifestační prvky zde ale ve své potlačované pozici zcela převládly. V centru pozornosti se ocitli hosté z řad předních českých národních obrozenců, mimo jiné Palacký, Rieger a Purkyně. V Brně na nádraží byly přivítání spolu s vlakem dalších 1 500 Čechů nadšenými zástupy, které mávaly prapory různých spolků a provolávaly hostům slávu. Před zahájením pěvecké slavnosti Mdr. Kallus ve slavnostním projevu označil Velehrad za pomník Moravy a ohnisko její osvěty. Ideu cyrilometodějskou charakterizoval jako vizi pro spolupráci Moravanů, Čechů a dalších Slovanů na základě společné slovanské vzájemnosti. (Jonová, 2013: 308-310; Cinek, 1936: 185-188; Vychodil, 1913: 76-82)

zaštitěny patronací olomouckého arcibiskupství ani brněnského biskupství. Staly se tedy manifestací kléru, katolických spolků a katolického lidu obecně, a protože církevní hierarchie nenesla odpovědnost za průběh oslav, střetl se zde dobový protestní potenciál s přísnou kontrolou a postupem státních úřadů. (Zlámal, 1937: 3-4)

Téma jubilejního roku se za účelem oživení národního i náboženského a katolického citění objevovalo často v tisku, a to nejen katolickém, ale i liberálním. Tato agitace k účasti na slavnostech používá nápadně častěji než dříve v kontextu přínosu cyrilometodějského odkazu a jeho společného sdílení pojmu národ.<sup>67</sup> Např. velehradský farář Vykydal, významný propagátor vlasteneckého pojetí kultu, publikoval v Hlasu (1867, č. 13): „S Velehradem žije, bez Velehradu umřel by náš národ ... Duch cyrilometodějský probuzen-li bude v národě, stane se plamenným sloupem vedoucím národ do země zaslíbené, vykoná skutky nevidané, neslýchané. Betlem náš moravský zaskví se ve své bývalé slávě.“<sup>68</sup> Jubileum tohoto roku (i data hlavních svátků) se střetávalo s výročím narození Husa. Oslavy k této příležitosti měly mít pouze národní charakter. List Koruna přinesl návrh ke spojení obou oslav, katolický tisk (Hlas, 1869, č. 7 a 10) tuto ideu odsoudil, neboť lpěl na náboženském rozměru oslav a navíc kriticky odsoudil Husův odkaz jako rozkolnický, tedy protichůdný odkaz cyrilometodějskému. Cyrilometodějské oslavy se pro katolickou církev naopak nabízely jako možnost, jak svátek své věroučné konkurence zastínit. (Cinek, 1936: 250-253; Jonová, 2013: 35; Zlámal, 1937:3-4)

Pro Vatikán byly oslavy důležité v kontextu právě připravovaného I. Vatikánského koncilu. K jeho konání byli pozváni i představitelé církve pravoslavné a protestantské, kult Cyrila a Metoděje se zde tedy nabízel jako pojitko vzájemného dialogu a prostředek konfesního sblížení. V Římě byl tak jejich kult opět slavnostně připomenut. Naopak českomoravský episkopát zahájení jubilejního roku zcela opomenul. Ačkoliv věřící nebyli prostřednictvím pastýřských vyzvání k oslavám, tento den byl přesto oslaven v mnoha farnostech, někde dokonce i mimo kostel, tedy ve školách, čtenářských spolcích anebo při občanských besedách. Ve veřejném prostoru se také k této příležitosti na památku zakládaly nové knihovny, spolky či občanské záložny a jiné instituce veřejného života, objevil se dokonce návrh nahradit těmito slavnostmi oslavy masopustní. Svůj podíl na tom měly

---

<sup>67</sup> Např. v Našinci, (1869, č. 19) se objevil tento text: "Národ náš má před celým světem podati skvělý důkaz, že se vědomí svatocyrilské v něm zmohlo a takovouto silou se obnovilo, že se nepřátelé církve a Slovanstva marně namáhají udusiti anebo zabíti ducha, jehož nám zaštitili a jakým nás nadchli věrozvěstové velehradští." (Vychodil Jan, 1909, str. 59). Další zmínka v tisku apoštoly popisuje jako bojovníky za ... „blaho národa slovanského, zdůrazňována byla vzájemná postoupenost ducha národního a církevního ... shoda zájmů jako náboženských, tak národních.“ (Olomoucké noviny, 1869, č. 16, in Cinek František, Velehrad víry, str. 252)

<sup>68</sup> Cinek František, Velehrad víry, Lidové nakladatelství v Olomouci, 1936, str. 248

cyrilometodějské spolky, zároveň ale i lidová spontánnost, která vypovídá o tom, že cyrilometodějský kult se v této době již zakořenil v lidovém povědomí. Pro tyto oslavy byl příznačný unionistický rozměr cyrilometodějského odkazu, kdy jubilejní mše byly nejčastěji obětovány „za úmysl sjednocení Slovanů s církví katolickou“. V kázáních byla často zdůrazňována láska apoštolů k pohrdanému Slovanstvu. (Cinek, 1936: 249-252)

Významný podíl na propagaci pouti měl nižší klérus. Hlavním organizátorem slavností k 5. červenci byl spolek Matice Velehradská. Ten se snažil oslovit k účasti na jubileu také hlavní představitele církevní hierarchie. V odpověď na to arcibiskup olomoucký v květnu vydal nařízení k liturgickým obřadům a slavnostem k datu hlavního svátku ve všech farnostech a na Velehrad pozval farníky všech českých a moravských diecézí. Přesto nad slavnostmi nepřevzal záštitu. Vedle církevních představitelů bylo na slavnosti pozváno mnoho důležitých osobností národních a vlastenců či např. delegace z Ruska. Na rozdíl od minulého jubilea bylo výročí připomenuto mnoha důležitými oslavami v Rusku.<sup>69</sup> Tento přístup měl v rámci vidiny možné spolupráce slovanských národů velmi pozitivní odezvy v českém tisku. (Cinek, 1936: 220-223, 245-250; Vychodil, 1909: 43-63, 87).

Díky skepsi státních orgánů, které si byly dobře vědomy nebezpečí vyplývající z nadcházející pouti k hlavnímu svátku, vznikl obsáhlý materiál z korespondence místního hejtmána, zemského místopředsedy a orgánů zainteresovaných úřadů, který nabízí podrobné informace o přípravě zajištění poutí i každodenní zprávy o jejich průběhu včetně záznamů z kázání.<sup>70</sup> Uherskohradištský hejtman přistupoval ke slavnostem s velkou opatrností a podezřívavostí. V reakci na žádost slavnostního výboru prezentující oslavy jako čistě církevní, označil slavnost předem za stranickou, nacionální klerikální agitaci, která se pouze snaží krýt za svou církevním pláštěm. To vysvětluje na základě personálního obsazení osobností přípravného výboru, kde je mu trnem v oku zejména farář Vykydal, seznamu pozvaných hostů, kde jsou mezi významnými Čechy a Moravany také z Ruska, a plánovanou účastí mnoha spolků. K prevenci nebezpečí zajistil četnické hlídky, které se pohybovaly v okolí Velehradu již od 24. června, aby sledovaly postup příprav. Pro vlastní slavnostní oktávu povolal k výkonu dohledu dále krajského komisaře a okresního tajemníka a úředníka

---

<sup>69</sup> Podle pravoslavného kalendáře svátek připadal na 26. února. V mnoha městech k tomuto dni probíhaly slavnosti, mezi nimi se vyjímaly svou velkolepostí zejména moskevská a petrohradská, v chrámu sv. Izáka. V obou případech kázání zdůrazňovala všeslovanskou ideu jejich odkazu a význam apoštolů jako vynálezců písma a slovanské bohoslužby, jakožto základních stavebních kamenů duševního i politického vývoje Ruska. Na lokální úrovni se v celé říši konaly k vyjádření úcty průvody a sbírky. Velehradu byla u této příležitosti darována kopie nejstaršího nalezeného obrazu Cyrila a Metoděje a stříbrná lampa k vyjádření díky za úctu věnovanou kultu věrozvěstů.

<sup>70</sup> Tento materiál zpracoval Zlámal (1937).

pro zapisování kázání. Zemského místodržitele dále prosí o zajištění posily k deseti stávajícím dalším deseti četníkům, jízdní hlídky tří mužů a policejního úředníka. Jeho žádosti nebylo vyhověno s odkazem na klidný průběh předchozích velehradských poutí a proklamovaný církevní ráz nadcházejících. Přesto zemský místodržitel nadcházející slavnosti nebagatelizoval, když hejtmana vyzývá k řádné kontrole příprav a slavností a o všem informoval. Dále zmiňuje, že pro případ porušení klidu budou připravena patřičná opatření, v nutném případě i vojenské asistence. (Zlámal, 1937: 3-5)

„Osmidenní oficiální slavnosti byly velmi zdařilé. Už 3. a 4. července vítal Velehrad četné poutníky. Nábožní zástupové všech končin, Slované i Němci, přicházeli na Velehrad, aby tady spolu slavili ... Poutníci procházeli slavnostní branou, která měla v průčelí štít sv. Cyrila „se slovanskou azbukou, pod kterouž zdaleka čísti se dalo želané slovo „jednota“ a na druhé straně „naděje“ ... Velmi okázale zúčastnila se jubilejní oslavy moravská šlechta. Vedle „moravských vůdců lidu“ zasotupeny byly Čechy, Slezsko, Slovensko, Polsko a Rusko. Počet účastníků odhadován tiskem na 60-80 000<sup>71</sup>.“<sup>72</sup> Církevní hierarchii zde reprezentoval brněnský biskup i pražský arcibiskup, olomoucký arcibiskup se na poslední chvíli ze zdravotních důvodů z účasti omluvil. První velmi horlivé kázání měl toho dne kněz Šmýd. „V úvodu poznamenal, že by měl mnoho, ba velmi mnoho co říct o utlačovaném slovanském národu, jmenovitě však o katolickém duchovenstvu, ale nesmí.“<sup>73</sup> V další části pak brojil proti nepřátelům katolického náboženství a slovanskému národu a vyzýval k národní jednotě. Přítomný biskup brněnský se asi v polovině kázání vzdálil. Později se vrátil, aby celebroid slavnou mši svatou. (Zlámal, 1937: 6-7, Vychodil, 1909: 70-75)

Témata potlačování slovanských národů a práv katolické církve se v dalších kázáních periodicky opakují. Dále se objevují motivy Cyrila a Metoděje jako vzoru pro udržování národních práv, obrana slovanského jazyka anebo symbiózy národních zájmů a katolicismu. Ve zprávách hejtmana je zdůrazněna zejména přímá kritika vlády v kontextu posledních církevních zákonů, zejména co se týče sekularizace vzdělání, či v obecnější rovině kvůli její neúctě k náboženským tradicím. Obsahy některých kázání vystupovaly otevřeně proti Němcům jako mučitelům Metodějovým. Kázání s vlasteneckými nebo protistátními obsahy převládala, našla se mezi nimi ale zcela neutrální. Mimoto hejtman zaznamenal z odposlechů

---

<sup>71</sup> Hejtman počet návštěvníků odhaduje ve stejném rozmezí, jak uvádí Cinek, tento počet podle jeho slov není nijak ohromující, oproti minulým letům je nižší a mezi poutníky převládá ženské pohlaví. Časopis Moravská orlice (1869, č. 131) naopak slavnost nazývá jako ohromující, kdy poutníků byl nesčíslný počet.

<sup>72</sup> Cinek František, Velehrad víry, Lidové nakladatelství Olomouc, 1937, str. 254

<sup>73</sup> Zlámal Bohumil, K velehradské vlastizradě, Olomouc, 1937, str. 6

mezi duchovními stížnosti na to, že nemohou v kázáních říct, co chtějí, neboť si jsou vědomi státní kontroly. Dále ve svých zprávách podrobně informuje o významných hostech, zde si všímá několika vlastenecky orientovaných šlechticů (zejména hraběte Bercaldiho), ze zahraničních pak věnuje pozornost zejména činnosti a ruského novináře. Předmětem jeho podezření jsou také dary z Ruska, obraz a lampa, po jejichž původu bedlivě pátrá. (Zlámal, 1937: 8-17)

Uherskohradištský hejtman ve zprávě místodržícímu shrnuje poutní slavnosti s důrazem na jejich politickou dimenzi: „Velehradské pouti jsou jen pláštíkem náboženskému úkonu, za ním vězí politická agitace nacionálů, feudálů a kléru, kteří tahají ubohé nevědomé venkovany za všelijakého předstírání a za nátlaku náboženského a nacionálního fanatismu na Velehrad, tam je všemožným způsobem vykořisťují, zatímco se stále četné shromážděné nižší duchovenstvo je hned při příchodu všemi jim vlastními prostředky zpracovává, a když tak dosáhnou svých cílů, v povznesené náladě tak tráví noci.“<sup>74</sup> Na základě toho žádá, aby byli kazatelé předvedeni k soudnímu vyšetřování, neboť předpokládá nebezpečné následky vlivu kněží na společnost. Místodržitel v odpovědi na tento dopis vybral ze záznamů čtyři kázání, která podle něj pro svůj pobuřující obsah vyžadují zákrok trestního soudu. Po opatření výpovědí bylo jedno kázání doporučeno k žalobě pro zločin urážky Veličenstva, druhé jako zločin rušení veřejného klidu, dvě další nebyla podána kvůli nedostatečnému naplnění skutkové podstaty. Nakonec byly zrušeny všechny žaloby na duchovní kvůli nedostatku svědků, kteří by mohli podvrtný potenciál poutí potvrdit. (Zlámal, 1937: 17-19)

Církevní hierarchie se vedle hlavního svátku prezentovala také na pouti pro bohoslovce, nazvané jako českomoravská, která se konala 19. srpna. Velká účast duchovních v čele s pražským a olomouckým arcibiskupem předznamenávala církevní ráz těchto slavností. Proti původnímu plánu se slavnost rozrostla na oslavu cyrilometodějského sbratření Čech a Moravy za poměrně vysoké účasti laiků. Na těchto oslavách byla signifikantní vysoká návštěvnost Němců, pro které byla připravena mnohá kázání v němčině, která zdůrazňovala nutnost jejich účasti na cyrilometodějském kultu s odkazem na jeho zemský rozměr. Ani zde přes původní záměr nechyběla kázání s motivy národními nebo slovanskými. (Vychodil, 1909: 88-99; Cinek, 1936: 259-263)

Reflexe poutních událostí v českém tisku, zejména pak v katolickém, je zcela nadšenecká, pozitivně je hodnocen zejména význam jubilea pro národní pospolitost. Tento rozměr reflektuje např. úryvek z Moravské Orlice: „Pouť, již konali bratři Češi, Moravané a

---

<sup>74</sup> Tamtéž, str. 17

Slezáci, synové jedné matky, církve katolické, synové jedné vlasti, království českého ... Odešli jsme z Velehradu s předsevzetím, že svorně, jednomyslně a mužně chceme hájit církev a vlast, víru a národnost."<sup>75</sup> Vídeňská žurnalistika se naopak o slavnostech referovala ve vyhraněném dehonestujícím tónu. Hlavním tématem publikovaných reportáží je nemravný a zvrhlý ráz oslav, poukazující na nízkost české kultury a společnosti a její církve. Zdůrazňovány jsou zde zejména opilecké a jarmareční motivy příchozích a manipulátorské cíle kněží. Tento pohled vyvolal bouřlivou reakci, vedl dokonce i k žalobě, a aktivizoval český tisk k obhajobě kulturní vyspělosti českých zemí a důstojnosti cyrilometodějských oslav a zároveň inicioval nenávislnou dikci směrem k vládnoucímu etniku. (Cinek, 1936: 256-259)

Vychodil vidí výsledek jubilejních oslav především v posílení církevního vědomí a to nejen na Moravě, ale i v Čechách. Vysokou spoluúčast Čechů na jubileu dokládá nejen jejich poměrně vysoký podíl mezi poutníky na Velehradě, ale také velkolepá slavnost za účasti přibližně 40 000 věřících ke dni jejich svátku u chrámu v Karlíně, který se stal centrem cyrilometodějského kultu pro českou oblast. Všimá si i přínosu jubilea k posílení národní jednoty a citění a utužení národní a církevní jednoty. Cinek průběh celých slavností hodnotí z dobového tisku jako „obrovitou manifestaci cyrilometodějskou“<sup>76</sup>, „historickou událost, která pro vnitřní stmelení národa svatováclavského v duchu cyrilometodějském nezůstane bez blahodárných účinků ... Byla to v pravdě slavnost duchovního sbratření a spojení opětného ..., kterou manifestovali za jednotu Cyrilometodějskou bratři Češi, Moravané a Slezáci, synové jedné matky, církve katolické, synové jedné vlasti, království českého.“<sup>77</sup> Po jubileu se objevila i myšlenka vzniku velko-diecéze cyrilometodějské, která by zahrnovala Čechy, Moravu a Slovensku po vzoru jednoty Velké Moravy. Symbióza národní a náboženské identity na bázi cyrilometodějství pronikla také do táborů lidu (shromáždění s primárně politickými manifestačními cíli, která byla poměrně četná v tomto období), na kterých se tento kult stal tématem proslovů několika kněží. Podle účasti napříč slovanskými národy a také ohlasů jubilea v tisku, je zřejmé, že se v těchto slavnostech také silně projevovalo vědomí slovanské. Zároveň se v reakci na ruské oslavy jubilea ostřeji rýsuje idea unionismu a spolu s tím se znovu objevují požadavky k povolení slovanské liturgie. Myšlenky, které u

---

<sup>75</sup> Vychodil Jan, Jubilejní rok sv. Cyrilla, Slovanův apoštola, vlastním nákladem, 1909, str. 137

<sup>76</sup> S odkazem na citaci z Hlasu (1869, str. 117) uvádí, že: „Národ náš před celým světem podal skvělý důkaz, že se vědomí svatocyrilské v něm zmohlo a takovouto silou obnovilo, že se nepřátelé církve a Slovanstva marně namáhají udusiti neb zabíti ducha, jehož nám zašítipili a jakým nás hlas nadchli věrozvěstové velehradští.“ (Cinek František, Velehrad víry, 1937, Lidové nakladatelství Olomouc, str. 256)

<sup>77</sup> Cinek František, Velehrad víry, Lidové nakladatelství Olomouc, 1936, str. 263



příležitosti výročí vytanuly na povrch, rezonovaly i v Římě. Dokladem toho je encyklika *Grande Munus* z roku 1980. Cinek si dále všímá ozvuků jubilea v oživení spolkové činnosti, kdy vznikla Jednota Velehrad a Růže Sušilova. (Cinek, 1936: 265-270; Vychodil, 1909: 116-117, 129-144, 181-185)

Již od začátku 80. let se s blížícím se jubileem zvyšovala návštěvnost poutí až na desetitisíce poutníků. Ke zviditelnění Velehradu v těchto letech výrazně přispělo také vydání encykliky *Grande Munus*. Tento akt v asociaci na ideu sjednocení Slovanů proti rakouské dominanci našel obrovský ohlas v celém slovanském světě. Mnohem více než u předcházejících jubileí se publikační činnosti a propagaci kultu věnovaly další slovanské národy, vedle Čechů, zejména Poláci, Slováci a Chorvati. (Cinek, 1936: 290-310, 327-338; Zlámal, 1936: 3)

Nápadný byl zejména zájem Ruska o toto výročí. Ten byl motivován primárně politicky na podkladě panslavismu.<sup>78</sup> Vídeň sledovala tyto snahy a se vzpomínkou na poslední soudní dohru velehradských poutí z roku 1869 se jasně vyjádřila, že slavnosti v případě, že budou mít panslavistický anebo národní ráz, zakáže. Přípravný výbor jubilejní si byl dobře vědom kontroly státní bezpečnosti, trval tedy na ryze náboženském rázu oslav. Tím ale nevyklučoval účast představitelů pravoslavné církve. Pravoslavná církev za těchto podmínek odmítla svou účast na slavnostech, neboť projekt náboženského sjednocení podle ní nebyl uskutečnitelný. Navíc nesouhlasila s pojetím Cyrila a Metoděje jako výlučně katolických světců. O Metodějovo výročí se ale nadále zajímali laičtí pravoslavní věřící z panslavistického prostředí. Ti se spojili s českými liberály, s žádostí, aby se pokusily změnit ultramontánské tendence slavností. Mladočeši chtěli uctít apoštoly primárně jako představitele národní ideje. Na schůzi Klubu národní strany svobodomyšlné intepretovali příběh Cyrila a Metoděje antiklerikálně a současný zájem Říma o jejich kult byl vysvětlován jako diplomatická taktika. Navrhují tedy vystoupit na slavnostech se svou vlastní manifestací. Nakonec se ale na úkor realizace na Velehradě, která byla příliš přísně střežená státní mocí, zaměřili se svými národně manifestačními plány na jiná místa. Původní záměry liberálů našly ohlas u moravských jednot Sokola, které se chystaly uspořádat v rámci velehradských poutí své průvody. Ty byly místním hejtmanem zakázány, tak jako průvod lokálního čtenářského spolku s odůvodněním,

---

<sup>78</sup> Na základě vize Ruska jako ochránce všech Slovanů chtěli panslavisté převzít slavnosti do svých rukou. Ve snaze zakrýt své politické tendence do náboženského hávu agitovali ke spolupráci v pravoslavných kruzích. U příležitosti Metodějova výročí úmrtí chtěli pořádat slavnosti v Kyjevě, tento plán byl ale již od počátku odmítnut pravoslavnou církví. Namísto toho tedy svou pozornost zaměřili na Velehrad. Jejich cílem bylo zajistit zde co nejvyšší účast představitelů ruského pravoslaví a na místo katolického charakteru slavností prezentovat jejich všeslovanský charakter, konfesně zcela otevřený.

že účast spolků s odznaky a prapory nepřísluší náboženskému charakteru oslav. Brněnský Sokol se k tomuto vyjádření odvolal k místodržitelství, které následně vydalo povolení průvodů spolků pouze v případě, že budou vedeny duchovními. Ve výsledku hejtman nepovolil průvod žádného spolku. (Zlámal, 1936: 3-14, 22; Cinek, 1936: 339-342, 394)

Vídeňská vláda věděla o kontaktech mladočechů s pravoslavnými Rusi a jejich plánech, všímala si také silných ohlasů jubilea v dalších slovanských zemích, nepochybovala tedy o možnosti nebezpečí demonstrativního pojetí oslav. Státní policie byla od počátku v pohotovosti, německy psaný tisk, zejména vídeňský, měl za úkol dehonestovat oslavy a cyrilometodějský kult, Ministerstvo zahraničí sledovalo plány ruských panslavistů a Ministerstvo kultu a vyučování kooperovalo s ordináty na prevenci politicky demonstrativních prvků. Podezření z plánovaných politických podtextů eliminoval arcibiskup Fürstenberg, který se zaručil za klidný průběh oslav a přijal nad nimi záštitu. Přesto státní orgány neulevují ve své kontrole a několikrát v průběhu jubilejního roku naléhají na církevní autority o zprostředkování podrobných informací o zajištění oslav.<sup>79</sup> Kardinál opětovně odmítá možnost politických demonstrací v průběhu pouti a ujišťuje místodržitele o tom, že zájmem církve je totožný se zájmy Vatikánu. Mimo jiná opatření vydává nařízení o nutnosti konat průvody pouze v čele s duchovním, mimoto zakazuje prodej tvrdého alkoholu v okolí Velehradu. Spolu s dalšími biskupy vydal pastýřský list, ve kterém odsuzuje politické zneužívání kultu a horečně zve k účasti i německé poutníky.<sup>80</sup> Také v českém a moravském tisku je zdůrazňováno pozvání německého etnika k oslavám a odkaz na autoritu Vatikánu. Zároveň se zde zmiňuje i rozměr česko-moravského národního společenství a v letáčích pro poutníky se objevuje stereotyp rozlišující „hodné Slovany“ a „zlé Němce“. (Zlámal, 1936: 14-16; Cinek, 1936: 342-354, 376; Jonová, 2013: 40)

---

<sup>79</sup> Přípravu velehradských poutí pozorně sledovala také nunciatura ve Vídni. To inicioval zejména prvotní zájem ruské pravoslavné církve o jubileum, přispěla tomu i reflexe nacionalistických tendencí Slovanů v Habsburské monarchii. Nuncius se domlouval s Ministrem zahraničí Kálnokym na ryze náboženském pojetí oslav, aby se předešlo jejich politickým infiltracím. V komunikaci se dokonce objevuje možnost zakázat pouť Rusům a Slovanům z Uherska. Otázkou bylo také, zda povolit staroslovanskou pontifikální mši, která by mohla snadno nést nacionální manifestační rozměr. Předmětem kontroly státu se staly i římské oslavy jubilea, veskrze ale rakouské velvyslanectví konstatuje, že církevní hierarchie panslavistické vyznění oslav nepodporuje. (Jonová, 2013: 39-42)

<sup>80</sup> Podobně se vyjádřil i komitét pro velehradskou slavnost ve svém provolání: „Kéž naši krajané slovanští i němečtí toutéž měrou poutí na Velehradě se účastní: neboť ač oba slavní světcové tito vším právem nazývají se apoštoly Slovanův, mají nicméně i katolíci němečtí v Čechách podstatnou příčinu, aby je ctili jako muže, jimž obzvláště děkovati se sluší...“anebo i čeští biskupové v pastýřském listu: „Řídíce se dle učení Místra Božského, vybízíme milované diecezány své bez rozdílu národnosti, aby společně k hrobu svatého Metoděje na Velehrad putovali.“(Cinek, Velehrad víry, 1936, Lidové nakladatelství Olomouc, str. 376-377)

Jubilejní rok byl rozvržen do čtyř oktáv, k vlastní organizaci poutí vznikl roku 1883 Přípravný výbor jubilejní. Pouti pořádané k první únorové oktávě proběhly za účasti přibližně 40 000 poutníků, zejména z okolních diecézí, podle zpráv okresního hejtmána bez jakéhokoliv narušení. Přesto žádá pro příští pouti přítomnost detektivů, kteří mají zkušenost s protistátním a anarchistickým prostředím anebo umí cizí slovanské jazyky, dále posily četníků a politické úředníky. Důvodem této žádosti je strach z příští oktávy, které se má zúčastnit více poutníků z Čech, Vídně a zahraničí. Tak se opravdu stalo, i účast na další oktávě byla přibližně jednou tak velká. Mimo incident s prodejem pamětních mincí se slovanskou symbolikou, které byly policií zabaveny, a přítomnosti ruského spisovatele, aniž by byla zjištěna jakákoliv jeho podezřelá činnost, proběhl průběh poutí opět bez dalších nepřístojností. Přesto hejtmán opět žádá o posily k zajištění průběhu poutí, nyní se k němu přidává i olomoucký arcibiskup. Těmto nárokům nebylo vyhověno, načež arcibiskup prohlásil, že se vzdává odpovědnosti za dění mimo kostel. (Zlámal, 1936: 20-30)

Vídeňský tisk shledává nebezpečí politického potenciálu na Velehradě u plánovaných poutí z Polska, kterým je připisována tendence k protiruské demonstraci. V červnu se v německy psaných novinách rozmnožily zprávy o tom, že na Velehradě a v okolí vypukly nakažlivé nemoci, doprovázené apelem na zákaz poutních slavností. Velehradský děkan spolu s velehradským starostou se proti pravdivosti těchto zpráv ohradili s odkazem na prohlášení místních lékařů a starostů. Přesto tisk vyvolal paniku a několik poutí muselo být zrušeno. Moravské místodržitelství ale výskyt epidemických nemocí v okolí Velehradu dokládá a na základě toho se rozhodne zrušit veškeré červencové pouti. Těsně před oslavou k cyrilometodějskému svátku je zveřejněn posudek Moravské zdravotní rady. Ten zmiňuje výskyt několika nakažlivých nemocí v okolních vesnicích, ale v nijak nebezpečném rozměru. Na základě toho byly povoleny pouti pro lid moravský, zůstaly ale zakázány průvody ze všech zemí ostatních, včetně Čech a Slezska. Podle příprav je zřejmé, že o oslavy byl zejména ve Slezsku velký zájem, zákaz průvodů z těchto oblastí tedy vyvolal velké rozhořčení. (Cinek, 1936: 373, 383-5, 391-392)

Hlavní slavnosti zahájil v předvečer 5. července sám kardinál Fürstenberg. Velkou pozornost pak upoutal především příjezd F. L. Riegera, který byl nejdříve důstojně uvítán veřejnými představiteli a Sokoly v Uherském Hradišti, načež se druhý den zúčastnil všech církevních slavností. Příliv poutníků byl opět regulován v týdenním rozsahu v rozdělení průvodů podle farností do jednotlivých dní. Cinek popisuje slavnosti jako v moravském prostředí zcela mimořádné a nevídané. Kromě účasti přibližně 100 000 poutníků a 700 kněží vysvětluje velkolepý rozměr oslav na základě bohatého zastoupení hostů a kněží i ze zahraničí

a v zastoupení členů spolků, nejen katolických. Pro německé poutníky byla připravena na každý den kázání v němčině, objevovaly se i společné průvody česko-německé. Během nedělního odpoledne proběhla soukromá schůzka delegátů slovanských zemí, která byla podle Cinka: „nehlučnou, ale vroucí manifestací slovanské vzájemnosti zastoupených některých kmenů slovanských...manifestace měla arciť ráz přísně soukromí...Slovanská společnost zasedla v klášterním refektáři uprostřed význačných českých osobností“<sup>81</sup>, Riegera několika vlasteneckých kněží. Oslavy k tomuto dni v Římě se soustředily bazilice sv. Klimenta opět v duchu staroslovanské bohoslužby v důstojném, ačkoliv na rozdíl od minulého jubilea nikoliv oslňujícím, pojetí. Plánovaná návštěva papežského nuncia z Vídně byla po doporučení z vládních kruhů odřeknuta. (Cinek, 1936: 386-395)

Podle úřední zprávy hradištského hejtmána pouti v celé oktávě proběhly v úplném pořádku, všechna kázání se vztahovala ke slavnosti samotné, pouť tedy měla zcela církevní a náboženský charakter. Až na výjimky pocházeli poutníci z venkovského lidu a mimo kázání se neobjevovaly žádné jiné projevy anebo řeči. Tento report si nijak nevšímá postavy Riegera ani jiných podezřelých osob, v rámci pozornosti věnované kontrole činnosti zahraničních hostů zde není zmíněn žádný Rus. Nezmiňuje se ani o soukromém setkání slovanských delegátů, výčet zahraničních poutníků tyto delegáty ani nezahrnuje. Vídeňský tisk se věnuje kritice pouze na základě samotného faktu konání poutí i přes epidemické nebezpečí a zmiňuje postavu Riegera mezi poutníky. (Cinek, 1936: 386-395; Zlámal, 1936: 33-36)

Národní rozměr těchto oslav byl výrazně potlačen zákazem pořádat poutní průvody z jiných než moravských zemí i zákazem účasti spolků. Český prvek se projevil na Velehradě zejména při druhé oktávě, kdy byly české delegace vítány množstvím Moravanů na hradištském nádraží. Další plánovaná české pouť během května byla tak jako ta hlavní červencová zrušena z důvodu zdravotního nebezpečí. Opět se prostor pro české, slezské a další poutníky otevřel až po hlavních slavnostech. Zastoupení celonárodního charakteru proběhlo pak zejména na pouti učitelů 12. srpna, kde se objevila témata zdůrazňující všeslovanskou kulturní vzájemnost a asociaci národních snah s cyrilometodějským odkazem. Ke konci srpna vyvolal rozruch příjezd chorvatského biskupa Strossmayera. Původní plánovaná pouť pod vedením tohoto slavného katolického podporovatele národní kultury a slovanské vzájemnosti byla státními úřady zakázána, na Velehrad se tedy dostavil bez ohlášení. Přesto na poslední chvíli zveřejněná informace o jeho příjezdu přilákala velké množství duchovních i laiků. Velký ohlas zaznamenala na konci října také deputace poláků se

---

<sup>81</sup> Cinek František, Velehrad víry, Lidové nakladatelství Olomouc, str. 387

vzácným darem obrazu Cyrila a Metoděje od malíře Matejky. Celkově se oslav zúčastnilo přibližně 200 000 poutníků a slavnosti probíhaly také ve všech moravských a mnoha českých farnostech. (Cinek, 1936: 395-406, Tkadlčík, 1995: 38-39)

Výročí roku 1985 bylo plně v režii katolické církve a pod drobnohledem státu, ve svém vyznění tedy vyjadřovalo zejména identifikaci s katolickou církví. Farní kronika Velehradu se o tomto jubileu zpětně zmiňuje především vzhledem k zásluhám, které na něm měl arcibiskup Frůsternberg. Cinek zdůrazňuje i národotvorný význam velehradského jubilea, a to zejména pro oblast moravskou, slezskou a slovenskou, kde podle jeho slov: „nikde před světovou válkou nebyl klerus i lid ... (ze zmíněných oblastí) ročně více utvrzován nejen ve víře, ale i v lásce k rodnému jazyku jako na velehradských poutích a slavnostech ... kde čerpali mohutné nadšení vlastenecké a silné vědomí národní. Jedině na Velehradě soustavně, důsledně a neohroženě hájila se myšlenka národní příslušnosti.“<sup>82</sup>(Pamětní kniha velehradské farnosti: 3)

Stojan hodnotí jubileum roku 1985 jako výraz porozumění a společného sdílení cyrilometodějského kultu uvnitř Slovanstva. Spolu s touto událostí v něm dozrál plán na organizační podporu tohoto odkazu, který se zhmotnil ve vzniku několika spolků zmíněných výše. Pod jeho intencí se ráz oslav orientoval mnohem silněji ve všeslovanském duchu, když dal Velehradu mezinárodní rozměr jako centru cyrilometodějského kultu. Velkým úspěchem jeho snah bylo také roku 1891 povolení mše ve slovanské liturgii roku, která se od tohoto roku sloužila u příležitosti všech hlavních poutí. Zároveň se zasadil o to, aby si slavnosti zachovaly svůj lidový ráz a výraz lidové zbožnosti. Všeslovanský ráz hlavních poutí podporuje nová tradice tzv. akademií velehradských, tedy shromáždění při hlavní pouti, na kterých vystupují pod záštitou slovanské vzájemnosti představitelé různých slovanských zemí. S počátkem 20. století se nově vzniklé Družstvo Velehrad realizuje ve zlepšení zázemí pro poutníky. (Cinek, 1936: 431, 438-439)

Odkaz na slávu výročí z 19. století rozšířil zájem i o jubilea dílčí, významná zde byla např. pouť roku 1903 k výročí 1040 let příchodu věrozvěstů. Cinek tuto událost označil jako "širokou cyrilometodějskou manifestaci českého lidu v zemích koruny české."<sup>83</sup> Zdůrazňována je zde přítomnost pražského arcibiskupa, slavnosti navštívil také arcibiskup Lvovský, přítomni byli také zástupci české a moravské šlechty. Mezi kázáními se vyjímá zejména řeč brněnského biskupa Bauera, který cyrilometodějský kult v jeho katolické

---

<sup>82</sup> Cinek František, Velehrad víry, Lidové nakladatelství Olomouc, 1936, str. 454

<sup>83</sup> Tamtéž, str. 440

pravověrnosti používá ke kritice křesťanských reformních hnutí. (Pamětní kniha velehradské farnosti: 25-27)

Výročí 1050 výročí příchodu věrozvěstů na Velkou Moravu podle Cinka převyšuje ostatní jubilea v počtu poutníků (přibližně 100 000 k hlavnímu svátku) i v širokém zastoupení reprezentantů katolického Slovanstva. Účastnili se jich např. biskup lublaňský, sarajevský, krakovský, bulharský anebo albánský. V rámci hlavních poutí se konal také unionistický sjezd. „Mohutnou poutní výpravou zúčastnili se uherští Slováci. Byla to největší nábožensko-národní manifestace uhnětené větve slovenské na Velehradě před světovou válkou.“<sup>84</sup>Jubilejní rok byl podobně jako v minulosti rozdělen do pěti oktáv, poslední dvě byly nově situovány k datu svátku svatého Václava a svatého Klimenta. Více než v minulosti, kdy jednotlivé poutní dny byly určeny většinou pro určité diecéze, byly nyní vymezeny pro statusové skupiny, jako např. omladinu, muže, duchovní, matky s dětmi aj. (Pamětní kniha velehradské farnosti, 151-153)

Za války se Velehrad tak jako jiná poutní místa stal prostorem pro prosebné pouti. K hlavnímu svátku roku 1915 se zde konala pouť za vítězství a brzké skončení války. Modlitby a pobožnosti byly věnovány císaři a vlasti, míru a vojínům padlým i ostatním za jejich šťastný návrat. Slavnosti se zúčastnili také Poláci, Rusíni a Slováci žijící v českých zemích. Počet poutníků předčil očekávání, přišlo jich přibližně 30 000. V podobném duchu se konali prosebné pouti i v dalších válečných letech. U jejich příležitosti se konaly sjezdy různých spolků, někdy i za účasti zemských poslanců. Co se týče národního rozměru poutí, farní kronika zmiňuje incident z roku 1917, kdy se na klášterní zdi objevil prapor v barvách slovanské trikolory, tedy zakázaný symbol. Na tuto skutečnost upozornil poutník, který se identifikoval jako tajný detektiv. Prapor byl ihned odstraněn, tento akt byl přesto nahlášen na okresní hejtmanství. Vedle ryze církevních aktů při slavnosti, které jsou v programu, kronikář k roku 1918 shrnuje poutní slavnosti následovně: „Kdybych směl své mínění vysloviti, tyto překotné slavnosti se mi příliš nelíbí, je tu mnoho hluku, mnoho řečí, ale té pravé pobožnosti do hloubky se mi zdá není. Lid je uchvácen, je pravda, jakousi to vnější oslavou, ale pobožnosti mají působiti jako klidný tichý déšť, který proniká až ke kořenům. I bouře jsou nutné, ale měli by přistoupiti i klidné pokojné deště.“<sup>85</sup>(Pamětní kniha velehradské farnosti: 79-104, SOA UH, FRK Velehrad, ka. 41, i.č. 420, 1915, prosebné pouti válečné)

„Po dosažení státní samostatnosti byly velehradské slavnosti neobyčejně navštěvovány. Za účasti slovenských pracovníků, delegátů krajanského zámoří, zástupců

---

<sup>84</sup> Tamtéž, 452

<sup>85</sup> Pamětní kniha velehradské farnosti, str. 126

katolického Sokola ze Spojených států, deputace Orlů-Slovinců se zástupci katolických Čech děkoval katolický lid moravský na Velehradě za své osvobození a manifestoval za věrnost k odkazu cyrilometodějskému. (Česká deputace přinesla svatyni velehradské kopii staroboleslavského obrazu mariánského „paladia země české“)<sup>86</sup>Zdroje k pouti roku 1919 se nacházejí pouze ve farní kronice, ani zde se ale neobjevuje žádná zmínka o tom, že se jedná o pouť jubilejní, přestože tomuto výročí byla před 50 lety věnována velká pozornost. Vedle toho si kronikář všímá jiných prvků této pouti mimo běžný církevní rámec. Hlavní poutní slavnosti se zúčastnili členové tzv. „americké misie“, tedy katolíky žijící v Americe, mezi nimi i několik vlasteneckých kněží, kteří zde přednášeli o demokracii a republikánských svobodách. Dále se na Velehradě k tomuto roku konal sjezd a cvičení Orla za účasti několika tisíc návštěvníků a církevních a světských představitelů. Vedle hlavní pouti se pozornost zaměřuje na svatováclavskou pouť. (Pamětní kniha velehradské farnosti: 142-144)

Během dvacátých let Velehrad oslovoval běžně až sto tisíc poutníků. Od této doby zde nacházely prostor také jiné než tradiční církevní oslavy, např. oslavy výročí Svazu lidových zemědělců, Sdružení venkovské omladiny, Křesťansko-sociálního dělnictva, Ústředí středoškolského studentstva anebo Jednot křesťanských matek. Oslavy výročí Cyrilovi smrti nahradil jubilejní rok k výročí jeho narození roku 1927. Toto jubileum opět svou autoritou podpořil papežský stolec vydáním apoštolského listu adresovaného československým a jugoslávským biskupům. Podobně jako v encyklice *Grande Munus* zde zdůrazňuje kulturu a vzdělanost slovanských národů a děkuje jim tímto za uchování a šíření cyrilometodějského odkazu. Olomoucký arcibiskup ve svém pastýřském listu shrnuje význam svatých apoštolů v nové republice takto: „jest zajisté pravdou dějinami potvrzenou a pro náš národ vážnou výstrahou, že každý odklon od křesťanství, od víry Kristovy a mravnosti, na ní zbudované, znamená návrat k barbarství nevzdělaných národů, znamená úpadek a smrt národa.“<sup>87</sup> Svůj pastýřský list vydali i biskupové slovenští a jugoslávští, a spolu s Polskem v těchto státech probíhaly přípravy a agitace k poutím. Slavnosti probíhaly také ve větší míře než dříve v mnoha českých městech, v Praze byl například uspořádán k začátku jubilejního roku cyrilometodějský týden situovaný v emauzském klášteře. Zde byl zdůrazňován český podíl na unionistických snahách a cyrilometodějském kultu. Během jubilejního roku Velehrad navštěvovali poutníci seřazení podle jednotlivých diecézí anebo statusů, někdy jako reprezentanti spolků. V červnu přicházely téměř každý den průvody školáků doprovázené katechety a učiteli, z nichž některé mnohé přistupovaly ke svátostem anebo na Velehradě i

<sup>86</sup> Cinek František, *Velehrad víry*, Lidové nakladatelství Olomouc, 1937, str. 469

<sup>87</sup> Tamtéž, str. 540

přenocovaly. Pozornost hlavních oslav se pak soustředila kolem unionistického sjezdu konaného k této příležitosti za účasti představitelů téměř všech evropských národů. Celkový počet poutníků během jubilejního roku je odhadován na 150 000. (Cinek, 1936: 548- 560; MZA, E 32, ka 1, BC15, i.č. 3, Litterae Annuae, Manno 1890-1925)

Jubilejní rok k výročí úmrtí svatého Metoděje se časově kryl s prvním všekatolickým sjezdem. Hlavní oslavy tak byly přeloženy na nadcházející rok. Přesto se Velehradská pouť stala i tento rok středem pozornosti, neboť se zde 5. července konal závěr tohoto sjezdu. U této příležitosti Velehrad navštívil poprvé v historii také papežský legát. I bez velkých příprav a plánů se tedy nakonec hlavní velehradská pouť stala velkolepou událostí za účasti přibližně 50 000 poutníků. Papežský legát byl nejdříve uvítán v Uherském hradiště místními církevními i světskými autoritami, uvítací proslovy patřily lokálním starostům a na shromáždění se sešly místní složky státní správy spolu s reprezentací dalších veřejných institucí. Legát ve svém projevu před bazilikou zdůraznil katolický charakter Československa a schválil oddanost československého lidu církvi i jeho vlastenecký cit. Poutníci mu v nadšeném ohlasu odpovídali v provolávání slávy papeži, jeho legátovi, republice a prezidentovi. (Cinek, 1936: 671-679)

Ve Vatikánu se jubileum slavilo již roku 1935, 6. a 7. dubna. U této příležitosti byli pozváni slovanští bohoslovci na audienci u papeže, druhého dne se konala oslava v basilice svatého Klimenta u hrobu svatého Cyrila. Hlavní mše byla sloužena ve slovanském ritu. Mezi hosty byli zejména reprezentanti slovanských národů, na rozdíl od předešlých jubileí i světští, jako např. velvyslanci několika slovanských států. Mezi církevními reprezentanty vynikali generálové jednotlivých řádů anebo zástupci kongregace východní. Hlavní projev patřil Msgr. Sipjaginovi, bývalému členu carské duny, který cyrilometodějský odkaz použil k agitaci za větší zájem o východní obřady v katolickém prostředí. Tyto oslavy byly i v takto významném prostoru výjimečné svým slavnostním charakterem. (Cinek, 1936: 681-688)

Československá církev se věnuje až jubileu roku 1936. Episkopát ve svém pastýřském listu nazývá Velehrad moravským Římem. List olomouckého arcibiskupa k zahájení oslav se zaměřuje na téma sjednocení slovanských křesťanů za dosažení cíle jednoty s odloučenými bratry východními. Pouť dívek a žen 17. května poctil svou návštěvou, vůbec poprvé v historii Velehradu, papežský legát a přinesl apoštolský list papeže Pia XI. Tento akt je chápán jako zařazení jubilea mezi slavná jubilea druhé poloviny 19. století. Obsah listu se věnuje zejména ideji sjednocení s východní církví. Arcibiskup olomoucký tento list deleguje dále spolu s návrhem, aby bylo vybráno pět dní pro bohoslužby ve slovanském jazyce. Dále navrhuje pro výkon hlavní bohoslužby pražského arcibiskupa. Propagační leták k hlavní pouti



vyzdvihuje československý národ, který nazývá jako národ cyrilometodějský, za jeho péči o cyrilometodějskou památku. S hrdostí jsou zde připomínána jubilea z druhé poloviny 19. století. Na prvním místě jsou zváni k podílu na společných slavnostech Moravané vedle dalších slovanských katolických národů, dále pak Němci žijící v Československu a Bulhaři a Rumuni i další západní evropské národy. (MZA, E 32, ka 8, i.č. 104, DD III 8, spisy; SOA UH, FRK Velehrad, ka 41, i.č. 415, Cyrilometodějské oslavy..., rok 1936; SOA UH, FRK Velehrad, ka. 41, 1934-1950, Pouť na Velehradě)

Den zahájení jubilejního roku 14. února místní školy slavily jako svátek a všichni žáci a učitelé navštívili baziliku. V dalších dnech oslav během jara se konaly na Velehrad organizované školní výpravy a pouti tradičního charakteru pro jednotlivé diecéze, socioekonomické skupiny a spolky, některé až s desetitisícovou návštěvností. Některé z těchto poutí nesou přízvisko „manifestační“. Velkou podporu v propagaci věnoval slavnostem slovenský klérus, výjimečně vysoké zastoupení měla slovenská pouť jak v počtu věřících, tak církevních hodnostářů. Zvláštní pozornost byla věnována zejména pouti pravoslavných Bulharů. Této události se zúčastnila i řada zástupců veřejných institucí, jako bulharský velvyslanec<sup>88</sup> a generální konsul bulharský, představitelé vysokých škol brněnských, brněnský starosta a další. Vedle toho zde byli přítomni i slovenští biskupové, což bulharský vyslanec spolu s faktem, že řeční na stejném místě jako papežský nuncius týden před ním, reflektoval jako důkaz o sjednocující síle cyrilometodějství. Velký zájem vyvolala také německá pouť čítající několik tisíc především československých Němců. U této události se sešlo také široké mezinárodní spektrum katolických esperantistů, kteří zde měli esperantskou bohoslužbu. (MZA, E32, Jezuité Velehrad, ka 22, i.č. 227, Poutní kniha jubilejních oslav C.M. na Velehradě l.p. 1936; MZA, E32, ka 7, i.č. 54, DBI1, spisy, zpráva o činnosti ústředního Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje v letech 1936-1948; Cinek, 1936: 691-699)

U Československé vlády našlo výročí naprostou podporu, nad oslavami dokonce převzala patronaci. 11. června bylo vydáno svolání podepsané všemi členy vlády, mnoha dalšími politiky a zástupci kulturních institucí, které apelovalo na veřejnost, aby podpořila úsilí o záchranu velehradského chrámu s odkazem na jeho nejen stavitelskou ale především národní hodnotu. 27. června byla uspořádána k příležitosti jubilejního roku v senátu

---

<sup>88</sup> Bulharský vyslanec Popov ve svém úvodním proslovu vysvětluje význam cyrilometodějského kultu v Bulharsku. Vedle kulturního a osvětového významu v přinesení písma zmiňuje, že: „...dílo svatých věrozvěstů pomáhalo udržovat plamen národního uvědomění, aby úplně neuhasl, a po dalších 500 letech vznítilo oheň duševního obrození bulharského plemene.“ Dále si všímá, že Bulhaři i v době své nesamostatnosti pořádali již od roku 1863 velké slavnosti k uctění svatých apoštolů. „A tak Velehrad sjednocoval vždy dva naše národy ve jménu společného ideálu víry, duchovní pravdy, lásky k bližnímu a osvěty.“ (Cinek František, Velehrad víry, 1936, str. 697-698)

Národního shromáždění slavnostní schůze za účasti církevních, kulturních a politických představitelů státu. Projevy se zaměřovaly na kulturní a národně politické přínosy cyrilometodějské misie. Ministerstvo školství a národní osvěty nařídilo oslavu jubilea ke konci školního roku na všech školách. (Cinek, 1936: 704-706; MZA, E32, Jezuité Velehrad, ka 22, i.č. 227, Poutní kniha jubilejních oslav C.M. na Velehradě l.p. 1936, Pamětní kniha velehradské farnosti: 210)

Velehrad tento rok poprvé přivítal nejvyššího státního představitele, prezidenta Beneše. K této příležitosti se na Velehradě sešlo na 15 000 lidí, často v krojích. Za slavobránou ozdobenou znaky českých zemí se zde reprezentovaly cyrilometodějské, sokolské a orelské spolky, místní žáci s učiteli v počtu několika tisíců, poslanci a senátoři, zástupci úřadů samosprávy, hasičů, legionářů, skautů, armády, četnictva aj. spolu s olomouckým biskupem a dalšími duchovními. Prezident republiky byl přivítán vojenskou hudbou hrající fanfáry z Libuše. Uvítací projevy měl starosta obce, zástupce okresu a rektor koleje, ve kterých mimo jiné zdůraznily prostorovou návaznost československého státního útvaru na původní území říše velkomoravské. V odpověď na to prezident podtrhl roli křesťanství při budování, povznesení a zachování samostatnosti českého národa a význam cyrilometodějského kultu pro formování národního vědomí v 19. století. Ideu cyrilometodějskou na základě toho charakterizuje jako politicko kulturní koncept, kdy přijetí křesťanství z východu bylo zdrojem ochrany národní existence. Se sympatiemi se vyjádřil také o ideji unionistické. Následně se odebral do baziliky k modlitbě a prohlídce chrámu. (Pamětní kniha velehradské farnosti: 210-211; SOA UH, FŘK Velehrad, ka. 41, i.č. 415, Cyrilometodějské oslavy ..., rok 1936; Cinek, 1936: 701-704)

V předvečer hlavního svátku přicházely první průvody poutníků, mezi jinými vynikal zejména velký průvod z Prahy, Vídně a dalších velkých měst. Poutníci se pak zúčastnili společné večeře, světleného průvodu a slavnostní akademie. 5. července přišlo přibližně 50 000 poutníků<sup>89</sup>. Hlavní osobností církevní hierarchie byl olomoucký arcibiskup Přečan a pražský arcibiskup Kašpar. Vedle nich na hlavní tribuně vystoupil zástupce Ministra školství a osvěty, místopředseda senátu, moravskoslezský viceprezident, několik poslanců a velkostatkářů, strahovský opat, několik československých biskupů, vůdce katolického duchovenstva aj. Zemský viceprezident Žáček zde vyřídil pozdravy z vlády a ubezpečil přítomné o jejím zájmu. Pod vedením dr. Cinka pak byly poslány pozdravné telegramy několika nepřítomným biskupům, ministrům a prezidentu Benešovi. V programu toho dne

---

<sup>89</sup> podle většiny zdrojů, Farní kronika uvádí 35 000 poutníků

byla další akademie, pontifikální mše sloužená pražským arcibiskupem a eucharistický průvod. Oslavy probíhaly během celého týdne i v dalších dnech, kdy byly poutní slavnosti doplněny různými událostmi jako např. valnou hromadou družiny literární a umělecké, schůzí katechetského spolku anebo odbornými přednáškami na téma život Cyrila a Metoděje. Velkolepá byla zejména Slezská pouť, která končila za zpěvu papežské a státní hymny. V návaznosti na slavnostní oktávu se konal následujícího týdne na Velehradě bohoslovecký a unionistický sjezd, oboje za velké mezinárodní účasti. Během celého jubilejního roku Velehrad navštívilo přibližně 300 000 poutníků. Toto číslo podobně jako účast na hlavní pouti je tedy nižší než u jiných jubileí, význam tohoto výročí ale není nijak zastíněn díky reprezentaci jak církevních hodnostářů, tak představitelů státu. V následujícím roce pořádala Jednota Orla a ČSL pouť k oslavě 50. narozenin prezidenta Beneše. Hlavní pouť tohoto roku pak byla pořádána místními starosty. (SOA UK, FŘK Velehrad, ka. 41, i.č. 415 Cyrilometodějské oslavy, 1936,1939, 1946, 1947, rok 1936; Pamětní kniha velehradské farnosti: 210-211; MZA, E32, Jezuité Velehrad, ka. 22, i.č. 227, Poutní kniha jubilejních oslav C.M. na Velehradě l.p. 1936; Cinek, 1936: 708-718)

### *Závěr*

Výše popsany vývoj velehradských poutí je příběhem proměny symbolického místa lokálního významu nejdříve v centrum zemské identity až k jeho národnímu a všeslovanskému rozměru. Motorem těchto proměn bylo první jubileum roku 1863, které především zásadní nástroj k propagaci cyrilometodějského kultu, v této době zejména na zemské bázi. Primární podnět nepřišel z církevní struktury, ale z proudu, který se etablovat v nižším kléru. Role kněží pak vystupuje významně ještě u jubilea roku 1869, jednak při hlavní pouti, která se stala ve výsledku především jejich manifestací, zároveň ale i v zajištění oslav k zahájení jubilejního roku, kde dokázali oslovit lidi k slavnostem bez podpory církevní hierarchie. V dalších letech byl jejich podíl na oslavách zastíněn vyšší hierarchií, stále se ale výrazně realizují v propagaci a šíření cyrilometodějského kultu. Podobnou úlohu zde hrají spolky. S odkazem na postupné upevňování cyrilometodějského odkazu a obrovský zájem o velehradské pouti je zřejmé, že vliv kněží ve společnosti 2. poloviny 19. století nebyl zanedbatelný, a to nejen na Moravě, ale i v Čechách.

Pokud budeme mluvit o velehradských poutích jako o vynalezené tradici, což se s ohledem na rapidní proměny z původního lokálního významu do celospolečenské a národní roviny, je třeba se zeptat, za jakým účelem byla tato tradice vynalezena. Odpověď se nabízí v prostředí rostoucího národního vědomí a zároveň antiklerikálních nálad. Ty byly

podporovány novými národními narativy, propagaci cyrilometodějského kultu je tak možné chápat jako reakci na stupňující se zájem o představitele reformního, tedy protikatolického pojetí dějin. Kněžská role apoštolů se podle Hastingsse (2012) hodí k šíření národních idejí lépe než ostatní, v rámci toho pak zejména v 2. pol. 19. stol. vystupuje na povrch v konkurenci s Husovým kultem. Tento střet je explicitně vyjádřen v přeložení dne svátku Cyrila a Metoděje do bezprostřední blízkosti Husova svátku a dále v diskuzi roku 1869 nad potenciálním spojením oslav. Husitství, jak zmiňují výše, bylo více kompatibilní s vlasteneckými idejemi. U cyrilometodějského kultu se míchal jeho národní význam s významem všeslovanským, potažmo moravským. Ačkoliv se ale ke kultu přihlásila i církevní hierarchie, přesto zůstal otevřený i jinak antiklerikálním a protiněmeckým interpretacím, jak dokládá zájem mladočechů o svou manifestaci na jubileu roku 1885. Nacionální interpretace zde čerpá z dalekosáhlé kontinuity kultu, kterým odkazuje na starobylost slovanské kultury. Velehrad zde vystupuje jako centrum Velké Moravy, tedy konceptu asociovaného s ideou zlatého věku a používaného jako argument k posvěcení národních územních nároků. V příběhu cyrilometodějské misie, v případě že je akcentován její východní původ a pozdější odmítnutí ze strany Říma, se nabízí také motiv vymezení se proti vládnoucímu etniku v rámci konceptu vyvolenosti národa. V cyrilometodějském narativu se tedy do určité míry naplňují všechny čtyři posvátné motivy, které vyjmenovává Smith (1999).

Od počátku poutní slavnosti přijala za své a podpořila i církevní hierarchie, a to jak na úrovni Svatého stolce, který napomohl vytvořit předpoklady pro masovou návštěvnost velehradských poutí, především ale na úrovni moravského episkopátu, který tuto podporu inicioval, přijal nad oslavami záštitu a sám se jich zúčastnil. V rámci tohoto pojetí nebyli z oslav nijak vyloučeni Němci (ačkoliv odmítnutí těchto oslav některých z nich po projevení zájmu Čechů přidává výročí i národní rozměr). Se stupňující se kontrolou státní správy se zvyšuje také strach z národního pojetí poutí také ze strany církve. Tyto dvě instituce zde tedy od počátku vystupují ve společném zájmu. V zájmu církve o jubileum je možné sledovat tendence k lokalizaci své struktury v reakci na její upadající autoritu ve společnosti. Za tímto účelem symbolicky zvýrazňovala význam Velehradu prostřednictvím papežských encyklik a apoštolských listů, nabídkou plnomocných odpustků k některým výročím anebo svými oslavami cyrilometodějského svátku. Spolu s tím se poutní shromáždění nabízejí jako prostředek šíření dogmatu a posilování oddanosti církvi. Typická barokní podoba poutí, která

se zde objevuje,<sup>90</sup> tedy průvody zastupující zpočátku především jednotlivé farnosti, jsou podle Dahlberg (1991) účinnou formou vyjádření identity uvnitř církevní struktury projevem normativní formy *communitas*.

Již od roku 1863 je nezanedbatelná i všeslovanská rovina oslav. Zájem pravoslavných Rusů o toto jubileum je zmíněn pouze k roku 1869, následně pak i roku 1885 na pozadí politického panslavismu. Idea všeslovanského sbratření se tedy realizuje dlouho pouze omezeně pro katolické Slovanstvo, které se o poutní jubilea výrazněji zajímá především od roku 1885. Po tomto jubileu se dále upevňuje pojetí Velehradu jako prostoru kulturního a duchovního sdílení celého Slovanstva. Široké zastoupení hodnostářů a dalších návštěvníků ze slovanských zemí je zmiňován zejména u jubilea roku 1913 a 1927. Hlavní vliv na toto pojetí má činnost Apoštolátu Cyrila a Metoděje a unionistické sjezdy, které na Velehradě pořádá. Vedle liturgických obřadů a průvodů se od konce 19. století stávají běžnou součástí hlavní pouti tzv. akademie určené k prezentaci Slovanstva. Význam Velehradu pro sjednocení západního a východního křesťanstva podporuje také Vatikán, jak vyjadřuje v obsahu svých oslav anebo např. apoštolském listu k jubileu 1927. Ozvuk unionistických idejí je vyjádřen především k jubileu 1935/6, u kterého nacházejí jak v Římě, tak na Velehradě důstojný prostor pro svou reprezentaci zastupitelé pravoslavné církve.

Hanuš (2012: 187) vysvětluje, proč byl mezi jinými poutními místy vybrán jako prostor potenciální manifestace zemských, národních a konfesních zájmů a identit právě Velehrad na jeho lokaci. Všimá si odlehlosti Velehradu od moravských center, toto místo má fakticky periferní postavení, zatímco jeho zázemí pro velká shromáždění a narůstající zájem o cyrilometodějskou tradici ho předurčují k velké návštěvnosti. Periferní umístění svatyně předznamenává antistrukturní manifestační vyznění poutí, k tomu je třeba přičíst fakt, že

---

<sup>90</sup> Co se týče podoby a struktury poutních shromáždění, během celého období se projevuje jejich lidový charakter, kdy je slavnostní ráz oceňován na základě vysokého velkého počtu účastníků v krojích. Podle popisů poutí poutníci přicházejí především ve formě průvodů. U prvních jubileí jsou s obdivem vyzdvihovány případy pěších poutníků, i ti jsou ale organizováni ve skupinách, podíl individuálních poutí je zde tedy zřejmě minimální (nebo není dobře zaznamenanelný). Ze zpráv hejtmana k roku 1869 vyplývá, že poutníci byly především venkované a mezi nimi převládaly ženy, a takovému uskupení není přikládán žádný manifestační potenciál. Oproti tomu jsou u pouti roku 1927 a 1936 zmiňovány průvody z velkých měst. Sekulární prvek a motivy poutníků zmiňuje Vychodil (1913) pouze v období před prvním jubileem, kdy se kolem baziliky soustředilo velké komerční zázemí. Jako zcela jarmareční a opilecké popisuje pouti roku 1869 vídeňský tisk. Tyto pejorativně zabarvené účelově pojaté zprávy nelze je tedy vidět jako objektivní výpovědní pramen, zákaz prodeje tvrdého alkoholu v okolí Velehradu k roku 1885 ale svědčí o tom, že pouti nemusely mít zcela náboženský charakter, jak popisují citovaní katoličtí autoři. Stížnosti na nízkou pobožnost poutníků a „příliš řečí“ zmiňuje až velehradský kronikář v komentáři k prosebným poutím během 1. sv.v. Od 20. století se více než v minulém století, kdy byly průvody organizované zejména podle farností, jsou pořádány pouti jednotlivých statusových skupin (např. žen, dívek, omladiny studentů aj.), s postupem času jsou tyto skupiny i častěji definovány profesně. Tato skutečnost může souviset s postupující prostorovou mobilitou a proměnami lokálních identit.

prvotní iniciativa byla v rukou vlasteneckých kněží. Zároveň se ale velehradské pouti dostali velmi brzo do rukou církevní struktury a pod státní dohled. Jubilejní pouti roku 1863 a 1885 tedy představovaly manifestaci katolické církve a byly především prostředkem posílení náboženské víry a katolické identity v prostředí antiklerikálních nálad ve společnosti a upadající autority církve. Neboť tyto oslavy byly pevně pod kontrolou církve a státu, byl prostor pro manifestaci panslavistických, a liberálních zájmů zcela potlačen. Takové tendence byly zřejmé u jubilea roku 1885, ačkoliv u mladočechů, spolků a ruských panslavistů se projevíly pouze ve fázi plánování, do určité míry pak vytanuly na povrch po hlavním jubileu, u příležitosti pouti učitelů a příjezdu Strossmayera.

Zcela jinak vyznívá jubileum roku 1869, které představovalo zcela protistátní manifestaci, na které společně participovaly národně liberální a katolické okruhy, které se zde spojily na základě své antistrukturní pozice. Toto pojetí bylo iniciováno v reakci na církevní politiku 60. let, zároveň se po Rakousko-Uherském vyrovnání vynořuje ve společnosti výrazněji nespokojenost zastánců národních práv. Velehradskou pouť roku 1869 jako střet korespondujících národních a katolických zájmů se státní mocí nejlépe vyjadřuje soudní dohra oslav a názorová výměna okolo reflexe pouti mezi vídeňským a českým tiskem a zároveň asociace kultu s národními zájmy. K tomuto roku je zajímavé také zahájení jubilea, které nebylo nijak církevně zaštitěno a propagováno, pořádání četných slavností a poutí z podnětu laiků a kléru odkazuje na spontánní a liminoidní charakter tohoto výročí.

Během celého období jsou ke slavnostem zvaní Němci a podle výčtu průvodů se jich také účastní. Kromě pouti roku 1869, kde se objevila protiněmecky laděná kázání, u tohoto národnostního smíšení není zmíněn žádný konflikt, naopak je v tisku jejich účast přijímána pozitivně. Přesto ale díky stále zvyšující se návštěvnosti poutníků z Čech, Slovenska a Slezska oslavy získávají celonárodní rozměr a v tomto vyznění jsou zdrojem posílení a šíření národní identity, což se projevilo zejména na Moravě a ve Slezku, kde byl nacionalistický diskurs dlouho upozadován a národní vědomí zde zakořenilo až později. Pro období utváření národního vědomí v prostředí nadvlády cizího etnika se dá předpokládat, že se pouti jako projevy náboženského života nabízely také jako zázemí pro sociální hnutí (jak by se k tomuto tématu mohl vyjádřit Ch. Smith (1996)). Ačkoliv ty se zde nemohli vždy realizovat, je zřejmé, že určitá hnutí takové tendence měla. Náboženské prostředí zde pro představitele nacionalistických zájmů představuje jednak možnou záštitu jejich snah v jinak kontrolovaném poli veřejného života, zároveň pak i možnou ideologickou podporu jejich zájmů, kdy byl původně náboženský symbol Cyrila a Metoděje použit v nových kontextech.

Poté, co během 1. sv.v. přicházeli poutníci vyjádřit svou oddanost starému řádu, se během 20. let upevnilo národní vyznění velehradské symboliky. Pouti v období První republiky, kdy byla plně artikulována symbióza katolické a národní identity, s uznáním připomínala jubilea předchozího století, což je dokladem toho, že Velehrad jako místo kolektivní paměti vstupuje do nového státního útvaru i přes určitou podřízenost kontrole monarchického řádu s neposkvřeným štítem. Velehrad zde tedy vystupuje místo kontinuity a tradice a tedy důležitý prvek národního vědomí. Národní prvek je zde prezentován zcela v souladu se zájmy církevní hierarchie. Po antiklerikálních náladách ze začátku 20. let a přerušení styků mezi Vatikánem a státem pastýřský list olomouckého arcibiskupství k jubileu roku 1927 zdůrazňuje význam křesťanství pro blaho národa, tedy téma, které od této doby vystupuje jako spojující prvek mezi katolíky a vlastenci. Od této velehradské pouti představují především manifestaci koherence náboženské a národní identity. V tomto případě se vzhledem ke státní záštitě a církevní organizaci oslav nenabízí u velehradské svatyně žádný prostor pro antistrukturní prostředí.

Společné zájmy církve a československého státu a symbióza katolicismu s vlastenectvím jsou explicitně vyjádřeny na pouti roku 1935/1936. U této příležitosti se na Velehradě poprvé objevil papežský legát, který ve svém projevu chválil Československo za jeho oddanost církvi a její vlastenecký cit. Poutníci v odpověď na tento projev provolávali slávu papeži, legátovi, republice a prezidentovi. Bezprecedentní byl zejména postoj státu, který poprvé zaštil výročí svou patronací. Vláda ve svém prohlášení pak charakterizuje Velehrad na základě jeho národní hodnoty a národně politicky interpretuje i koncept apoštolské misie. Symbolicky významné jsou pak zejména události roku 1936, kdy na Velehradu prezident Beneš pronesl projev o významu křesťanství a cyrilometodějské misie pro národní zájmy Československa. Tato návštěva spolu s reprezentací státních a veřejných orgánů na hlavní pouti dává tomuto jubileu zcela výjimečnou hodnotu, kdy se u žádné z minulých poutí neobjevila podobná reprezentace státních orgánů ani na lokální anebo zemské úrovni. Národní prvek se zde manifestuje zcela v souladu s církevním, tuto pouť je tedy možné označit za manifestaci usmíření a jednotného zájmu státu s katolickou církví a identifikaci československého národa s katolickou tradicí.

Zatímco jubilea z 2. pol. 19. století lpí na církevním rázu oslav a u posledního je dokonce zakázán průvody spolků, od 20. století se stále častěji u příležitosti hlavních poutí objevují jiné než církevní shromáždění, tedy sjezdy různých spolků, později také pouti pojaté jako školní výlety, anebo odborné přednášky o životě Cyrila a Metoděje anebo roku 1919 o demokracii. Také nová tradice velehradských akademií se tematicky zaměřuje také na

kulturní rysy apoštolské misie. Větší přesah do kulturní sféry vyjadřuje také apoštolský a pastýřský list k roku 1927, které zdůrazňují význam Cyrila a Metoděje pro vzdělání a kulturu. Civilní prvky a občanská společnost vystupují zejména u posledního jubilea, kdy je papežský legát přivítán na necírkevní půdě za reprezentace nejen církve, ale i místní samosprávy a veřejných institucí, zatímco k oslavám v Římě byli pozváni vedle duchovních také např. velvyslanci. O rok později se reprezentace veřejných institucí setkala na tribuně před velehradskou bazilikou s církevními autoritami k přivítání prezidenta Beneše. Náboženské pojetí poutí během 20. století zůstává zachováno, je ale zřejmé, že se význam Velehradu čím dál více stává symbolickým centrem občanské společnosti. Tyto proměny mohou souviset také s obrovskou návštěvností poutí ve 20. letech, kdy se mohl spíše projevit jejich celospolečenský rozměr.

Národní prvek velehradských poutí je tedy možné vysvětlit jako důsledek orientace nacionalismu na náboženské symbolické struktury, a spolu s tím je možné konstatovat, že religiozita nadále přežívala pod antiklerikálním nátlakem liberálního myšlení. Náboženský rozměr zůstal přítomný v symbolech, které byly interpretovány jako národní, jak si všímají Smith (2000), Zubrzycki (2004) a Greenfeld (2006). V pojetí těchto autorů je proměna interpretace původně náboženských symbolů v rukou veřejného a státního diskurzu projevem politizace sakrálních forem. To se projevilo již u jubilea roku 1869, které mělo silně politické pozadí, zatímco další zcela politické zájmy roku 1885 ze strany panslavistů a mladočechů byly překaženy. Postupné prorůstání veřejného sféry do událostí velehradských poutí vrcholí roku 1935/6 se svou veřejnou a politickou reprezentací. Přijetí cyrilometodějského kultu ve státní sféře tedy znamenalo jeho opětovné zposvátnění tentokrát pod záštitou ideje národa.



#### 4, VELEHRADSKÉ POUTI V OBDOBÍ KOMUNISTICKÉ TOTALITY

V této kapitole bych ráda přiblížila církevní a náboženské podmínky v Československu v rozmezí let 1948-1989, charakterizovaném jako období komunistické totality. Největší prostor je zde věnován prvním letům vlády Komunistické strany Československa (KSČ), neboť v této době došlo k nejvýznamnějším změnám ve vztahu státu a církve a státu s věřícími, které se dalekosáhle promítly do dalších čtyřiceti let. Protože v tomto kontextu již v souvislosti s mým tématem nevystupuje do popředí konfesní rozlišení, v dalším textu se budu zabývat pouze římskokatolickou církví pod pojmem církev. Se změnami státního režimu se hlavní linie boje přenesla mezi státní instituce a katolickou církev a zároveň mezi státní ideologie a křesťanský světonázor. Více než v kapitole pojednávající o předcházejícím období se tedy zaměřím na formování státního diskurzu ve vztahu ke katolicismu, zejména v počátcích nového režimu. Na začátku této kapitoly přiblížím teorie věnující se předpokladům střetu totalitních ideologií a náboženství, neboť totalitní režimy vykazují specifický vztah k neoficiálním doménám společnosti. Dále nastíním, jak se tato situace vyvíjela v případě Československa. Náboženství se v tomto prostředí podle Ch. Smithe (1987) nabízí jako zázemí pro sociální hnutí. Konkrétně u poutnictví je možné podle Turnera (1978) očekávat na základě periferního postavení katolicismu převahu jeho liminoidního charakteru, kdy nabízí anstistrukturální prostředí *communitas*. V další části této kapitoly se budu zabývat otázkou, do jaké míry tento motiv v kontextu totalitního prostředí rezonoval v české společnosti. Pro její zodpovězení se budu zabývat především postojem, který k poutnímu fenoménu zaujímaly státní orgány. V poslední části této kapitoly se zaměřím na konkrétní případ poutního místa Velehrad. Ten se svou cyrilometodějskou symbolikou nabízí prostor pro různé interpretační rámce, v nejednoznačnosti jeho významu se tak stal místem střetávání různých, jak oficiálních tak protirežimních diskursů. V návaznosti na silný symbolický význam Velehradu pro posilování kolektivních identit toto místo i v 2. polovině 19. století představovalo důležité zázemí pro sdílení společných vizí a hodnot. Ke konci komunismu se Velehrad stal jedním z nejviditelnějších symbolických center odporu proti stávajícímu režimu.

##### 4, 1, Totalitní režimy a náboženství

Maier si všímá mnoha rysů a motivů, která jsou společná náboženství i totalitním režimům. „Patří sem například pokus o všeobsažné objasnění sociální reality, použití

podobných obrazů pro propagaci a legitimizaci, snaha o identifikaci státu s novou věroukou, ritualizace vlastního kultu a dogmat a absolutní nárok na pravdu. S posledním rysem souvisí vysoká míra loajality, horlivost, poslušnost a netečnost vůči kritice a pochybám stoupenců totalitárních režimů. Lidé v nich nacházejí nová poslání, která mají schopnost mobilizovat masy. Ideologie jim nabízí intelektuální jistotu, revoluční vášeň, a tyto city náboženského charakteru nová moc využívá jako prostředek k potvrzení své legitimacy proti náboženské konkurenci. Revoluční mentalita samotná je spojená s vírou ve vykoupení člověka<sup>91</sup> a předpokládá popření existujícího světa. Ideologie pak nabízí poznání nové pravdy, která si klade nárok na koherentní vysvětlení světa a tedy na jeho utváření. Pro totalitní stát je charakteristická pevná ideologie, na kterou má monopol, a snaha o oživení antického modelu všemohoucího státu, který má pod sebou i náboženství. Křesťanská církev se ale v antice z tohoto modelu vymanila, neotřesitelně nejvyšší autoritou se pro ni stal Bůh a svou svébytnost si udržela až do moderní doby. S nástupem totalitních států byla tato svébytnost ohrožena a církev se tak vrátila do podobné situace jako ve svých počátcích, kdy pro stát, který je sám sebezbožňený, již není rovnocenným partnerem. V moderní době ale totalitární režimy narazily na historické oprávnění církve k narušování jejich dominance, nepřátelský vztah k nim byl tedy logickým vyústěním pudu sebezáchovy. (Balík a Holzer, 2001: 40, Maier, 1999 [1996]:16,17, 48-50)<sup>92</sup>

Gentile v tomto kontextu klade důraz na sakralizaci, což je podle něj jedním z nepříznačnějších popřípadě nejnebezpečnějších motivů totalitních režimů. Ty definuje jako politickou dominanci postavenou na revolučních základech a integrální koncepci politiky, jejímž cílem je prosadit novou civilizaci prostřednictvím svého vše prostupujícího vlivu na jedince a celou společnost. O sakralizaci politiky mluví v případě, že politické hnutí vytvořilo systém víry a hodnotový rámec, princip loajality a systém sociální podřízenosti a označilo své členy za vyvolenou komunitu, která je nositelem mesianistické funkce a sdílí politickou liturgii a posvátnou historii. Politické hnutí je na základě toho interpretováno jako absolutní princip kolektivní existence, zdroj jejích hodnot a svrchovaný etický princip. Veřejné události za tímto účelem reprezentují celou společnost, která se zde proměňuje z nahodilé masy v liturgické shromáždění politického kultu. Ti, kdo do něj nepatří, jsou označeni za cizince až nepřátele, neboť nezapadají do objektivních rámců totalitního státu, které mají tendenci

---

<sup>91</sup> Mezi typické rysy jazyku a obrazového vyjádření v Sovětském svazu patřila představa věčné temnoty a vyhlazení doprovázená světlem, vykoupením a ideou světlých zítřků pro věrné, kteří postupně kráčeji do ráje, prezentovaného jako beztřídní společnost. (Maier, 1999 (1996): 10, 11)

<sup>92</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 41-42

nabývat unitární a homogenní formy kolektivity. Přes revoluční podstatu totalitních hnutí se nemusí hnutí nutně vyvarovat výpůjčkám z tradičního náboženství.

Autor popisuje genezi sakralizace politiky a důvod jejich specifčnosti v rámci moderních totalitních států. Prvky posvátnosti můžeme najít i u monarchií, zde ale vystupují jako motiv k sakralizaci tradiční aspekty královské instituce, tedy nikoliv stát jako občanská společnost ve své demokratické podobě a revolučním původu. Stěžejním předpokladem je zde vznik masových hnutí ve 20. století, která umožňují prohloubit prožitek ve společnosti široce sdílených symbolů, rituálů a posílit tak funkci ideologie. Nový materiál pro konstrukci politických forem náboženství přinesla 1. sv.v. Ta se do velké míry ve své legitimizaci násilí a cílů jednotlivých stran konfliktu odkazovala na Boha a nepřátele vykreslovala v náboženských pojmech jako příčinu zla. Do té chvíle nejmasovější zkušenost se zabíjením zdůraznila motiv symboliky smrti jako v národu, kult hrdinů a mučedníků. Dalším podnětem byla Velká říjnová revoluce, která se vynořila z marxistické eschatologie a ruské tradice milenarismu. Funkcionalisté vidí náboženskou rovinu totalitních režimů zejména jako vyústění potřeby státu legitimizovat své velkolepé cíle, ze strany společnosti pak jako masovou potřebu sdílené víry, a to zejména v historických a ekonomických podmínkách od 1. sv. v. dále. Katolická církev kritizovala náboženské motivy totalitních států kvůli jejich novopohanským, modlářským prvkům a zejména kvůli zbožštění státu. Všimá si zde návaznosti na tendence zbožštění člověka, které se projevovaly jako výraz moderní doby, která se vzdaluje Bohu a pravému náboženství. (Gentile, 2006: 18-52)

SSSR představuje první ateistický stát na světě a zároveň první totalitní stát, který sakralizoval svou politiku, ačkoliv v netypické podobě, kdy zdůrazňoval svou ateistickou povahu protináboženskou povahu své ideologie a zároveň se proklamoval jako zdroj nového náboženství. Na jednu stranu se tato náboženská forma zaměřovala plně na pozemské cíle, ale zároveň byla schopná naplnit pocit posvátnosti, víry, určení, fanatismu a nesnášenlivosti, tak jako jiné formy totalitních náboženství. „Podle Arona je tato ideologie náhražkou křesťanství, politickým pokusem nahradit náboženství. To odůvodňuje na základě rysů, které nachází u obou učením, výrazně v komunismu vystupuje mesianistická vize a motiv spasení v ráji, který je prezentován jako beztrždní společnost. Podle Molnára stojí antiklerikalismus a protináboženské tendence v samotných základech komunismu. Kořeny těchto postojů sahají až k jádru komunistické ideologie, kterou Marx vyjádřil v Komunistickém manifestu. Jak popisuje Chenux, stoupenci Říjnové revoluce v Rusku vystupovali proti zavedenému společenskému řádu, který reprezentovala mimo jiné církev. Vedle ideologického střetu se církev stala pro stát nepřítelem i z politických a mocenských důvodů. Mimo potřeby

proniknout do všech oblastí společenského života, na jehož část si činila nárok i církve, se spor nesl také v duchu boje proti imperiálnímu nepříteli a odpůrci komunistických záměrů, tedy Vatikánu.<sup>93</sup> (Gentile, 2006: 41-49; Aron, 2001 [1955]; Molnár, 2012: 49-58; Chenaux, 2012)

V období totalitních režimů se výrazně objevuje motiv sakralizace politiky, který jsem zmiňovala již v souvislosti s procesem utváření národního vědomí. Národní identita může do určité míry korelovat s náboženskou identitou a politické symboly mohou být sakralizovány v součinnosti s církevní autoritou a dogmatem. V rámci sovětské ideologie, se motiv zposvátnění státu vyhrcoje do míry, kdy není dále přijatelný pro původní náboženskou strukturu. Církve i stát pracují s posvátnými motivy pro legitimizaci svých nároků, ty se nyní ale ocitají na poli střetu dvou nesmiřitelně konkurenčních stran, neboť si obě nárokují monopol na objektivní vysvětlení reality a na základě toho i na vliv ve všech oblastech společenského života. V rámci toho pak silněji než v předešlém období dochází k politizaci religiózních forem. Střet státu a náboženství se tedy projevuje ostřeji jak v dogmatické, tak v politické rovině. V návaznosti na Ch. Smithe (1987) lze předpokládat, že v této situaci lze předpokládat silnější potenciál náboženství jako zázemí a zastřešující formu sociálních hnutí, která vystupují proti stávajícímu politickému režimu.

#### *4,2, Církev a náboženství v Československu v období komunistického režimu*

Nacistické režim pojímal církve jako ideového nepřítel, neboť hlásá vizi rovnosti a nenásilí a zároveň se hlásí k oddanosti národu. Nedílnou součástí okupační moci bylo pronásledování veškeré rezistence. Katolická církev byla díky své organizační struktuře a zahraničním kontaktům silnou podporou organizace a realizace domácího i zahraničního odboje a exilové vlády. Na základě toho bylo rozpuštěno mnoho klášterních a řeholních komunit a duchovní se často stali objekty represí nacistického režimu. V počtu pronásledovaných, vězněných a zemřelých bylo procento katolických kněží mezi ostatními povoláními nejvyšší. Motiv společné oběti tak dále prohloubil vazbu katolicismu a vlastenectví a rehabilitoval církve v očích lidu. S rostoucím ohrožením říšského území se režim snažil hledat u katolické hierarchie podporu pro stabilizaci nálad ve společnosti a zneužít jejích obav z postupujícího bolševismu. Biskupové a ordináři totalitní moci vyšli ve

---

<sup>93</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 42

svých veřejných prohlášeníh několikrát vstříc, na úrovni nižší hierarchie ale duchovní dále vedly boj za uchování duchovní, morální a národní integrity a solidarity s pronásledovanými. Ve výsledku pak církve z období okupace vyšla v pozici hrdiny. Po válce „katolická církve ve svém celku totiž pokrývala svými pastoračními, charitativními a intelektuálními aktivitami významnou část společenského prostoru, od politického až po klubový, od městských aktivit až po děje v nejmenších vesnicích, v nichž fungovaly farní jednoty a pěvecká a jiná sdružení.“<sup>94</sup> (Zlámal, 2010: 197-207, Stříbrný, 2009:93-125)

S rostoucím ohrožením říšského území režim přehodnotil svou především represivně zaměřenou církevní politiku, kdy se prosazovaly se snahy hledat u katolické hierarchie podporu pro stabilizaci nálad ve společnosti a zneužít jejích obav z postupujícího bolševismu. Biskupové a ordináři totalitní moci vyšli ve svých veřejných prohlášeníh několikrát vstříc, na úrovni nižší hierarchie ale duchovní dále vedly boj za uchování duchovní, morální a národní integrity a solidarity s pronásledovanými. Ve výsledku pak církve z období okupace vyšla v pozici hrdiny. Po válce „katolická církve ve svém celku totiž pokrývala svými pastoračními, charitativními a intelektuálními aktivitami významnou část společenského prostoru, od politického až po klubový, od městských aktivit až po děje v nejmenších vesnicích, v nichž fungovaly farní jednoty a pěvecká a jiná sdružení.“<sup>95</sup> S rozšířením sovětského bloku se po roce 1948 antiklerikální model komunismu realizoval i na Československý stát. Pro komunistickou stranu bylo před nástupem k moci zásadní vyjít vstříc voličům, z nichž většina příslušela k některé z církví (dokonce i 75% členů KSČ, k ateismu se celkově hlásilo pouze 6,5% obyvatel) a předcházet sporům. „Komunisté hráli po volbách, stejně jako před nimi, ve vztahu k demokraticky smýšlejícím občanům – církví a věřících se to týkalo dvojnásob – dvojí hru. Na jedné straně se oháněli svou údajnou demokratičností, na straně druhé se pod záminkou „boje s reakcí“ snažili zdiskreditovat každého, kdo stál v cestě jejich politickým cílům.“<sup>96</sup> Zavázala se tedy pod podmínkou apolitického vystupování církve a jejího pozitivního vztahu k výstavbě státu k respektování svobody svědomí a náboženského vyznání. Dále vyzdvihovala společné body obou stran, které nacházela zejména v sociální tematice. Kompromisy před otevřenými spory preferoval také Vatikán. Ten si plně uvědomoval nebezpečí, které skýtal vývoj politických událostí.

---

<sup>94</sup> Fiala Petr a Hanuš Jiří, *Katolická církve a totalitarismus v českých zemích*, Fiala Petr a Hanuš Jiří, eds., *Katolická církve a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, str. 23

<sup>95</sup> Fiala Petr a Hanuš Jiří, *Katolická církve a totalitarismus v českých zemích*, Fiala Petr a Hanuš Jiří, eds., *Katolická církve a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, str. 23

<sup>96</sup> Vaško Václav, *Dům na Skále, I, Církve zkoušená, 1945-1950*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2004, str. 26

Církev zdůrazňovala svou apolitičnost a jejím centrálním požadavkem bylo uznání své autonomie. Stála si za neslučitelností své ideologie a učení s materialismem a na základě toho se odmítla zavázat k loajalitě a spolupráci se státem. (Valentová, 2014: 43; Kaplan, 1993)

Církev tak představovala „nejsilnější společenskou instituci, kterou dosud neovládala a která mohla působit jako opoziční politická síla“<sup>97</sup>, reakční sílu a duchovní politicky nespolehlivé občany. Díky svému zázemí ve Vatikánu, který představoval západní nepřátelskou sílu, byla církev podezřelá ze špionážní a protistátní činnosti. Po strukturálním podřízení si ČSL se pokoušela formovat také pokrokové síly v samotné církvi. Ke spolupráci hledala kněží z nižší hierarchie, kteří mohli být jednak prostředkem politické agitace mezi věřícími ale také nástrojem tlaku na vyšší části hierarchie. Arcibiskup Beran se proti tomu bránil hrozbou církevních suspenzí kněží v případě jejich politické angažovanosti. Ve snaze zrušit tyto suspenze se strana zaměřila na tlak a agitaci mezi biskupy. Režim od nich dále potřeboval, aby církev uznala legalitu poúnorového režimu. Cílem bylo v církvi naočkovat konflikty a odříznout ji od vlivu Vatikánu a v konečném důsledku vytvořit národní církev. Po neúspěchu této taktiky se státní postup nabral ostřejší směr, kdy se snažil církev neutralizovat a personálně ji zcela podřídil zájmům režimu. Nepohodlní biskupové a duchovní byli buď pouze zbaveni své funkce, popřípadě uzavřeni v internaci, ze strachu z jejich mučednických rolí se stát ostřejším formám represí vyhýbal. Pro organizaci kléru ochotného ke spolupráci se stranou a veřejné kritice Vatikánu vznikla jako alternativa k původní církevní struktuře Katolická akce (KA). Díky silné autoritě biskupů a jejich vlivu v církevní struktuře se tento projekt po roce rozpadl, neboť arcibiskup Beran hnutí označil za absolutně nedůvěryhodné a rozkolné, pro případ spolupráce s ním vyhrožoval církevními tresty včetně exkomunikace. KA tak nedokázala v jednáních nahradit církevní hierarchii a přes veškerou podporu státní moci se po roce rozpadla. (Valentová, 2014: 44-46; Kaplan, 1993: 19-41, 63-92; Kafka 2009: 143-144, Balík a Hanuš, 2007: 23; Vaško, 2004)

Další kroky podrobení církve státní kontrole se realizovali ve finanční, hospodářské a administrativní oblasti. Církev zde stála v nevýhodném postavení z minulé provázanosti se státem z dědictví josefínské politiky, kdy zákon z roku 1874 umožňoval církevním úřadům použít přiměřené donucovací prostředky a dosadit do biskupských konzistoří zmocněnce. V této situaci se pro ně jako nejvýhodnější řešení nabízela odluka církve od státu, to se ale nemohlo podařit prosadit. Postupné získávání moci nad církví probíhalo zejména v letech 1948-1950, kdy došlo k znárodňování církevního majetku, zrušení většiny církevních škol,

---

<sup>97</sup> Bulínová Marie, Janišová, Milena, Kaplan Karel, *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950*, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, str. 6

spolků a nakladatelství, k zastavení tisku veškerých katolických periodik kromě jediných, vydávaných pod kontrolou státu, a k usnadnění možnosti perzekuce nepřátelských činitelů, tedy včetně duchovních. Paralyzující pro církve byla především její podřízenost pod novými správními institucemi<sup>98</sup>. Jejich pravomoc dosahovala i k zásahům do interní katolické komunikace anebo do obsahů kázání. Ta pak byla využitelná pro propagaci státní agitaci, což se projevilo zejména s kolektivizací vesnice. K výkonu kněžské i biskupské činnosti byl nyní nutný státní souhlas, jehož nutným předpokladem byl slib věrnosti státu, uznání církevní politiky a hnutí pokrokových kněží a loajality vůči komunistickému režimu. Všichni duchovní se tedy stali zaměstnanci státu pod správou agendy SÚC.<sup>99</sup> Ne všichni podepsali slib věrnosti státu, mnoho biskupských stolců zůstalo po většinu období vlády KSČ neobsazeno, jejich funkci pak nahrazovali kapitulní vikáři, většinou pověřenci státu. S rokem 1950 církve ztrácela poslední ostrůvky svého vlivu v souvislosti s nařízeními v rámci postupu tzv. akce K, tedy likvidace všech mužských řeholí, omezení činnosti ženských řeholí a zrušení řeckokatolické církve a nařízení omezující vliv církve ve společnosti. (Valentová, 2014: 44; Kaplan, 1993: 43-46, 70-73, 143-148; Kafka 2009: 143-144; Balík a Hanuš, 2007: 26, 29)

Po prvních letech nového režimu se religiozita nijak výrazně nesnížila. Ohrožení náboženské identity jedince spolu s ohrožením tradičního způsobu života, zejména na venkově pod vlivem kolektivizace, naopak orientovalo věřící k náboženství a tradicím jako k symbolu kontinuity a alternativě k současnému stavu. Církve se zvýšenou aktivitou mezi věřícími bránila ohrožení svých pozic a díky neústupnému postoji a jako objekt persekucí a represivních zásahů moci se stávala symbolem odporu a utrpení, což ji přinášelo politickou autoritu a kapitál do budoucnosti. Vazbu víry a antikomunismu podporovala také celosvětová strategie katolické církve, předmětem identifikace pro nespokojené a opoziční části společnosti musela ale spíše přijmout proti své vůli. Na základě stále vysoké autority duchovních a návštěvnosti církevních obřadů se stupňovala kontrola církve nad jejím vlivem na společnost. Taktika strany k odpoutání věřících od náboženství se realizoval např. v separaci životních mezníků jedince od církevních obřadů. Tradiční svátosti od narození po smrt měly nahradit nové světské úkony, které se snažily konkurovat původním svou vnější formou. Účast na bohoslužbách byla často kontrolována a spolu s jinými projevy zbožnosti

---

<sup>98</sup> Na celostátní úrovni to byl Státní úřad pro věci církevní (SÚC), pro nižší územní jednotky pak Církevní tajemníci Okresních a Krajských Národních výborů (CT ONV a CT KNV), inspektoři na bohosloveckých fakultách a státní zmocněnci na biskupských konzistořích. Jejich prostřednictvím mohl stát zasahovat i do otázek svátostí, náboženského kultu a výkonu bohoslužeb

<sup>99</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 46

mohla být zdrojem diskriminace v profesním nebo společenském životě. Náboženský život měl být uzavřen mezi kostelní zdi a shromáždění většího počtu lidí představovalo hrozbu zneužití nepřátelskou propagandou, ceremonie spojené s průvody pod širým nebem byly mnohdy zakazovány nebo omezovány jako potenciální hrozba šíření nepřátelské propagandy. I k těmto tradicím byly vynalezeny jejich alternativy, jako např. Mezinárodní den dětí, žen, prvomájové průvody aj. Bezprostředně po válce se v rámci pracovní mobilizace národa došlo k úpravě svátkového práva. Reakce věřících na ohrožení jejich práva plnit náboženské povinnosti byla velmi bouřlivá, přesto zůstal počet církevních svátků omezen a během celého období totality existovala možnost zavedení národních směn o nedělích (Balík a Hanuš, 2007: 257- 270, 283; Vaško, 2004: 77, Demel, 2001: 97-113; Valentová, 2014: 47, 53-54) V úřadům podřízené církvi se již nenacházel prostor pro reakční činnost, přestala tak představovat nebezpečí a mocenský rozměr střetu se vytrácel na okraj zájmu. Autorita a symbolická role církve v životě společnosti ale přetrvávala, aktuální tedy zůstala ideologická dimenze sporu. Těžiště církevní politiky se přeneslo na ateistickou výchovu a antiklerikální propagandu, která měla za cíl bojovat proti Vatikánu a náboženským přežitkům, kdy projevy zbožnosti označovala za přežitky. Cílovou skupinu propagandy tvořili členové KSČ, státní zaměstnanci a mládež. Výuka náboženství, která byla dříve samozřejmou součástí vzdělání, se udržela jako dobrovolný předmět, počet jejich návštěvníků byl ale minimalizován prostřednictvím administrativních komplikací. (Valentová, 54, Kaplan, 1993: 161-176)

Roku 1951 vzniklo Mírové hnutí katolického duchovenstva (MHKD), které navazovalo na funkci KA, tedy zejména vyprovokovat diferenciaci uvnitř církve. Ačkoliv nebylo opět široce respektované mezi duchovními, bylo úspěšnější a trvalejší než KA. Původní církevní struktura byla již zcela paralyzovaná a absolutně podřízená SÚC, na vysokých postech byla často obsazena členy MHKD. Nové hnutí se tak lépe prolínalo s církevní hierarchií a snáze vystupovalo jako mluvčí církve. Styky s Vatikánem byly roku 1950 již zcela zpřetrhané. Svatý stolec s touto situací počítal dopředu, a proto umožnil přenos svých pravomocí na biskupy, tedy i svěcení kněží. Na základě toho mohla vzniknout tajná církevní struktura, která se rozvinula zejména v olomoucké arcidiecézi. (Valentová, 2014: 46; Kaplan, 1993: 134-138, 151-161)

Krise sovětského bloku od roku 1953 se odrazila i v ideologické rovině, což předznamenávalo větší prostor pro náboženský život. Základní principy církevní politiky zůstaly stejné, při jejich dodržování se ale začala projevovat mírnější tvář státní správy. Došlo k reflexi zásahů do náboženských svobod a k přehodnocení mnohých trestů, díky čemuž někteří biskupové dostali možnost znovu obsadit své funkce. Církevní agenda byla



marginalizována a soustředila se zejména na ateistickou a protivatikánskou propagandu, činnost MHKD měla v této době již spíše formální ráz. Církvi se tak pomalu znovu otevíral prostor pro boj o věřící, nebála se vyvíjet větší aktivity zejména v ilegální sféře. Se začátkem 60. let byla opět otevřena jednání s Vatikánem. To podnítila nová politická orientace Vatikánu otevřenější dílčím kompromisům, tzv. Ostpolitik<sup>100</sup>, a přípravy II. Vatikánského koncilu, kde byla vyžadována účast alespoň jednoho českého biskupa. V situaci, kdy byla církevní politika v ČSSR hodnocena jako jedna z nejtvrdějších uvnitř sovětského bloku, byl stát motivován k jednání, aby zlepšil svou mezinárodní prestiž. Jednání přinesla zejména zisky v personálním zajištění církve, do svých funkcí se vrátilo mnoho kněží, prořídly episkopát se ale i přes tlak Vatikánu nepodařilo doplnit, neboť biskupové pro stát skýtaly nebezpečí oživení náboženského života. Neúspěšné byly také snahy o rozšíření svobodné činnosti církvi. (Kaplan, 1993: 5-50,166 – 184; Valentová, 2014: 46-7; Balík a Hanuš, 2007: 40-44)

V liberalizační vlně Pražského jara se církev dostala z bezvýhradně podřízeného postavení do vyjednávací pozice. Otevřela se diskuze ohledně církevní politiky, prostor pro její kritiku a požadavky církve, mimo jiné po odluce církve od státu. Tento požadavek se nenaplnil, došlo ale k obsazení biskupských stolic bývalými biskupy, dalšímu propouštění duchovních, obnovení činnosti většiny ženských řeholí, Katolické charity (KCH), uvolnění tisku a styků se zahraničím. MHKD bylo zrušeno a nahradilo jej Dílo koncilové obnovy (DKO), které zajišťovalo funkci prostředníka mezi státem a církví, tentokrát ve vedení s biskupy, ačkoliv motivem jeho vzniku byla především aplikace změn zavedených na II. Vatikánském koncilu. Srpnová intervence roku 1968 zastavila novou orientaci církevní politiky a do roku 1971 byla většina výdobytků této krátké etapy zlikvidována, zejména v personální sféře. Normalizace přinesla návrat k církevním zákonům z roku 1949 tehdejší kontrole a dohledu. DKO nahradilo roku 1971 nové státem řízené sdružení duchovních s názvem Sdružení katolických duchovních „*Pacem in Terris*“ (SKD PIT). „Obnovená vyjednávání přinesla Vatikánu spíše ztráty, kdy důležité otázky nemohl řešit jinak, než prostřednictvím ústupků. Otázka svěcení nových biskupů již byla velmi akutní (obsazeno bylo pouze sedm ze sedmnácti diecézí v Československu). Vatikán tedy musel přistoupit k jejich částečnému doplnění z řad sdružení SKD PIT a kapitulních vikářů, kteří byli dosazeni do svých funkcí státem, a tím ztratil naději na obnovu církevní struktury ve své režii. Další tématem jednání

---

<sup>100</sup> Tento směr nastartoval Jan XXIII, který nalézal kompromis s komunistickým hnutím ve společných sociálních základech. Jeho následovník Pavel VI tento nový přístup ještě podtrhl větou: „Církev musí vstoupit do dialogu se světem, ve kterém žije.“ Na Druhém vatikánském koncilu se vynořilo mnoho myšlenek odsuzujících komunismus, nová papežská politika ale nedovolila, aby se některé z nich staly součástí oficiálních vyústění koncilních jednání. (Chenaux, 2012: 165-9, Valentová, 2014: 48)

byla činnost tajných biskupů. Ti byli spolu se svou podzemní církví, která se rozšiřovala hlavně pod rouškou normalizace, trnem v oku státní moci a častým předmětem vyjednávání s Vatikánem, který na ně potencionálně mohl mít vliv, toho ale nikdy zcela nevyužil. Tato církevní organizace se tak vymykala státní podřízenosti, vyvíjela ilegální činnost a doplňovala torzo oficiální církevní struktury. (Balík a Hanuš, 2007: 149-153; Kaplan, 2001: 64-84)<sup>101</sup>

Další zlom představuje konec 70. let. Vliv nelze upřít Helsinské konferenci, která zviditelnila otázku porušování mimo jiné náboženských svobod, změnu přinesla i vatikánská zahraniční politika se postavila kritičtěji k československým církevním poměrům. Podařilo se jí tak prosadit na obsazení funkce pražského arcibiskupa a to kardinálem Tomáškem. „Ten se později projevil jako silná autorita, která dokázala efektivně odporovat komunistickému režimu. Další důležitou postavou na scéně byl ale především nový papež Jan Pavel II, který se symbolicky hlásil k utlačované církvi v sovětském bloku. Jedním z jeho hlavních témat byla duchovní integrita západního i východního bloku. U vyjednávání s představiteli sovětských států prezentoval myšlenku suverenity národů, lidských práv a svobod a respektu k duchovnímu rozměru člověka. Nebál se hlasitě kritizovat komunistické státy, povzbuzoval hierarchii ale i duchovní a řadové věřící v těchto státech k odporu a roku 1982 vydal dekret *Quidam episcopi*, kterým zakázal kněžská sdružení sledující politické cíle, tedy i SKD PIT. O rok později vydal nový Kodex kanonického práva, který mohl omezit např. moc kapitulních vikářů. Ačkoliv se nic z toho nemohlo v ČSR prakticky uplatnit kvůli rozporu s právním řádem, vytvářel nové nároky pro vyjednávání. Stát označil politiku nového papeže za agresivní, proti jeho osobě vedl mediální kampaň, cenzuroval část jeho encyklik a dokumentů a oddaloval vzájemná vyjednávání, neboť měl nyní ve Vatikánu silného soupeře, který si mohl klást podmínky a vytvářet tlak na kompromisy tentokrát ze strany státu. (Balík a Hanuš, 2007: 53-56; Chenaux, 2012: 190, 207-213)

„Roku 1987 vyhlásil kardinál Tomášek Desetiletí duchovní obnovy národa. Jednalo se o pastorační činnost organizovanou katolickými laiky, která měla za cíl oživit ve společnosti duchovní a sociálně-křesťanská témata a aktivitu věřících. Další laickou iniciativou byla např. petice Augustina Navrátila s názvem Podněty katolíků k řešení situace věřících občanů, která se stala jednou z nejmasovějších akcí proti komunistickému režimu v Československu. Vedle toho se nyní stále zřetelněji vynořovaly výsledky činnosti tajné církve, která svými kontakty se zahraničím, napojením na oficiální církevní strukturu a samizdatovou i jinou aktivitou mezi věřícími začala pro stát představovat nebezpečí. Podobně jako roku 1968 se objevovaly

---

<sup>101</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 49

témata jako legalizace mužských řeholních řádů, navrácení církevního majetku, reorganizace školství či úplná odluka církve od státu. Do revolučních událostí roku 1989 se sice žádné z těchto požadavků nenaplnily, katolická církev se ale dokázala ke konci komunistické éry v Československu vymanit z absolutní podřízenosti státu a spolupracovat na aktivizaci nespokojených občanů. (Žáček, 2001: 125-155)<sup>102</sup>

Holý (2010: 14-16, 53-55, 146-148) popisuje jako jeden z hlavních motivů, který podněcoval revoluci 1989, národní vědomí. Nacionalismus byl podle něj přítomný i v komunistické ideologii, kdy byl pěstován samotnou politickou ekonomikou socialismu, ačkoliv se zakládal na principu internacionalismu. Národní vědomí a jeho vyjádření zde ale zároveň bylo mnohdy potlačováno, formovalo se zde tak spíše v opozici proti cizí nadvládě, kterou představoval komunistický režim. Nacionalismus jako nejpříhodnější forma sebeidentifikace se stal základnou odporu proti komunismu a kulminoval při jeho svržení. Hlavní myšlenkou demonstrací ke konci komunismu byla podle Holého idea svobody, jak v nejširším slova smyslu tak jako svoboda národa spolu s ideálem demokracie v návaznosti na prvorepublikové období a jeho generalizace národních dějin.

Církevní politika státu a situace katolické církve v Československu v letech 1948-1989 byla značně proměnlivá v závislosti na širších politických kontextech. Pro komunistickou i nacistickou totalitu platí, že jakmile církev přestala být pro stát potenciálně využitelná, tedy odmítla popřít starý řád a identifikovat se s novou věroukou a uznat absolutní a sakralizovanou podstatu státu, stala se nepřítelem. S nástupem komunistické totality měly ústřední orgány nejdříve zájem dosavadní církevní strukturu v podobě národní církve využít k budování socialistické společnosti, po neúspěchu tohoto plánu došlo prostřednictvím tvrdých represivních a zejména organizačních opatření k jejímu ochromení, kdy byla degradována státu podřízenou jednotkou. „Další zájmy státu nepřesahovaly vytvořené hranice a soustředily se pouze na jejich konsolidaci a oslabení vlivu náboženství ve společnosti. Události roku 1968 se svými změnami a nadějemi ukázaly, že církev a náboženství se dokáže po útlaku znovu probudit k životu, po srpnové invazi se ale církevní strategie státu opět navrátila do starých kolejí. Ke konci sedmdesátých let si církev postupně znovudobývala svou pozici jak ve vztahu ke státu, tak ve společnosti. Vliv na to mělo mimo jiné společenské klima, aktivita laických věřících, činnost tajné církve a v neposlední řadě také politika Vatikánu. Ačkoliv se papežskému stolci za celé období vlády KSČ podařilo vyjednat jen

---

<sup>102</sup> Tamtéž, str. 49-50

několik ústupků ze strany státu, ze své pozice pozorovatele ze zahraničí dokázal vyvíjet na vládu systematický tlak, a to zejména v posledním desetiletí před revolucí.<sup>103</sup>

Zatímco stát boj s církví od počátku vyhrával na politickém poli, v ideologické rovině je jeho prvenství zpochybnitelné. Na jednu stranu jsou nepřehlédnutelné výsledky procesu ateizace společnosti.<sup>104</sup> Zároveň je ale nutné si všimnout autority, kterou si církev do určité míry stále udržovala, a jejíž vliv se plně projevoval od konce 70. let. V rámci toho se nabízela jako symbolické centrum a zázemí protirežimních nálad. Rysy totalitního režimu se v komunistickém Československu tedy zcela nenaplnily, neboť politické hnutí se nestalo absolutním principem kolektivní existence a zdrojem hodnot a objektivní pravdy, jak ukazuje minimálně stále přežívající vliv původních náboženských tradic.

#### *4,3, Poutní tradice v období komunistické totality*

„Jedním ze společných prvků totalitních režimů a náboženství je podle Maiera úcta k veřejnému kultu. Bolševická politika v Rusku zpočátku chápala uctívání ostatků jako zvrácenou víru a jako příkladnou ukázkou toho, jak církevní představitelé lhali a vykořisťovali lidstvo. Hroby svatých a relikviáře byly otevírány a mnoho ostatků bylo zničeno jako důkaz pomíjivosti náboženství. Kult relikvií pak ale ruští komunisté rehabilitovali, když potřebovali uchovat památku Velké říjnové revoluce. Typickou úlohu světce zastal Lenin, který byl označen za „apoštola světového komunismu“, jeho spisy za „evangelium revolucionářů“ a svou osobností měl přesahovat do věčnosti. Ostatky jeho těla byly nabalzamovány a vystaveny pro příchozí poutníky, tak jako se to později stalo i u několika dalších posvátných postav komunistické ideologie. Dalšími příklady veřejného kultu jsou např. masové vzpomínkové pochody, při kterých nechybí chóry a hudba, výzvy a chvály, vlajky, fakule aj, anebo oslava 1. máje či kostely přebudované na památníky ateismu. Podobné prvky prototypálního poutnictví se dají nalézt i v českém prostředí, typickou byť krátkodobou úlohu zde hrály poutě ke svatyni Klementa Gottwalda, vybudované ve formě mauzolea. Ostrá kritika kultovních předmětů z počátečních fází praktikování komunistické ideologie nebyla aktuální, založení nových kultovních předmětů v duchu katolické tradice ale nebylo snadné, a přístup nového režimu k poutnictví byl problematický. Poutě u nás představovaly tradici především katolickou, tedy založenou nepřátelskou mocností a na pokladech křesťanské

---

<sup>103</sup> Tamtéž, str. 51

<sup>104</sup> Během období komunistické totality se počet křtů snížil zhruba na čtvrtinu, církevních pohřbů na třetinu a počet církevních sňatků dokonce až na jednu desetinu. Radikální propad těchto návštěvnosti církevních obřadů probíhal zejména od poloviny 50. let do Pražského jara. Tyto změny ale mohou vypovídat spíše než o proměnách zbožnosti o efektivnosti administrativních opatření či o nedostatku kněží. (Balík a Hanuš, 2007: 283; Valentová, 2014: 55)

nauky, která odporovala teorii marxismu-leninismu.<sup>105</sup> Těžiště této tradice navíc stálo na kořenech rekatolizace po Bílé hoře, hodnocené oficiální ideologií KSČ jednostranně jako temná stránka českých dějin.<sup>106</sup> (Maier, 1999 [1996]: 11-13)

Z předcházející poutní praxe bylo ale zřejmé, že poutnictví nemusí zastřešovat jen náboženské ideje, ale že může vystupovat na povrch i jeho dimenze lidová a národní a tedy může být snadno konotováno i jinou ideologií. Poutě v rámci svého antistrukturního potenciálu představovaly jednak potenciálně podvratný fenomén, zároveň se ale ve své lidové dimenzi nemohly stát v době etablování se nového režimu objektem přímého zákazu nebo represí, neboť tím by se státní moc ocitla v přímém střetu s tradicemi a náboženským cítěním stále ještě silně religiózního obyvatelstva. Na druhou stranu se ale pouti jako události s běžně až desetitisícovou návštěvností celospolečenského charakteru nabízely pro využití státní moci pro reprezentaci její ideologie a legitimizaci své moci. Na následujících stránkách se tedy budu věnovat tomu, jak se tyto tři základní motivy promítaly v utváření poutní tradice v Čechách a na Moravě v období výstavby socialistické společnosti.

Po prvorepublikovém útlumu po překonání distinkcí národních a katolických identit se v kontextu 2. sv.v. dále posiloval význam církevních rituálů jako relativně svébytné základny, kterou mohla společnost ve své celistvosti použít jako prostředku posílení společné identity a její manifestace. Poutě v období nacistické totality nabízely prostor pro vyjádření nesouhlasu anebo soudružnosti. Často nabývaly podob spíše politických manifestací s kázáním národního obsahu a zakončením se zpěvem svatováclavského chorálu a české hymny.<sup>107</sup> (Šebek, 2010: 198-200; Jöckle, 1997: 13; Valentová, 2014: 57; Stříbrný, 2009:106-108)

„Obrovskou vlnu nadšení a víry či iluzí o nové budoucnosti prožívalo především obyvatelstvo zemí osvobozených z nacistické okupace. Jejím vnějším projevem byla nebyvalá

---

<sup>105</sup> Jak vyjádřil např. Klement Gottwald na zasedání ÚV KSČ: „My zde nebudeme žádnou Čenstochovou nebo podobně „kumšty“ trpět...Nyní jim (lidem) otevřeme oči a ukážeme věřícím, jak je tahají za nos v pravém slova smyslu...ale já musím zuřit také, když jsem věřící, poněvadž zneužívá (církev) tak hanebně, hnusně, jarmarečně a kejklířsky mých citů.“( Bulínová Marie, Janišová, Milena, Kaplan Karel, *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950*, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, str. 339)

<sup>106</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 55

<sup>107</sup> Během roku 1939 poutě dokázaly přilákat až sto tisíc poutníků, od této doby se pak staly objektem kontroly. Nedošlo sice k přímému zákazu veřejných církevních slavností, jejich konání bylo ale doprovázeno přísnými administrativními (zabraňování propagace), technickými (omezování dopravy) a policejními opatřeními. Zároveň byly svátky a slavnosti z hospodářských důvodů zakázány mimo neděli. Od roku 1941 se tedy podařilo veřejná církevní shromáždění výrazně utlumit a později až téměř znemožnit. Protože katolická církev v období protektorátu proklamovala svou sounáležitost s národem, poutníci a poutní místa se národnostně diferencovala, německá pak většinou po odsunu zanikla.

aktivizace veřejného života, nesčetná shromáždění, průvody, lidové slavnosti, schůze.“<sup>108</sup>

K životu se v plné síle probudila také náboženská činnost, důležitým podnětem k oživení poutní tradice bylo především zjitřené národní cítění, atraktivní byly tedy zejména národní symboly, události vztahující se k válečným obětem a děkované pouti za vysvobození.

Katolická církev po válečných událostech mohla vystupovat po boku ostatních protirežimních skupin v roli ochránce národa. Pouti tak často manifestovali koherenci národních a církevních zájmů, kdy se zde sešli reprezentanti obou institucí, aby vzdali hold duchovním mezi jinými hrdiny a vlastenci. Pozornost byla soustředěna např. na výročí úmrtí svatého Vojtěcha, který byl vyzdvihován jako inspirace pro obranu katolické církve, dále na svatého Václava či blahoslavenou Hroznatu, patronku politických vězňů. Významné byly dále pouti konané na počest obětí nacismu. (Vaško, 1990, I: 197-202; Valentová, 2014: 57; Balík a Hanuš, 2007: 237).

Nová ústava z roku 1948 nadále zaručovala náboženské svobody, zároveň církev v této době vystupovala v roli nepřítelky a reakční síly. Dále byla zaručena svoboda církevních obřadů a úkonů ve shodě s veřejným pořádkem, jakákoliv masová shromáždění mimo státní režii byla ale potenciální platformou mobilizace reakce. Jako taková se ukázala být již roku 1948 pouť na Hostýně. „Tradičně ji organizoval spolek Orel, v té době již zrušený, a podle obrovské propagace mělo jít o velkou událost. Zúčastnilo se jí až na 100 000 poutníků a stala se jednou z největších demonstrací v období komunistického režimu. Mnoho účastníků se na pouti sešlo již v předvečer svátku, jak je tomu u významných poutí běžné, a i přes varování organizátorů, kteří chtěli zachovat zcela náboženský charakter události, došlo ke zpěvu národních a orelských písní. StB obvinila shromáždění z provokace a označila pouť za protikomunistickou demonstraci s cílem rozvrátit režim, načež bylo shromáždění rozehnáno a vedoucí činitelé Orlu byli hromadně zatýkáni. (Vaško, 2004: 193-210, Balík a Hanuš, 2007: 194-5).“<sup>109</sup>

„Církev na omezování svých práv reagovala zvýšenou aktivitou mezi věřícími, vedle rozvíjení jiných obřadů se zaměřovala také na pouti. Jejich vysoké návštěvnosti v této době napomáhala hojná účast biskupů, která zvyšovala prestiž a lesk slavnosti. Kromě toho lidé sami poutní shromáždění vyhledávali v reakci na strach o osud katolické církve a na pocit ohrožení své katolické identity. Z memoranda biskupů sepsaného začátkem roku 1949 vyplývá, že svoboda shromáždění se na náboženských manifestacích a pořádání poutí a

<sup>108</sup> Křen Jan, *Dvě století střední Evropy*, Argo, 2005, str. 546, In Balík Stanislav a Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1948-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 231

<sup>109</sup> Valentová Anežka, *Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989*, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 59-60

průvody byla v uplynulém roce omezována a na věřící byl vyvíjen tlak, aby chodili o nedělích a svátcích na brigády. Episkopát tedy žádal nápravu. V diskuzi nad touto žádostí byla možnost svobody církevních shromáždění podmíněna odpovědností příslušného ordináře za průběh pouti, která nesmí být zneužita k protivládní činnosti. Možnost osvobození od brigád o svátečních dnech byla umožněna v případě, že církev bude podporovat brigády mimo svátkové dny (Bulínová, 1994: 44, 51-55, Kaplan 1993:46).<sup>110</sup>

Převládalo ale pojetí poutí jako tradice, jejíž omezování či zákazy by podnítily nespokojenost lidu. Stát se tedy zaměřil na podchyčení nebezpečí protistátního obsahu v rámci poutí prostřednictvím zajištění programu a účinkujících. Všechny poutě a průvody musely být oznámeny na Národním výboru,<sup>111</sup> jejich evidenci vedla také StB, která měla možnost v případě nebezpečí proti poutnímu shromáždění nekompromisně zasáhnout. Běžně docházelo k nečekanému nahrazení ohlášeného kněze jiným, pokrokovým. To mělo za cíl nahradit cílovou skupinu návštěvníků a odradit církev od její angažovanosti na tomto poli a poutní místa zdiskreditovat. K tomu přispěla také Akce K, kdy správa poutních míst přecházela pod spolehlivé soudruhy z KCH popřípadě více submisivními řády. Na poutní místa bez řeholní správy a na pozici kazatelů byli dosazováni spolehliví duchovní, etablovaní zejména z prostředí KA. Znemožněn byl vznik nových poutních tradic, jako např. v místě tzv. čichoštského zázraku, který vyvolat velký zájem věřících a příliv návštěvníků. Stát jej posléze označil za podfuk, faráře odsoudil a tento případ medializoval, jako ukázkou podvodné manipulace církve s věřícími. (Bulínová, 1994: 64-68, 139; Valentová, 2014: 61-63; Vaško, 1990, II: 123-128)

Od vzniku KA pouti představovaly jeden z hlavních prostředků reprezentace tohoto hnutí, organizace poutí tak přešla na toto hnutí ve spolupráci se státními orgány<sup>112</sup>. Jeho

---

<sup>110</sup> Tamtéž, str. 60

<sup>111</sup> Tento výnos z roku 1949 episkopát označil za protiústavní a nezákonný, kléru tedy doporučil tuto povinnost neplnit a dále zachovávat všechny tradiční pouti. Strana tyto námitky nepřijala, což vysvětlila při zasedání vlády v červnu 1949: „Zneužití náboženství a bohoslužeb ke štvavým výstupům, zakazováním účasti na brigádách, dovoláváním se neplatných a ústavě odporujících právních předpisů, pronásledováním vlasteneckých kněží mělo být postupně ochromováno budovatelské úsilí našeho lidu. . . pod pláštěm tzv. náboženské činnosti byly pro tento rok plánovány velké demonstrace protistátního charakteru. . . „Církevní pobožnosti jsou u nás volně konány. . . zároveň ale naše ústava nařizuje, že víra a náboženské přesvědčení nemůže být důvodem k tomu, aby někdo odpíral plnit občanskou povinnost, uloženou mu zákonem, nedovoluje zneužívat náboženské úkony k nenáboženským účelům.“<sup>111</sup> (Bulínová Marie, Janišová, Milena, Kaplan Karel, Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, str. 183-185) Pořádání poutí bez jejího oznámení minimálně měsíc předem (tato lhůta se různě zkracovala) bylo tedy nezákonné a postihnutelné. (Bulínová, 1994: 151-152; 289, 402-3, NA, SÚC, ka 13, i.č. 6, Církevní slavnosti mimo kostel v roce 1953)

<sup>112</sup> Tato činnost spadala pod doménu Katolickou charitu, která spadala pod Národní správu, spolu s Chrámovým družstvem, obsazeným členy strany. Na centrální úrovni byl zřízený referát pro pouti Církevní šestky ÚV KSČ, na lokální úrovni pak evidenci, kontrolu a zajištění poutí zajišťovali referáty, později církevní oddělení (CO) OaKNV ve spolupráci s StB (Bulínová, 1994: 96, 129, 132; Valentová, 2014: 62)

platformou se staly zejména velké národní pouti, jejichž kazatelny byly obsazeny z řad pokrokových kněží. Hanuš tyto události nazývá jako kontratradice. „Ve skutečnosti již při nich nešlo o náboženské iniciativy ve smyslu dřívějších dob. Šlo při nich o vyjádření loajality ke komunistickému systému, odsouzení vatikánské politiky, přihlášení se k „táboru míru“ a v důsledku o vytvoření národní církve.“<sup>113</sup> Tradiční prvky poutí KA vystupovaly spíše jako pozadí lidových shromáždění pro reprezentaci myšlenek vlasteneckých kněží anebo vládních představitelů, kteří zde na podkladě starobylých křesťanských svatyň nacházely prostor pro vyjádření národní a slovanské koncepce katolicismu. Spolu s odsouzením Vatikánů jakožto germánské nepřátelské části katolicismu měly tyto manifestace za cíl propagovat ideu vytvoření národní církve. Významná mariánská poutní místa jako např. Hostýn propagovala heslo „Za světový mír!“. Tzv. Mírové manifestace zde spojovaly symboliku Panny Marie jako ochránitelky míru s postavou Stalina, jako nového naplňovatele míru a všech, kdo se snaží po jeho vzoru budovat socialismus. Tradiční prvky poutí KA vystupovaly spíše jako pozadí lidových shromáždění pro reprezentaci myšlenek vlasteneckých kněží anebo vládních představitelů. Co nejvyšší účast byla podporována propagace v tisku, podporou veřejné dopravy k poutním místům a dále prvky, které měly zvýšit jejich atraktivitu, jako např. množství stánků i s nedostatkovým zbožím a zábavní atrakce. Státní záštita a podpora poutí mohla zároveň sloužit jako argument proti obvinění z porušování náboženských svobod v ČSSR, zvány tedy byly četné zahraniční delegace i ze západu, aby svými pozitivními referencemi zlepšily renomé komunistického režimu. (Bulínová, 1994: 27,28, 344, 345; Vaško, 1990, II: 94, 95; Valentová, 2014: 164-165; NA, SÚC, Ka 13, i.č. 14-15, Porada kolegia u s. předsedy; Chenaux, 2012: 212; Hanuš, 2005: 137, 145-146)

Poutní shromáždění indoktrinovaná státní ideologií neměla dlouhou životnost, tak jako sama KA. Návštěvnost zde byla vysoká pouze první rok (což ale může být viděno jako výsledek jejich propagace a zatraktivnění), dále se postupně snižovala, tzv. mírové manifestace se nestaly novou tradicí a šíření protivatikánské a panslavistické symboliky nezaznamenalo žádný větší efekt. Během dvou let státní orgány od této taktiky upustily. Vedle toho ale zůstala stále vysoká návštěvnost ostatních poutních míst, a to zejména v silně religiózních oblastech. „Jako příčiny byla uváděna zvýšená aktivita duchovních, nízká osvětová činnost ze strany státu, strach lidu z ohrožení existence církve, jejich nejistá situace při socializaci vesnice a zvyšující se zájem o církevní slavnosti u lidí obecně ohrožených

---

<sup>113</sup> Balík Stanislav, Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1948-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 272-273



režimem nebo s ním nesouhlasících<sup>114</sup> Svůj vliv zde mělo roku 1950 vyhlášení Milostivého léta, kdy Vatikán motivoval k poutím prostřednictvím nabídky plnomocných odpustků. Kominforma měla původně v plánu tuto událost sabotovat, po nátlaku Vatikánu se ale omezila na zákaz zahraničních poutí a zaměření věřících na mírové a národní pouti a snahu konkurovat poutím ve zvýšenou osvětovou činností. (NA, SÚC, Ka 21, i.č. 30, Schůze kolegia ministra; Bulínová, 1994: 344-5; Weiss, 2009: 28; Valentová, 2014: 64-65)

Na začátku padesátých let bylo věnováno poutní tradici pro její manifestační charakter více pozornosti, což souvisí s novým těžištěm církevní politiky, s tzv. bojem o věřící. Kroky státních orgánů směřovaly zejména k omezování návštěvnosti poutních míst. Docházelo tak k omezování dopravy, např. zákazem pronájmu autobusů nebo jinými dopravními nařízeními, a prodejních stánků na zboží nezbytně nutné. Důvodem k zakazu mohla být pouze dřívější protistátní demonstrace, epidemie anebo v krajských městech dopravní předpisy. V odkazu na poslední jmenované byly eliminovány zejména průvody, často povolené pouze v nejbližším okolí kostela. Na stejný důvod se odvolávala i nařízení, která církevní průvody omezovala na nejbližší okolí kostela. Další zásah přinesla úprava svátkového práva, kromě zrušení několika církevních svátků byly zakázány bohoslužby v pracovní dny, oficiálně se tak pouti konaly nejbližší neděli. Religiózní stránka obřadu a její slavnostní ráz byl limitována zákazem výkonu duchovenské činnosti mimo místo, pro které byl duchovní určen, bez zvláštního povolení. (Valentová, 2014: 67-68; NA, SÚC, ka 13, i.č. 6, Zápis z porady kolegia; Návrh na úpravu státních svátků státem neuznaných a na opatření k církevním slavnostem mimo kostel; Církevní slavnosti mimo kostel v roce 1953; NA, SÚC, ka 13, i.č. 14-15, Porada kolegia u s. předsedy; NA, SÚC, ka 15, i.č. 7, Schůze kolegia s. předsedy)

Od roku byly reflektovány mnohé nepřiměřené zásahy proti poutím, zejména v činnosti církevních tajemníků. Zároveň se snižující se účastí na poutích se zvyšovala nespokojenost věřících, činnost státních institucí se tedy měla orientovat spíše na prevenci proti reakčním tendencím církevních shromáždění v osobním kontaktu s duchovními a zajistit tak relativní spokojenost kléru i věřících. Pozornost se nyní soustředila také na organizaci tzv. protiakcí v okolí, tedy různých sportovních, kulturních a osvětových aktivit. Na významnějších poutních místech se stále vysokou návštěvností se světský prvek měl soustředit přímo na poutním místě, aby tak byla náboženská dimenze slavnosti upozaděna a nejlépe zatlačena za zdi kostela. (Valentová, 2014: 70; NA, SÚC, Ka 15, i.č. 7, Schůze

---

<sup>114</sup> Tamtéž, str. 65

kolegia s. předsedy; NA, SÚC, ka 18, i.č. 1-4, Schůze kolegia ministra; NA, SÚC, ka 18, i.č. 14, Schůze kolegia)

Po krátkém oživení poutní tradice v prvních letech nového režimu se během 50. a 60. návštěvnost poutních míst vykazuje postupně klesavou tendenci, kterou výrazně nepřerušil ani Mariánský rok vyhlášený roku 1954. „Přes částečné zeslabení dohledu nad církevní oblastí vykazovala podobnou křivku jako jiné projevy zbožnosti a minimální zaznamenanou reakční činnost. S novým nařízením z roku 1959 o plné odpovědnosti duchovních za bezpečnost účastníků zájezdů se výrazně redukovaly žádosti o jejich pořádání. O živém zájmu o konkrétní poutní místa se již mluvilo jen v oblasti Moravy. Zvýšená aktivita duchovních a věřících se projevila po Druhém vatikánském koncilu, kdy církev stupňovala své požadavky na obnovení zaniklých náboženských slavností. Pro poutnictví měl koncil důležitý význam, neboť jeho rezoluce ho vyzdvihla jako pozitivní chvályhodnou činnost křesťana. Zároveň jeho liturgická reforma sjednotila některé texty poutních písní, což znamenalo podnět pro sjednocení věřících na poutích. (NA, MŠK, ka 15, i.č. 47 II A1, Situační zprávy z krajů; Balík a Hanuš, 2007: 281)<sup>115</sup>.

Návštěvnost poutních míst se postupně zvyšovala od poloviny 60. let s vrcholem v roce 1968 a 1969. To bylo podníceno zejména účastí biskupů i v neobsazených diecézích a činností ČSL, která na místní úrovni pouti často sama aktivně organizovala. Ta mohla v této době podobně jak ordináři nebo např. národní podniky či JZD organizovat autobusové zájezdy k nejvýznamnějším poutním místům, po dlouhé době dokonce i na určitá místa v zahraničí. Na jednu stranu si dokumenty státní správy všímají vysokého počtu návštěvníků se sekulárními motivy, zejména u míst, kde se nabízí světské zázemí. Zároveň si ale všímají celospolečenského charakteru poutí, kdy se církvi daří u těchto událostí demonstrovat svou sílu a vliv a zpětně tuto situaci do roku 1971 hodnotí jako krizovou. V období normalizace se tak státní taktika vrací ke svým principům ze začátku 50. let, posiluje zejména kontrolu a dohled, organizace poutí se vrací ke státním institucím s personálním zajištěním z členů SKD PIT a omezením církevních obřadů co nejvíce do prostoru svatyně. (Balík a Hanuš, 2007: 282; Valentová, 2014: 72; NA, MK-SPVC, ka 141, i.č. ŘKC, Současný stav v konání poutí, biřmování a jiných církevních slavností; NA, MK-SPVC, ka 23, i.č. 47 II ŘKC, Situační zpráva zmocněnce)

Od počátku 70. let spadl počet účastníků roční poutní sezony z přibližně 1 milionu cca 160 000 v roce 1976. Přesto byla tato návštěvnost zejména v religiózních oblastech

---

<sup>115</sup> Tamtéž, str. 70

hodnocena jako příliš vysoká a 15 poutních míst bylo sledováno jako potenciálně nebezpečné i přes obsazení kazatelů z řad SKD PIT a zákazu oficiální účasti nepohodlným duchovním. Důležité události náboženského církevního života, jakými v tomto desetiletí byl např. Svatý rok vyhlášený pro rok 1975, oslava výročí založení Pražského arcibiskupství anebo svatořečení Jana Nepomuka Neumana roku 1977 nenašli přes cenzury silný ohlas. V této době tedy poutní události skýtaly pro církev pouze velmi omezený prostor pro její sebevyjádření a komunikaci s veřejností. (NA, MK-SPVC, ka 141, i.č. ŘKC, Současný stav v konání poutí, biřmování a jiných církevních slavností; NA, MK-SPVC, ka 141, i.č. ŘKC, Církevně politické opatření k zajištění poutní sezony; NA, MK-SPVC, ka 141, č. s. ŘKC, říjen 1975, Zpráva o splnění opatření a o průběhu Svatého roku; Valentová, 2014: 74; Balík a Hanuš, 2007: 50)

Okolo roku 1978 se začínají uvolňovat pouta katolické hierarchie a účast vysokých církevních hodnostářů zvyšuje atraktivita poutí. Jejich návštěvnost tak stoupá a na některých místech dokonce dochází k znovuoživení přerušené tradice. SPVC si v této situaci znovu více všimá poutí jako prostoru pro vyjádření kritiky církevní politiky státu, podobně jako se tato tendence projevuje obecně. Jejich nebezpečí se vynořuje kromě zvyšující se účasti především v proměňujícím se spektrem návštěvníků, kdy se rapidně zvyšuje počet mladých lidí na obřadech, což poukazuje na selhávání režimem vytvořených tradic. Motivem mladé a střední generace již nejsou hodnoceny jako především sekulární, kdy se aktivně zúčastňují obřadů. (Valentová, 2014: 75-76; NA, MK-SPVC, ka 141, i.č. ŘKC; Zpráva o průběhu poutní sezony za rok 1980 a zhodnocení poutních slavností v sezoně 1979)

„Další podnět k rozvoji poutní tradice nabídl nový papež roku 1979. Při návštěvě svého rodného Polska, kdy se stal vůbec prvním papežem, který překročil železnou oponu (a to i přes silné snahy polské vlády a Kremlu tomu zabránit) se mimo jiné zastavil v centru polské poutní tradice, v mariánské svatyni Čenstochová. Zde vystoupil před shromážděním asi deseti milionů věřících (mezi nimiž bylo zahrnuti i poutníci z ČSSR) s výzvou: „Také v mé vlasti by se měla respektovat lidská práva a měl by vládnout mír, jak na to mají právo všechny evropské národy.“ Dav poutníků reagoval nadšeným souhlasem a spontánním zpěvem staré polské hymny svobody: „Bože, chraň naše svobodné Polsko.“ Tato událost v masovém měřítku vyzvala lidi, aby uchopili sílu, kterou měli k dispozici, a vzali osud do svých rukou. Následně se projevil v Polsku i efekt této výzvy. „Někdejší zástupce ředitele americké CIA Vernon Walters později konstatoval: „To tu dosud v celé historii komunismu nebylo, aby se shromáždily miliony lidí, kteří nepatřili ke straně. A milion lidí už nelze udržet pod

kontrolou, ani pomocí kulometů. Od této chvíle jsme věděli, že Polsko již není komunistické.“<sup>116</sup> (Chenaux, 2012: 216-218, Machálek, 2014)<sup>117</sup>

„Zesílená aktivita církve v Čechách a na Moravě byla výsledkem jednak nového směru vatikánské Ostpolitik, zvýšené aktivity laiků a skryté církve, popř. větším zájmem o pouti na Slovensku. Přestože církevní politika státu nezaznamenala žádné důležitější změny, katolické společenství se začalo stále více hlásit ke své tradici a poutě se pro ni staly prostředkem obnovení svého sebevědomí. Nezanedbatelnou roli zde hrál nový fenomén neoficiálních poutí, k nimž docházelo od konce sedmdesátých let. Pořádali je např. jednotliví laici, neformální křesťanská společenství, popřípadě v polooficiální verzi místní organizace ČSL. Otevřela se zde tedy alternativa k poutím pod permanentním dohledem státní správy a duchovní činnosti zajišťované z řad SKD PIT. Podobně tomu bylo u nově pořádaných poutí jednotlivců nebo malých skupinek na místa nábožensko-kulturního rázu, zejména k hrobům a místům působení vzorů katolického intelektuálního 20. století či duchovních, kteří v rámci represí komunistického režimu získali mučednickou auru. (Balík a Hanuš, 2007: 59, Hanuš, 2005: 277)<sup>118</sup>

V posledním pětiletí období totality začala československá církev více vnímat vatikánskou koncepci evangelizace Evropy. Snaha o restauraci starých a vytváření nových tradic a ožívání slavností a poutí, měla prostřednictvím „deklarace masovosti intenzivního náboženského života a síly věřících“ dávat podněty k znovu upevnění katolicismu v českých zemích. Nárůst společné aktivity věřících, zejména mládeže, doprovázela jednak mezinárodní politika, kdy na Vídeňské schůzi byla jednou z důležitých otázek svoboda sdružování lidí stejného vyznání, a dále podněty církve. Papež vyhlásil rok 1987 na Slovensku za Mariánský, což se projevovalo i u nás na rozkvětu zejména moravských poutních míst, a český kardinál vyhlásil Desetiletí duchovní obnovy. Téma poutí nabývá od tohoto roku v dokumentech státní správy na aktuálnosti. Signifikantní je menší strach lidí, kteří zde prezentují své politické požadavky, iniciativu na farátech přebírají laici a do popředí vystupuje činnost tajné církve. Reakce SÚC se zaměřuje na komunikaci s církevními autoritami a správci poutních míst, připomínající jim jejich odpovědnost za průběh poutí. (Valentová, 2014: 79, 80; NA, MK-SPVC, ka 15, i.č. 47 II A1, Zpráva o aktuálních jevech a procesech v oblasti státní církevní politiky; NA, MK-SPVC, ka 141, i.č. ŘKC, Informace o průběhu poutní sezony v ČSR).

---

<sup>116</sup><http://machalek.bigblogger.lidovky.cz/c/53584/Jan-Pavel-II-a-pad-komunismu.html>, 22. 4. 2014

<sup>117</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 76

<sup>118</sup> Tamtéž, str. 78

První velká pouť Desetiletí duchovní obnovy byla tematicky zaměřena na blahoslavenou Anežku Českou, která přitáhla velký zájem veřejnost kvůli svému blízcímu svatořečení. Slavnostní mše se konala na jaře 1988 ve Svatovítské katedrále. Toto místo se stalo v posledních letech svědkem několika nepohodlných náboženských shromáždění kvůli svému významu centra české katolické církve a metropolitního kostela kardinála Tomáška. Státní moc k té příležitosti omezila pražskou MHD a přístup do Prahy a v místech shromáždění nasadila milicionáře, kteří preventivně zadržovali potenciální provokatéry. Na bohoslužbu navazovalo shromáždění před arcibiskupským palácem s provoláváním režimu nepohodlných hesel. Ani do jeho průběhu StB nijak výrazněji nezasáhla. Svatořečení Anežky české proběhlo o rok později, tentokrát v Římě. Přístup státu k němu byl zcela průlomový. Povolení zúčastnit se pouti k příležitosti slavnostního aktu blahorečení dostalo přibližně deset tisíc poutníků (ačkoliv mnohým to bylo zakázáno, často z důvodu jejich vazby na tajnou církev), do Vatikánu byla vyslána oficiální státní delegace a první část obřadu byla živě přenášena československou televizí. „Stěží si lze představit symboličtější závěr komunistické etapy života československé církve než svatořečení české královské dcery ze 13. století ve svatopetrské katedrále v Římě nad hrobem prvního papeže za účasti desetitisíce poutníků.“<sup>119</sup> Tento význam ještě zdůraznil Jan Pavel II svými slovy při audienci: „Jásejme a radujme se, protože pro církev, která žije v českých zemích, nadešel kýžený den.“<sup>120</sup> (Balík a Hanuš, 2007: 60-62)<sup>121</sup>

Poutnictví během německé okupace navazuje ve svém nacionálním nádechu poutnictví na tradici, kterou jsem popsala výše. „Tato situace je tedy zcela příznačná pro Turnerovu tezi o prosvítání národních symbolů v prostoru svatyně na základě jejich historie, což se projevuje zejména ve společnosti ohrožené cizí silou. Sentimentalizace bodů historické kontinuity národa se mohla stát obzvláště aktuální v mentalitě společnosti poznamenané německou hrozbou za druhé světové války. Zároveň se zde mohla projevit potřeba hledání sociální integrity a kontinuity se starými časy v náhlými uvnitř změnami zmítané společnosti. I v tomto případě je možné vyzdvihnout roli průvodu.“<sup>122</sup> V poválečném období je signifikantní zejména zájem o pouti k národním symbolům anebo k připomenutí válečných obětí a mariánská poutní místa vyjadřující poděkování za osvobození. Pokud si Gentile (2006)

---

<sup>119</sup> Balík Stanislav a Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 62

<sup>120</sup> Tamtéž

<sup>121</sup> Valentová Anežka, *Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989*, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 80

<sup>122</sup> Tamtéž, str. 58-59

všímá oživení kultu hrdinů a slavných mrtvých v souvislosti s 1. sv.v., obdobně by se dal vysvětlit i ozvuk dojmů z 2.sv.v.

„Zmíněné nepřátelské struktury soustřeďující se kolem svatyně, kam patřili lidé zasáhnuti znárodněním, kolektivizací vesnice či z jiných důvodů stojících proti politice nového režimu, by Turner mohl nazvat jako společenství *communitas* hledající zde svou liminoidní zkušenost. Zatímco v dokumentech SÚC je jejich inklinace ke kultovnímu prostředí nazývána jako hledání platformy pro reakční činnost, Turner by tyto tendence nazval jako vytváření antistruktury při úniku ze sociální struktury, atakované mocí nového režimu. Zvýšený zájem o pouti se projevil i u běžných věřících, lze ho chápat jako hledání homogenního a bratrského společenství *communitas* v antiklerikálně a ateisticky laděné společnosti. Svatyně jako posvátná centra se pro ně v postupně desakralizovaném státě stávají periferií, prostorem za hranicí obecně přijímaného, tedy prostorem pro duchovní iniciaci... Materialismem ovlivněný přístup k poutím jako k náboženským přežitkům u poutnictví opět posiluje princip dobrovolnosti, a zvýrazňuje tedy jeho demokratický charakter. Nařízení o povinnosti oznamovat poutě CT ONV a o evidenci všech poutí a další týkající se zajištění spolehlivých kněží při práci s poutním shromážděním tak byly přirozenou reakcí na potencionální nebezpečí poutí, které se mohou kontrole vymykat již ze své podstaty.“<sup>123</sup>

KA na poutích vystupovala jako křesťanské hnutí a v nacionálních a panslavistických akcentech navazovala na starší tradici, přesto je zřejmé, že zpřetrhalo nit původní symbolické struktury, už jen tím, že symboliku přizpůsobilo zájmům státu namísto církve. Stát ve svém sakralizovaném pojetí vytváří podle Gentile (2006) vlastní liturgické shromáždění politického kultu, která mají za cíl reprezentovat celou společnost. Přes revoluční podstatu totalitních hnutí se nemusí nutně vyvarovat výpůjčkám z tradičního náboženství, tak jako se podle Turnera (1978) *communitas* může manifestovat na jednom místě dále i přes proměnu původní symboliky. Hobsbawm (1983) sleduje, že stát vynalézá nové tradice zejména v zlomové a převratné době, kdy potřebuje zajistit loajalitu svých občanů. Původní tradice zaobalená do nových významů se tak stává nástrojem státu k vyjádření sociální koheze, šíření hodnot a legitimacy autorit a institucí. Všimá si také toho, že pohled účastníků vynalezených tradic se od 2. sv.v. více zaměřuje na samotné shromáždění. Poutě se svou tradicí průvodů se tedy v této době pro reprezentaci nového státu a nové společnosti zcela nabízely.

Represivní opatření, které používal komunistický režim proti poutím, v mnohém připomínají praxi osvícenského racionalismu. „Osvícenský stát se stejně jako komunistický

---

<sup>123</sup> Tamtéž, str. 68

režim díval na úctu ke kultovním předmětům jako na výraz pověřivosti lidu. Společné pro obě období je zákaz zahraničních poutí, zrušení většího počtu svátků z hospodářských důvodů, rušení bratrstev a klášterů, tedy důležitého zázemí pro pouti, a odkazy na hygienická rizika průvodů při jejich omezení jsou shodná pro obě éry, stejně jako jejich motiv, stojící na strachu z šíření nebezpečných myšlenek mezi lidmi.<sup>124</sup> „U nových podnětů k založení poutního místa se projevuje jednak osvícenská racionalita a dále charakteristický rys totalitních režimů, tedy vyžadování svého monopolu na pravdu. Zatímco podle Heelase (1996) v moderních dobách společnost v reakci na relativizaci základních pravd intuitivně přitahuje empiricky nevysvětlitelných jevy, v režimech, které svou dogmatiku považují za nezpochybnitelnou, se pro tyto jevy nenachází prostor a jsou tedy automaticky kategorizovány jako blud či lež, jako v případě číhošťského zázraku.“<sup>125</sup> (Balík a Hanuš, 2007: 15)

Hlavním cílem těchto opatření bylo snížit atraktivitu poutí, spolu s překážkami pro účast duchovních zejména výše postavených anebo i světských veřejných činitelů se tato opatření zaměřovala i na vnější formu poutí. Skutečnost, že tato taktika měla svůj efekt, poukazuje k důrazu na formu a slavnostní ráz, přetrvávající z dob baroka. Snížení účasti po omezení prodejních stánků a atrakcí vypovídá o výrazném poměru návštěvníků se sekulárními motivy. Tato tendence je ale podle některých autorů, kteří mluví o tzv. *Religious Tourists* typická pro poutnictví během 20. století obecně (Nolan a Nolan, 1989; Norman, 2011). Ačkoliv se zde religiózní a sekulární motivy mohou prolínat, dokumenty SPVC návštěvníky se sekulárními motivy vymezují od masy nábožensky motivovaných poutníků. Jejich účast tedy nepředstavuje nebezpečí manifestace a naopak koresponduje se zájmy církevní politiky sekularizovat charakter poutí. Také tento motiv může být spolu se socialistickou indoktrinací obsahů kázání a symbolických struktur příčinou eliminace zájmu o pouti, je ale třeba si všimnout i pokračující sekularizace náboženství. (Valentová, 2014: 74,75)

Slavnostní charakter poutí a jejich důležitou sociální dimenzi narušovaly také omezení anebo zákazy průvodů. „... v české a moravské poutní tradici hrály jistě průvody důležitou roli jako prostor pro prezentaci jednotlivých složek společnosti. Coleman a Eade (2004) navíc vidí v pohybu uskutečňovaném v průvodu motiv symbolické repliky v rámci posvátné topografie, akt návratu k tradici a spočinutí uvnitř změnami zmítané společnosti ... uzavírání poutí mezi zdi kostela ... činí zřetelnější hranice mezi státní a církevní sférou ... To vypovídá o situování poutí do periferií, kdy jejich účastník při cestě k posvátnému prostoru, ostře

---

<sup>124</sup> Tamtéž, str. 70

<sup>125</sup> Tamtéž, str. 57

kontrastnímu vůči ateizovanému a desakralizovanému světu, překračuje hranici společensky přijímaného. Silněji se zde tedy projevuje jejich liminoidní charakter.<sup>126</sup> Zákaz oficiální účasti státních zaměstnanců anebo samotných průvodů přispívá k tomu, že průvody dále nejsou vyjádřením veřejnosti.

V dílčích obdobích zastoupených tvrdším přístupem k církvi a k náboženství mohlo shromáždění na náboženském podkladě představovat prostředí kontrakultury, jak tomu bylo v prvních letech vlády komunistické strany a v po okupaci roku 1968, tedy v obdobích zlomových. V mezidobí a od počátku 70. let byl zájem o pouti spíše vlažný a spisy státní správy v tomto období nezaznamenávají žádné významnější příklady poutí jako prostoru manifestace protistátních zájmů. Větší poutní návštěvnost se otevřela s Pražským jarem, které přineslo větší svobodu do celé společnosti. Poutní místa se zde tolik nenabízí jako zázemí antistruktury, dosažení svatyně zde ale přesto mohlo představovat liminoidní zkušenost jakožto překročení prahu ateistickou a materialistickou výchovou zasaženého světa. S utlumením této éry představují shromáždění na posvátné půdě opět nebezpečí, které má být eliminováno podle vzoru principů z padesátých let. (Valentová, 2014: 83-85)

Uvolňování církevních pout z konce 70. let podpořilo sebevědomí církve a aktivizovalo věřící, což bylo zároveň příčinou i následkem protestního charakteru některých poutí. „Nezanedbatelnou roli zde jistě hrály také zahraniční události, zejména návštěva papeže v Polsku, a činnost podzemní církve, celou situaci je ale nutné vidět jako výsledek celospolečenských a celostátních změn, které postupně vedly k revoluci roku 1989.“<sup>127</sup> Podobně jako v letech 50. zde na pozadí stojí naděje a víra ve změnu stávající situace. Zatímco poutě k příležitosti kanonizace Jana Nepomuka Neumana a dalším významným událostem roku 1977 pro církve představovaly debakl jejich snah, poslední zmiňovanou pout' u příležitosti blahorečení Anežky české vyjadřuje vítězství antistruktury nad státní strukturou, *communitas* nad diktovaným řádem a liminoidní podoby poutnictví nad jeho liminální formou.

Tyto motivy spolu s formujícími se požadavky a zájmy společnosti podle Ch. Smithe (1996) nacházejí zázemí v náboženství jako alternativním zdroji objektivní reality, etických principů a autorit a zároveň prototypu sdílené komunikace. Církve se k tomuto účelu navíc nabízela jako jedna z posledních domén společenského života, která má určitou autonomii, na základě svého centra v zahraničí a také díky fungující struktuře tajné církve. To může být vysvětlením oživeného zájmu o církevní obřady u mladé a střední generace. Pro ty mohly být

---

<sup>126</sup> Tamtéž, str. 70

<sup>127</sup> Tamtéž, str. 81



pouti zajímavé jako výraz kontinuity náboženství v kontrastu s moderním prostředím, především se ale již vzdělávaly v rámci vědeckého materialismu, tedy protináboženské nauce, církevní shromáždění pro ně tedy mohly být atraktivním objektem vymezení se proti oficiální struktuře. A antisturkturní prostředí podle Turnera (1978) přirozeně inklinuje ke společenství *communitas*. Tato platforma je charakteristická homoginitou statusů účastníků a zároveň určitou demokratičností. Nabízela tak zastřešení ideálu demokracie, který je podle Holého (2010) stěžejní idejí vedoucí k revoluci roku 1989. (Valentová, 2014: 81)

#### *4,4, Velehradské pouti v období komunistické totality*

V následující části se zaměřím na jubilejní roky poutního místa Velehrad. Cyrilometodějská tradice se v tomto období dostává do střetu s komunistickou ideologií na základě náboženského a církevního rozměru apoštolské misie, ve svém panslavistickém a národním vyznění se ale nabízí pro vyjádření státního diskurzu, jak se projevilo o Mírové manifestace Katolického duchovenstva na Velehradě roku 1950

Oblast Slovácka, kam patří Velehrad, tradičně patří mezi více religiózní území. Pro období 2. poloviny 20. století tuto skutečnost hodnotí zpráva o religiozitě lidu z roku 1955. Ta pracuje se čtyřmi kategoriemi oblastí podle návštěvnosti bohoslužeb, kdy oblast Slovácka, patří do 2. religiózně nejsilnější kategorie hned po Slovensku a Zlínském kraji. Charakteristický je zde vyšší podíl zaměstnanců v zemědělství, což je podle této zprávy živnou půdou pro existenci náboženských předsudků. Katolická církev zde tedy zapustila hluboké kořeny, i se změnou politického režimu je zde stále silný vliv duchovních a účast lidu na náboženském životě, zatímco rozvoj kulturně osvětové práce ze strany státu zde naráží na značné nedostatky. Jezuitský řád musel velehradský klášter roku 1950 s akcí K klášter opustit a návrat mu byl umožněn až roku 1990. (NA, SÚC, ka 21, i.č. 30-32, 3. schůze kolegia předsedy, Informační zpráva o šetření o náboženském životě lidu)

Specifický charakter měla pouť roku 1950, kdy byl Velehrad vybrán jako prostor tzv. národní manifestace pořádané KA. V rámci toho propagoval co největší účast na pouti jednak v tisku, zároveň se snažil přilákat návštěvníky prodejními stánky a sekulárními atrakcemi. Pouť byla pečlivě připravována ze strany ONV, který zajišťoval i dopravu účastníků a jejich evidenci „Těsně před zahájením pouti nastaly komplikace, neboť místní jezuitští duchovní správci pouť nijak nepřipravovali a doporučovali ji sabotovat a kněží z okolních farností odrazovali věřící od účasti. Spolu s tím odřeklo účast i několik duchovních, s kterými se počítalo jako s čelními představiteli KA. Jezuitští správci omezili slavnost na mše v kostelích,

vynechali tedy tradiční pobožnosti na nádvořích a eucharistický průvod. V noci před poutí byly v okolí Velehradu rozhazovány letáky vyzývající k provokačnímu chování při mírové manifestaci – pískání a ostentativnímu odcházení. Vedle toho byly po příjezdových cestách rozházeny železné háky s úmyslem propíchnout pneumatiky přijíždějících aut. Zasluhou státní správy, která na poslední chvíli zajistila zvláštní vlaky a autobusy na poutní místo, byla účast přesto enormní, přibližně 80-10000 lidí. Prostor pro nekonané církevní úkony před svatyní zaplnila tribuna vyzdobená obrazem prezidenta. Zde se konaly projevy pozvaných hostů, částečně ministrů. K žádnému rušivému momentu během manifestace nedošlo, paralelně s ní poutníci v kostele zpívali poutní písně a klanili se posvátným ostatkům. Celá pouť nakonec byla triumfem státu, kdy se mu podařilo prezentovat se na církví vyklizeném poli.<sup>128</sup> Rušivý element se projevoval pouze mimo areál, kdy několik kněží v okolí pořádalo protiakce a přemlouvalo věřící, aby se slavností neúčastnili s odkazem na jejich necírkevní charakter. Ve výsledku tato pouť byla hodnocena jako vzhledem k vynaložené námaze neúspěšná a finančně ztrátová. Reprezentuje tedy spíše neúspěch snah KA zastoupit ve společnosti církevní strukturu a podobné pouti se na Velehradě již neopakovaly. (Vaško, 2007: 358, Bulínová, 1994: 208-209; Juřák, 2003: 28-29)

V průběhu 60. let byla ve srovnání s jinými desetiletími poutní tradice marginalizována, podobně pak cyrilometodějská tematika nijak výrazněji nevystupovala ve veřejném diskurzu. Počet návštěvníků pohyboval okolo 10 000, tedy nijak nepřevyšoval průměrnou návštěvnost jiných poutních míst. Za příčinu nižšího zájmu je uváděna zmenšená vnější okázalost poutí, kdy jejich rozsah významně nepřevyšuje běžné obřady. Výrazný předěl v tomto vývoji představoval rok 1963 k oslavě jubilea příchodu Cyrila a Metoděje na české území. Hlavní pouti se v tomto roce zúčastnilo přibližně 60-70 000 věřících. Zpráva Ministerstva školství a kultury vysokou návštěvnost poutí k jubilejnímu roku vysvětluje značnou popularizací této události v československém i světovém tisku. Jako další vlivy pak poukazuje na přijatelnější mírovou koncepci vatikánské politiky a větší náboženskou otevřenost lidí. (NA, MŠK, 47 II ŘKC, Oslavy, poutě a biřmování, 1961-67; Zprávy o průběhu poutí na různých místech)

Papež Jan XXIII. vydal na pozadí právě probíhajícího II. Vatikánského koncilu pro připomenutí významu cyrilometodějského výročí k výzvě apoštolský list slovanským biskupům *Magnifici eventus* vyzývající k jednotě křesťanstva. Církevní odbor Ministerstva obsah tohoto textu označuje za závadný a doporučuje jej proto nerozesílat. Namísto toho se

---

<sup>128</sup> Valentová Anežka, Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 63-64

mělo být na Celostátním mírovém výboru katolického duchovenstva upozorněno na projev, kterým v tomto roce předseda rady ministrů SSSR Chruščev vyzdvihoval odkaz Cyrila a Metoděje jako sjednotitelů slovanských národů. Další ideologická příprava na milénium se odehrála prostřednictvím přednášek pro lokální představitele církevní správy. Zde měla být cyrilometodějská idea prezentována s akcentem na téma míru, kdy byl vyzdvižen motiv Velehradu jako místa počátku MHKD. Pro připomenutí jubilea na veřejnosti se v církevním tisku měly objevovat „vhodné články“, které by vycházely vstříc i představám duchovenstva a věřících. K příležitosti hlavní pouti 5.7. byl připraven ke čtení ve všech kostelech společný dopis biskupů a ordinářů schválený II. oddělením ÚV KSČ. Za účelem propagace dále vznikl sborník Soluňští bratři, který by ve svých překladech oslovil i zahraniční publikum. Plánem církve československá bylo si připomenout cyrilometodějské výročí v rámci několika bohoslužeb, z nichž některé byly slouženy ve staroslověnětině anebo i za účasti představitelů pravoslavné církve. (NA, MŠK, Ka 17, 47 II A3, Oslavy poutě a biřmování II část, 1961 – 67; Oslavy příchodu sv. Cyrila a Metoděje, 1963)

Dokumenty MŠK se dále dopodrobna zabírají organizační přípravou programu hlavní pouti včetně zajištění zázemí. Předpokládala se menší pouť 5.7., hlavní pouť pak připadala na neděli 7.7. Ministr Plojhar měl zájem s hlavní poutí spojit mírové shromáždění v odkazu na pouť roku 1950, tato žádost byla ale zamítnuta. Jako nejdůležitější téma dokumentů k přípravě vystupuje personální zajištění z řad duchovenstva. Pro bohoslužby byli vybráni kazatelé z řad MHKD, mezi hlavními vikář Glogar a pro slavnostní kázání s mírovou tematikou kanovník Beneš. Zájem o návštěvu pouti projevil biskup Hlouch, který byl čerstvě propuštěný z internace na svobodu i polský kardinál Wyszynksi, další významná církevní postava se zkušeností komunistické perzekuce. Zatímco Hlouchovi bylo dovoleno zúčastnit se v civilní roli, Wyszynského návštěva nepřípadala v úvahu. Ministr Plojhar doporučoval pozvat alespoň jednoho biskupa z ČSSR a delegaci maďarských, polských, bulharských, rakouských a východoněmeckých kněží a pravoslavných duchovních. MŠK s pozváním zahraničních hostů nakonec nesouhlasilo se zdůvodněním, že by mezinárodní charakter oslav mohl vést k nebezpečnému a politicky nepříznivému charakteru této tradice. Účast zahraničního kléru z jejich vlastní iniciativy mohla být umožněna po individuálním zvážení. Očekávaná účast poutníků byla poněkud nižší než ve skutečnosti, mezi 40-50 000 poutníky. Na rozdíl od předešlých významných poutí bylo rozhodnuto, že nebudou prováděna žádná administrativní opatření co se týče omezování dopravy a stánků. Toto jednání je vysvětlováno jako „nesprávné a politicky neúnosné“. Organizace společných zájezdů ale neměla být

povolována a případná procesí měla být předem paralyzována. (NA, Ka 17, MŠK, 47 II A3, Oslavy poutě a biřmování II část, 1961 – 67; Oslavy příchodu sv. Cyrila a Metoděje, 1963)

První pouti konané v pátek 5.7., tedy přímo v den svátku, se zúčastnilo 4-5 000 poutníků. Pro kázání byl vybrán probošt Drábek. Tato volba se setkala se silnou kritikou, neboť se ve svém kázání zaměřil na motiv upevnění víry namísto tématům odpovídajícím potřebám společnosti a především proto, že „se dopustil hrubého přirovnání vědeckého světového názoru k nepřirozenému myšlení. V kázání zbytečně hovořil o straně a vládě a jejich světovém názoru“<sup>129</sup> Na pouti byl přítomen vyslanec Rakouské republiky a rada britského velvyslanectví z Prahy, kteří hovořili s prelátem Cinkem a dotazovali se ho, zda se smí konat na Velehradě poutě, načež byli ubezpečeni, že proti konání poutí není žádných překážek. Průběh hlavní pouti 7.7. byl hodnocen pozitivně. Někteří věřící především ze Slovenska se scházeli mimo program již v sobotu odpoledne, aby v prostoru baziliky zpívali církevní písně. Místní farář zde pro ně sloužil tichou mši. Převážná většina účastníků přijela autobusy, z okolních farností přišlo několik průvodů v tradičním pojetí. K těmto aktivitám ale nebyli i přesto, že zcela neodpovídaly původním plánům, žádné negativní reakce. Hlavní kázání olomouckého kapitulního vikáře Glogara se opět zaměřilo na téma míru jakožto hlavního cíle cyrilometodějské misie. V rámci toho zkritizoval roli církevní hierarchie (se zdůrazněním toho, že německé), která podle jeho interpretace stála proti mírovému poslání apoštolů a postavila se za mučení Metoděje. V souvislosti s výročím se na Velehradě pořádalo 9. července zasedání Celostátního mírový výbor katolického duchovenstva, kterého se zúčastnilo přibližně 200 duchovních, včetně tří slovenských biskupů. (NA, MŠK, Ka 17, 47 II A3, Oslavy poutě a biřmování II část, 1961 – 67; Oslavy příchodu sv. Cyrila a Metoděje, 1963; Informace o průběhu pouti Cyrila a Metoděje na Velehradě)

K výročí úmrtí svatého Cyrila roku 1969 se ve fondu MK nacházejí pouze část zpráv o přípravě této pouti, chybí zde ale dokumenty k jejímu zhodnocení. V pozdější zprávě shrnující náboženský život z roku 1971, které se věnují i předešlým letům ale toto výročí nijak výrazně nedominuje, je zde pouze zmíněno, že se pouti zúčastnilo přibližně 120 000 poutníků. Toto vysoké číslo zde ale v kontextu zvyšující se návštěvnosti poutních míst po roce 1968 nijak výrazně nevyčnívá. Na druhou stranu ale dokumenty MK, které se věnují přípravě na nadcházející poutě, vyjadřují určité obavy z jejího průběhu. V této době již zaniklo sdružení MHKD, které bylo výraznou oporou pro pořádání poutí v minulých letech, a nové rozkolné

---

<sup>129</sup> NA, MŠK, Ka 17, 47 II A3, Oslavy poutě a biřmování II část, 1961 – 67, Oslavy příchodu sv. Cyrila a Metoděje, 1963, Situační zpráva z olomoucké arcidiecéze za období duben - srpen 1963

hnutí SKD PIT ještě nevzniklo, organizace se přenesla na církevní správu s centrem v olomouckém arcibiskupství. Význam těchto oslav podtrhuje také Kronika obce Velehrad, která toto jubileum zmiňuje na rozdíl od všech ostatních let i poutí 60. a 70. let. Signifikantní je zde ale spíše ignorování ostatních poutí než zmínění této. V reflexi pouti se zaměřuje zejména na vysoký počet poutníků (přibližně 500 000 během celého) a jejich jednak celonárodní, zároveň i mezinárodní původ.

(SÚC, Ka 141, MK-SPVC, ŘKC, poutě a církevní akce 1968-81, Kronika Velehrad, sv. 2)

Dokumenty si s počátkem jubilejního roku všimají nápadně vysokého zájmu církve o oslavu svatého Cyrila. Vatikán k této příležitosti vydal apoštolský list a ve výroční den 14. 2. pořádal slavnostní bohoslužby celebrowané papežem Pavlem VI. za účasti všech českých a některých zahraničních biskupů a dalších delegátů. Do Říma byla vypravena pouť věřících a duchovních z Čech a ze Slovenska, kteří byli papežem přijati ve zvláštní audienci. Také v Československu byl pořádán rozsáhlý program. Jubilejní rok byl velkolepě zahájen na Velehradě za účasti 400 kněží a několika tisíc věřících a v průběhu celého roku církev pořádala dílčí pouti pro jednotlivé diecéze s desetitisícovou účastí a dalších akcí s cyrilometodějskou tematikou. Tento rozsáhlý program podle SPVC vypovídá o tom, že církev považuje toto výročí za náhradu omezených oslav 1100 výročí příchodu věrozvěstů roku 1963. (NA, MK-SPVC, Ka 143, ŘKC, Oslavy Cyrilometodějské 1969)

Z prozatímního shrnutí zájmu o výročí z konce května SPVC předpokládá, že se hlavní pouti 6. července zúčastní velké množství nejen věřících, ale i široké veřejnosti. Odhadovaná účast je 100 000 poutníků z celé republiky. Zmiňuje se také, že cyrilometodějská tradice v našich zemích přesahuje církevní rámec, očekává se tedy, že pouť bude mít zřejmě charakter národní slavnosti politického významu. Výrazný je i ohlas výročí ze zahraničí. Na základě toho se MK doporučuje věnovat akci zvýšenou pozornost a zajistit na ní účast zástupce jak české, tak slovenské vlády. Její členové byli k události olomouckou konzistoří pozváni. SPVC dále doporučuje podpořit výročí v propagační oblasti, popřípadě i záštitou vlády nad slavnostmi. Navrhují zde pojmut Cyrilův odkaz s akcentem na jeho kulturní přínos, náboženské a politické rysy jeho života jsou v těchto plánech upozaděny. V programu hlavní pouti vyčnívají zejména jména českobudějovického biskupa Hloucha a brněnského biskupa Skoupého. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, Oslavy Cyrilometodějské 1969)

Pouť u příležitosti 1100 let úmrtí svatého Metoděje představuje zlomovou událost transformace poutní tradice zároveň církevně-státních vztahů v období komunismu v Československu. Význam tohoto výročí zdůraznil Vatikán symbolickým darem Zlaté růže velehradské basilice. Papež Jan Pavel II. sám opakovaně vyjádřil přání se slavnosti zúčastnit,

to ale bylo s odkazem na ohlasy jeho návštěvy v Čenstochové pro komunistickou stranu nepřijatelné i přes četné stížnosti a petice z řad věřících. Stejně tak bylo zamítnuto pozvání katolických představitelů jiných zemí, neboť cílem státu bylo tuto katolickou událost transformovat v národní slavnost řízenou v jeho režii. I přes eliminaci propagace pouti a kontrolu nad jejím programem, kdy měla být její náboženské dimenze zcela upozaděna a nahrazena socialistickými idejemi, se tato událost stala jedním z nejvýznamnějších projevů nespokojenosti s komunistickým režimem do revoluce roku 1989. (Balík a Hanuš, 2007, Hamšíková, 2014; Valentová, 2014: 77)

K přípravě oslav 1100. výročí úmrtí Metoděje byla ustanovena speciální státní církevní komise. Jejím předsedou byl Ministr kultury ČSR, mezi nejdůležitějšími členy byli Ministr kultury ČSR, předseda KNV Jihomoravského kraje, kardinál Tomášek a apoštolský administrátor Vrána. V olomoucké arcidiecézi byla za účelem příprav výročí ustanovena církevní komise v čele s biskupem Vránou, předním představitelem tzv. pozitivních duchovních. První dokumenty o přípravách státní správy na výročí jsou datovány k lednu roku 1984 a vysvětlují nutnost zavedení určitých opatření z důvodu obav o prohloubení aktivizace náboženského života, vlivu současné politiky Jana Pavla II. a využití výročí k antisocialistickým záměrům, a to nejen na poutích, ale i v rámci pastorační činnosti celého jubilejního roku. Důležitá součást zajištění tohoto výročí se odehrává na ideologické rovině, kdy je pro stranu nutné vyzdvihnout její vlastní interpretaci Metodějova kultu na úkor interpretace Vatikánu. Náboženský rozměr tohoto odkazu představoval nebezpečí, význam svěťce tedy mohl být prezentován pouze vzhledem k slovanskému původu misie, jejím překážkám ze strany Říma, zavedení liturgie ve slovanském jazyce a dlouhodobému nezájmu Vatikánu o tuto tradici. Jeho obnovený důraz na cyrilometodějskou tematiku je pak chápán jako útok na myšlenku slovanské vzájemnosti, jako výjimečně agresivní akt je označeno ustanovení Cyrila a Metoděje za spolupatrony Evropy z roku 1980. Na základě této interpretace byl Vatikán obviňován z nebezpečných a politických cílů, neboť se snaží propagovat dávnou kulturní jednotu křesťanských zemí a dějinnou úlohu katolické církve. Propagační činnost ze strany Vatikánu spolu s veřejnou informovaností o pouti měla být minimalizována a to i v interních církevních listech. V souvislosti s tím byla zosřena i kontrola samizdatových aktivit podzemní církve. Strana zakázala jakoukoliv propagaci pouti a do poslední chvíle tajila i datum jejího konání (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985, Přípravy a organizační zajištění oslav na Velehradě (Státní orgány) (Info o přípravách 1100 výročí); Oslavy na Velehradě, informace, hodnocení (Informace o oslavách 1100 let Metoděje)

K oslavě výročí jubilejního roku mají být podle dokumentů MK využity i nekatolické církve, např. při příležitosti výročí upálení Mistra Jana Husa, které má sloužit jako ukázka nepřátelství s Vatikánem. Také Pravoslavná a Starokatolická církev se věnovaly publikační činnosti s cyrilometodějskou tematikou, která se nesla v antikatolickém duchu. Významnou roli v tomto ideologickém boji mají také členové SKD Pit. Úkolem tohoto sdružení bylo zejména zajišťovat teologické semináře a publikovat státem schválenou verzi významu výročí. Dále pak byla podporována jejich účast na obou poutích (vedle hlavní také na pouti 10.4.1985, určené pro duchovní) a jejich výkon celebrace a obsahové zajištění promluv na diecézních poutích, konaných k jubilejnímu roku. Zvýšená pozornost měla být věnována cenzuře pastýřských listů a jiných katolických tiskovin a propagaci jubilejního roku laiky. Propagace církevní politiky státu se měla po celý jubilejní rok objevovat častěji v masových sdělovacích prostředcích a to i v zahraničním rozhlasu. Pro učitele byly pořádány semináře o slovanském a národním významu cyrilometodějské tradice a tato tematika měla být také zakomponována do učiva zejména středních a vysokých škol. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985, Přípravy a organizační zajištění oslav na Velehradě (Státní orgány); Oslavy na Velehradě, informace, hodnocení (Informace o oslavách 1100 let Metoděje)

Několik zahraničních zpravodajství zveřejnilo během začátku dubna 1985 komentáře ke stížnosti kardinála Tomáška na přístup, s jakým se československé úřady stavějí k Jubilejnímu roku. V dopisu adresovaném redakci týdeníku Tribuna a představitelům státu, včetně prezidenta Husáka, si stěžuje na propagandu, která má za cíl zkreslit význam výročí a na porušování československých zákonů a mezinárodních deklarácí, které zaručují svobodu vyznání. Reaguje tím na vnitrostátní dokument, jenž se mu dostal do rukou, který instruuje úřady, stranické orgány, vědecké instituce a média jak politicky využít a omezit oslavy výročí úmrtí svatého Metoděje. MK na svou obranu dokument označilo za podvrh. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, Ohlasy v zahraničí; Valentová, 2014: 78)

První důležitou událostí Jubilejního roku na Velehradě byla pouť 10. 4. 1985 určená duchovním. Cílem státní správy bylo zajistit na této pouti co nejvyšší účast a podíl na celebraci tzv. pozitivních duchovních a dále program, jehož součástí má být kromě duchovních činností také přednáška o správném výkladu historického kontextu příchodu věrozvěstů. Kněžské pouti se mělo podle plánů zúčastnit necelých 660 kněží z Československa a laikové neměli být zváni vůbec. Nakonec se na pouti shromáždilo přibližně 1 000 duchovních a 8 000 laiků (většina z nich ze Slovenska a z mladé generace). Zástup věřících provolával zdraví kardinálovi a opakoval heslo „My chceme papeže“ a „Nechceme Pacem in Terris“. Tím reagoval na skutečnost, že papežova účast na pouti nebyla

povolena i přes jeho opakované projevení zájmu. Kromě toho se za jeho návštěvu postavili českoslovenští věřící prostřednictvím petice a „nátlaková kampaň zahraničních sdělovacích prostředků“. Žádosti o povolení návštěvy nebylo vyhověno z důvodu nedostatečně zajištěných podmínek. Kardinál Tomášek na pouti přečetl papežovo poselství, v němž předkládá svatého Metoděje jako příklad pro duchovní, které vyzývá, aby se po vzoru světce postavili odvážně k dějinám, hlásili evangelium i přes nepříznivou historickou situaci a pěstovali své kulturní a duchovní vzdělání. Po bohoslužbě v kostele se přítomní věřící shromáždili kolem kardinála a zpívali „ať žije náš otec kardinál, ať přijede papež“ a „preč s komunistickými kněžmi“. Průběh celé pouti natáčela televize NSR a „přesto, že došlo k některým výstřelkům ze strany zejména věřících laiků, nedá se hodnotit tato pouť jako zcela negativní.“ (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985, Přípravy a organizační zajištění oslav na Velehradě (Státní orgány; Ohlasy v zahraničí; Info o oslavách 1100 výročí)

Tato událost měla silný ohlas v zahraničních médiích. Kritizována zde byla skutečnost, že se informaci o této pouti neobjevil v československých sdělovacích prostředcích, a dále postup režimní propagandy, která se snaží význam cyrilometodějských oslav oslabit. Kritičtější přístup se pak objevil v rakouském listu Die Presse, který označuje pouť duchovních jako „působivé znamení odvahy“ československých věřících. Podle jeho interpretace se na Velehradě „katolická církev v Československu důrazně projevila, ačkoliv byla po čtyřech desetiletích teroru již často prohlašována za mrtvou. Dnes se však ukazuje silnější než kdykoliv dříve – snad jako odpověď na zastrašující kampaň režimu.“ Mimo překlady zahraničního tisku se v dokumentech MK neobjevují žádné zmínky o demonstračním potenciálu pouti. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985 Ohlasy v zahraničí (Die Presse o Metodějově výročí v ČSSR)

SPVC a ÚV KSČ se soustředily především přípravu na hlavní pouti, která se konala 7. 7. 1985. Kromě uvedené ideologické kampaně, omezení propagace a zákazu návštěvy zahraničních představitelů církve bylo důležité obsahově a personálně zajistit projevy a kázání. Dále pak byl vydán zákaz povolovat autobusové zájezdy na Velehrad a pro snížení počtu návštěvníků byly pořádány v okolí poutního místa tzv. protiakce, tedy konkurenční atrakce a zábavy. Předpokládaný počet poutníků na hlavní pouti byl odhadován mezi 30-40 000 a členové SKD Pit vyjádřili v návaznosti na dubnovou pouť své obavy z možného zneužití této události protiakcí. Pro případ akcelerace jejich nesouhlasu byly na poutním shromáždění připraveny k zásahu orgány státní bezpečnosti. StB měla zvýšenou pohotovost a klášter byl obklopen několika soustředěnými kruhy policejních uzávěr. V den pouti se pak v okolí obce konaly různé bály, výstavy, sportovní utkání, povinné schůze a jiné aktivity,



kteří měly za cíl odradit pozornost od církevního shromáždění. Autobusové zájezdy na pouť byly zakázány a běžné autobusové linky byly odkloněny. (NA, MK-SPVC, Ka 143, ŘKC, Informace o oslavách 1100 let Metoděje; Politickoorganizační opatření SPVC k 1100. výročí úmrtí Metoděje; Cyrilometodějská tradice dle tezí OV KSČ; Valentová, 2014: 78.79; Hamšíková: 2014)

První návštěvníci se sešli na Velehradě již den před hlavní poutí. Skupina mladých lidí většinou ve věku do 25 let byla označena v dokumentech za věřící fanatiky, kteří přišli cíleně rušit průběh nedělních oslav. Údajně byli napojeni na 20- 30 duchovních ze Slovenska, kteří je ovlivňovali. Dožadovali se mimořádných bohoslužeb a zpovědí, čemuž bylo vyhověno. Při zavírání kostela se místní duchovní setkal s urážkami a projevy politického rázu, načež byli poutníci z kostela vyhozeni. Druhý den začala hlavní poutní slavnost, rozdělena na dvě části. První měla za cíl svým programem vhodně prezentovat vztah státu k metodějské tradici, druhou pak měla být samotná mše. Slavnostní shromáždění začalo v 10:00 společným zpěvem státní hymny. „Jako první vystoupil s projevem předseda ONV s. Lapčík. Jeho projev byl některými přítomnými přijat pískáním a výkřiky „Vatikán, Vatikán“, zejména při těch z pasáží projevu, při kterých předseda mluvil o 40. Výročí osvobození, o budování socialismu a politickém přesvědčení.“<sup>130</sup> Jiná témata než úspěchy socialistického společenství projev ani neobsahoval. Hlasité projevy nesouhlasu také doprovázely jeho přivítání věřících na Mírovém shromáždění a jeho záměrné nepoužívání titulu „svatý“ před jménem Metoděje. V některých místech pak projevy nesouhlasu přerostly v šum, který jeho řeč přehlušil. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985, Oslava Cyrila a Metoděje na Velehradě, delegace Vatikánu (Kardinál Casaroli); Oslavy na Velehradě, Informace o průběhu, hodnocení (Info o oslavách 1100 výročí)

Poté se atmosféra uklidnila s projevem biskupa Vrány, který přivítal účastníky jménem katolické církve. Jeho vystoupení bylo provázeno značnou nervozitou, ale nesetkalo se s větší kritikou. Následující projev Ministra kultury prezentoval státní pohled na historický význam výročí a výsledky budovatelského úsilí státu. Ačkoliv se i jeho řeč setkala s mnohými projevy nespokojenosti, jejich intenzita nepřerostla v neúměrnou míru. Na konci byla dokonce oceněna potleskem většiny zúčastněných, celý jeho projev je tak hodnocen pozitivně. Velký úspěch pak sklidil projev zástupce pravoslavné církve metropolity Filarety. Tato skutečnost byla ve zprávě o průběhu pouti hodnocena obzvláště pozitivně. Poté vystoupil kardinál Casaroli přečíst poselství papeže. Jelikož toto poselství neobsahovalo žádné protistátní útoky,

---

<sup>130</sup> NÚC, KA 143, MK SPLC, ŘKC, Oslavy Sv. Cyrila a Metoděje Velehrad, (Oslava Cyrila a Metoděje na Velehradě, delegace Vatikánu (Kardinál Casaroli), str. 2

jeho vystoupení bylo přijato pozitivně na obou stranách – jak mezi věřícími, tak v hodnocení státních orgánů. Po projevu Casaroli sloužil slavnostní mši a předal bazilice od papeže Zlatou růži (ačkoliv mu přes snahy kardinála Tomáška bylo zabráněno předat tento symbol osobně do baziliky). Po mši se kromě skandování skupiny mládeže hesla „kardinál, kardinál“ a provolávání jména papeže neobjevily žádné rušivé momenty a shromáždění se kolem páté hodiny rozpustilo. Během celého průběhu shromáždění nebyl zdán důvod k zásahu orgánů státní bezpečnosti. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985, Info o oslavách 1100 let výročí; Oslava Cyrila a Metoděje na Velehradě, delegace Vatikánu (Kardinál Casaroli); Valentová, 2014: 78)

Dokumenty Ministerstva kultury odhadují celkový počet účastníků na 60 – 70 000. Toto číslo představovalo přibližně 1% katolických věřících v ČR. Po zhodnocení přibližně tříleté přípravy církve na tuto událost je účast označena jako „nikoliv ohromující“. Větší část poutníků pak patřila do mladé generace a byla slovenské národnosti. Na základě své účasti na bohoslužbách byla většina účastníků označena za aktivní věřící, tedy nikoliv jenom přihlížející, jak bylo sledováno především v minulých desetiletích. Skupinka 30-40 věřících, která byla epicentrem protestních projevů, se pak skládala pouze z mladé generace. Ta spolu s dalšími mladými (přibližně 5% poutníků), u kterých bylo sledováno provokační jednání, byla údajně objednaná Vatikánem popřípadě disidentskými skupinami a organizovaná pomocí tajné církve. Na druhou stranu pak bylo pozitivně hodnoceno působení reprezentace hierarchie v čele s kardinálem Casarolim, který dokonce zaujal kritické stanovisko k protestním projevům poutníků. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985, Oslavy na Velehradě, informace, hodnocení (Informace o oslavách 1100 let Metoděje)

Ačkoliv se tedy z celkového hodnocení pouti nabízí, že pouť byla až na malé ostrůvky delikventů pod kontrolou státu a k žádnému jejímu výraznějšímu narušení nedošlo, pro MK vyplývají z této skutečnosti určitá ponaučení a doporučení. Na prvním místě je uvedena potřeba lépe analyzovat činnost tajné církve a zabránit jí, aby dále organizovala mládež. Dále pak do budoucna počítá i s přísnějším přístupem k církevním shromážděním, kdy by církev měla nést záruky minimálně slušného chování věřících. Určitý pocit ohrožení z velehradské pouti vyplývá dále z dalšího doporučení, které navrhuje se pro příští pouti více věnovat jejich přípravě a najít dlouhodobější prostředky jak více ovlivnit jejich společenské vyznění a organizační strukturu návštěvníků. (NA, MK SPVC, Ka 143, ŘKC, 1985, Info o oslavách 1100 let výročí; Oslava Cyrila a Metoděje na Velehradě, delegace Vatikánu (Kardinál Casaroli)

Mimo dokumenty státní správy se nabízí v sekundárních zdrojích zcela jiné závěry. Odhad počtu poutníků odhaduje mezi 150 000 do 200 000, z nichž většina vykazovala účastí na obřadech svou zbožnost. Pro KSČ tato událost představovala zpětnou vazbu o její autoritě ve společnosti, kdy se masově ukázala nespokojenost s jí připravovaným programem, o vlivu podzemní církve a občanské aktivizaci mládeže. „Od roku 1985 již značná část katolických křesťanů nebyla ochotna tolerovat komunistické „mírové“ a jiné fráze a narůstal počet těch, kteří vystupovali otevřeně proti režimu.“<sup>131</sup> „Jako logický krok pak následovaly výsledky mladých podněcovatelů projevů nespokojenosti, zatýkání jejich organizátorů a zevrubnější příprava poutí v následujících letech (na samostatné akci s názvem POUTĚ pracovala nově StB). Na věřící měla velehradská pouť podobný efekt jako polské shromáždění v Čenstochové – obnovilo se jejich společné sebevědomí, vědomí vlastní síly a na povrch vyplynula otázka náboženských svobod.“<sup>132</sup> (Hamšíková, 2014; Balík a Hanuš, 2007, Valentová, 2014: 79)

### *Závěr*

Rok 1950 se na Velehradě realizovala snaha KA propagovat své hnutí a vystupovat jako reprezentace církve. Spolu s tím se toto hnutí snažilo nahradit původní náboženský význam cyrilometodějského odkazu interpretací, která čerpala z národních, protiněmeckých a zejména protivatikánských motivů. Režim zde tedy čerpá z národního rozměru velehradských poutí, který se před válkou etabloval zejména v součinnosti se státem, ten ale modifikuje ve v důrazu na motivy definující ve vyhocené podobě nepřítele státu a tím navazuje na interpretaci národně liberálních stran. Dále se snaží sekularizovat pouti pro zvýšení jejich atraktivitu. Na základě těchto proměn a především pak skutečnosti, že organizace této pouti byla zcela v rukou státu a podle jeho scénáře nově vytvořeného hnutí a velká část kněží se od nich distancovala, je možné o této události mluvit jako o příkladu vynalezené tradice. Ty podle Hobsbwama (1983) vznikají často právě za účelem legitimizace nových forem vlády, jejich autorit a institucí. Velehradské pouti roku 1950 je pak ukázkou toho, že pokud vynalezené tradice nedokážou rezonovat ve společnosti, jsou jako instrumentální mocenský nástroj nefunkční. K tomu určitě přispělo i odmítnutí nové tradice duchovními.

Jubileum roku 1963 ve svém významu zůstalo daleko za výročím ke stejné události konané před sto lety. Z dokumentů státní správy je zřejmé, že po organizační stránce spadalo

---

<sup>131</sup> Balík Stanislav, Hanuš Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 277

<sup>132</sup> Valentová Anežka, *Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989*, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, str. 79

plně pod její režii státu. Církev zde získává prostor pouze jako prostředek šíření stranou schváleného pastýřského listu, veškerá liturgická činnost je svěřena do rukou MHKD. Ačkoliv bylo zakázáno šíření papežského listu, výročí nebylo zcela cenzurováno, neboť bylo připomenuto vydanou publikací a v církevním tisku, oboje k propagaci státní interpretace kultu. Tato aktivita byla namířena i pro zahraniční publikum, ukazuje se zde tedy nová taktika státní moci prezentovat se ve svém vztahu k náboženským svobodám pozitivněji než dosud. K tomu poukazuje i nařízení nijak významně pouti neomezovat a návrh pozvat alespoň jednoho biskupa ČSSR. Uvedené dokumenty odhalují určitou opatrnost státní správy, zejména co se týče kontroly nad správnou interpretací cyrilometodějského kultu, důležité je zde tedy zejména zajištění kazatelů, popřípadě účast jiných duchovních. Celkově ale i zprávy k zhodnocení pouti nevypovídají o tom, že by cyrilometodějské výročí představovalo nebezpečí manifestace protistátních zájmů (vyjma neadekvátního kázání probošta Drábka). Pouze odmítnutí pozvání zahraničních duchovních poukazuje ke strachu z možného většího významu Velehradu. Tato situace tak ilustruje konsolidaci vztahů mezi státem a církví v tomto období a marginalizaci tematiky poutí v církevní politice.

Jubilejní rok k oslavě výročí úmrtí sv. Cyrila roku 1969 zrcadlí výsledky úspěchů církve z období Pražského jara. Biskupové Hlouch a Skoupý byli oba od počátku 50. let internováni a jako představitelé rezistence proti státní moci se mohli vrátit do své funkce až roku 1968, brzy poté byla jejich činnost opět omezena. Jejich veřejné vystoupení u příležitosti jubilea tak představuje výrazný zlom nejen ve velehradské poutní tradici, ale i v náboženském a církevním životě během období komunistické diktatury. Výrazný předěl také představuje povolení účasti duchovních na pouti v Římu. Zahraniční pouti a to zejména do Vatikánu, tedy centra nepřátelské ideologie, nebyly povolovány, velkým předmětem vyjednávání bylo i povolení účasti biskupů na II. Vatikánském koncilu. Přestože byly odmítnuty žádosti laiků, kteří se chtěli této pouti také zúčastnit, tato událost poukazuje na výrazný obrat církevní politiky, která se roku 1969 ještě nestihla vrátit do starých kolejí. Na druhou stranu ale v dokumentech státní správy výrazněji než u minulého výročí vystupuje obava z charakteru této pouti. Zmiňuje se zde jiný než náboženský, zřejmě tedy národní rozměr cyrilometodějského odkazu, a na základě toho potenciál politického vyznění jeho připomenutí. Zdrojem nebezpečí je pak především proto, že byla organizace oslav plně převedena ze státu na církev a možnosti MK se omezily na prezentaci své interpretace cyrilometodějského odkazu v publikační činnosti a vládních představitelů na slavnostech. Obavy z manifestačního charakteru pouti byly také určitě míry výsledkem rapidně se zvyšující účasti na církevních poutích od roku 1968. Na základě absence jakýchkoliv zmínek

o podvrtném charakteru tohoto výročí z pozdějších zpráv ale předpokládám, že se tyto obavy nijak výrazněji nenaplnily.

Jubilejní rok 1985 byl na rozdíl od dvou předchozích organizován ve spolupráci státu i církve, kdy ve speciální komisi, která byla pro toto výročí vytvořená, zasedali jak představitelé státu, tak představitelé církve. Již vznik této komise, zejména pak její obsazení z velmi vysokých postů obou institucí předznamenává, že toto výročí bylo významným tématem na obou stranách. V rámci této kooperace se již v přípravné fázi plně projevil střet obou stran o pojetí oslav a interpretaci cyrilometodějského odkazu. V reakci na rostoucí vliv Vatikánu na církevní a religiózní situaci v ČSR se projevuje v dokumentech státní správy velmi ostrá dikce proti tomuto soupeři. Pozice církve je ale v této době dostatečně silná na to, aby dokázala v konečném vyznění hrát na oslavách hlavní roli. Ačkoliv se jí nepodařilo po událostech v Čenstochově prosadit účast papeže, ten byl ale ve své fyzické absenci nahrazen ve výkřicích a provoláních věřících. Vedle něj se stal nejdůležitější osobností oslav kardinál Casaroli, jehož účast musel stát akceptovat. Z tohoto pohledu pak, a zejména z dalších hesel a projevů, které rušily státem připravenou část programu, je možné oslavu Metodějova výročí nazvat jako symbolické vítězství církevního a protistátního diskurzu.

Demonstrativní pojetí tohoto jubilea je možné chápat jako stěžejní prostředek artikulace výše popsaných religiózních a církevně politických proměn 80. let. Ty stojí na pozadí stále silnějších hlasů po změně stávajícího režimu. Společnost pro vyjádření svých požadavků a zájmů podle Ch. Smithe (1996) nachází zázemí v náboženství jako alternativním zdroji objektivní reality, etických principů a autorit a zároveň prototypu sdílené komunikace. Církev se k tomuto účelu navíc nabízela jako jedna z posledních domén společenského života, která má určitou autonomii. Tomu vděčí v té době dobře fungující struktura tajné církve a zejména svému centru v zahraničí, které se na pouti výrazně prezentovalo. Na základě toho je možné vysvětlit znovu probuzený zájem o církevní obřady u mladé a střední generace. Pro ty mohla být cyrilometodějská tradice zajímavá jako výraz kontinuity náboženství v kontrastu s moderním prostředím, protože se vzdělávaly v rámci vědeckého materialismu, tedy protináboženské nauce, církevní shromáždění pro ně mohly představovat atraktivní objekt pro vymezení se proti oficiální struktuře.

Ve srovnání jubileí z roku 1963, 1969 a 1985 se projevuje postupná ztráta státní moci nad jejich průběhem a interpretací cyrilometodějského kultu a narůstání církevního vlivu. Spolu s tím s postupem času krystalizuje ve společnosti opozice, která na Velehradských poutích nachází své zázemí, neboť antisturkturní prostředí podle Turnera (1978) přirozeně inklinuje ke společenství *communitas*. Tato platforma je charakteristická homogenitou statusů

účastníků a zároveň určitou demokratičností. Nabízela se tak k zastřešení ideálu demokracie, který je podle Holého (2010) stěžejní idejí vedoucí k revoluci roku 1989. Tento autor si všímá také nacionálních motivů na pozadí politických hnutí 80. let, kdy se národní identita stala nejvhodnější formou sebe identifikace opozice proti komunistickému, tedy cizímu, režimu. Protože Velehrad již v minulosti úspěšně zastřešoval v symbióze národní hodnoty spolu s náboženskými, je zřejmé, proč se manifestace tohoto druhu uskutečnila právě na tomto poutním místě. Zatímco velehradská pouť z roku 1950 sloužila mimo jiné k prezentaci národních idejí, ve zprávách o přípravě pouti roku 1969, tedy bezprostředně po okupaci, se vynořují obavy z národního rozměru cyrilometodějského odkazu. Roku 1985 MK nadále pojímá velehradské slavnosti jako národní pouti, tato interpretace se ale již střetává s alternativním pojetím národního uvědomění, které již nepracuje s bipolaritou slovanstva a západu.

## 5, ZÁVĚR

Za účelem shrnutí proměn, kterými procházely velehradské pouti od 2. poloviny 19. století do 90. let 20. století, chci použít koncept sociálního dramatu, s kterým pracuje při studiu rituálů Turner (1975) a Zubrzycki (2014). Náboženské obřady mají na jednu stranu kohesivní funkci, zároveň ale představují prostor pro kulturní a politický konflikt. Vystupují zde témata stěžejní pro orientaci společnosti, stává se tedy i polem soupeřících diskursů, v rámci kterých si různé zájmové skupiny kladou nárok na uchopení obřadu v rámci svého symbolického systému. V případě období, kterým se zabývám, se objevuje nejdříve střet národních zájmů se státním diskursem, později se těžiště sporu přesouvá mezi oficiální ideologii a opoziční pojetí státu definovaného na občanských principech. Zároveň je ale nutné vidět poutnictví jako tradici katolickou, což ji dává od 19. století zvláštní význam, kdy se katolicismus jako opora státní moci stává opozicí nejdříve nacionalisticky orientovaného diskursu, později se pak s nástupem ateistického komunistického režimu dostává do opozice ke státnímu diskursu. Katolické pouti jsou tak na jedné straně zdrojem kontinuity kolektivní identity na základě identifikace s tradicí a institucemi starého řádu, na druhé straně poutní shromáždění nabízí prostor pro diskursy k tomuto řádu opoziční, tedy antiklerikální, antikolické anebo protistátní.

Velehradské pouti se tedy ocitají ve střetu tří zájmových skupin, státu, církve a sociálních hnutí, které reprezentují prostřednictvím různých historických narativů odlišné hodnotové rámce, kulturní scénáře a politické zájmy a na základě toho proměňují původní symbolické struktury. V rámci toho nesou potenciál vstřebávat různé politické významy, neboť politické jednání se odehrává i v symbolické rovině a jako takové se realizuje v symbolických centrech, kterým je Velehrad jako místo kolektivní paměti. S tímto pojetím souvisí Turnerovo koncept (1978) liminálního/liminoidního charakteru poutnictví. Podle toho pouti na individuální rovině nabízejí únik ze sociální struktury, v širší rovině pak prostor pro shromáždění opozice proti oficiální struktuře, která zde ve formě *communitas* manifestuje své zájmy. Předpokladem antistrukturního charakteru poutí je jejich periferní postavení, lokace Velehradu má tedy dobré výchozí podmínky pro manifestační potenciál. Tato funkce se může v rukou církve anebo státu proměnit v manifestaci oficiálního diskursu, kdy se *communitas* projevuje ve své normativní funkci. Náboženský rámeček velehradských poutí předznamenává prezentaci primárně diskursu církve a jiných nábožensky orientovaných skupin, zůstává zcela otevřený, a jak si všímá Ch. Smith (1996) i zcela příhodný, pro jiné zájmové skupiny a

sociální hnutí, a to zejména v období Habsburské monarchie a komunistické totality, kdy byly možnosti manifestace zájmových skupin omezovány.

O velehradské svatyni jako symbolické centru celonárodního rozměru je možné mluvit od 2. poloviny 19. století, kdy překračuje svůj lokální rozměr. To je výsledkem činnosti skupiny vlasteneckých kněží, kteří nepatří ani do liberálního národního tábora, ani nereprezentují církevní diskurs, ale spíše syntézu těchto dvou proudů na podkladě zemského patriotismu. V tomto pojetí získala převahu strana církve, která přijala oslavy za své. První významné jubileum roku 1863 je tak reprezentací církve a vyjadřuje zemskou identitu definovanou v katolickém rámci. Primárně církevní vliv nad oslavami je zřejmý i u následujících poutí. Na základě toho je zde možné mluvit normativní funkci *communitas*. Např. J. Smith (1987) anebo Dahlberg (1991) v této souvislosti zdůrazňují ideologický rozměr poutí, kdy mohou sloužit k potvrzení sociální hierarchie a stávajícího řádu a být tedy nástrojem posílení konfesní identity a šíření dogmatu. Tak je tomu zejména v podobě vysoce strukturované pouti se systémem obřadů a průvodů, která byla pro mnou sledované období typická.

Pro církev se pouti nabízejí jako prostředek její lokalizace (Brown, 1987; Spalová, 2012), kdy v nejistém postavení uvnitř eticky liberálního směřování rakouské politiky a na pozadí sekularizačních a antiklerikálních tendencí posiluje svou pozici a vyznačuje centra svého působení. Stejně tak reaguje i na nové podmínky za První republiky a v období komunistické totality. Tento motiv je dále vyzdvihnout v attributech, které jsou poutím připisovány, tzn. například vydávání apoštolských listů a vyhlašování Milostivých let s možností získání odpustků téměř u všech jubileí, významné jsou pak zejména papežské encykliky či návštěvy reprezentantů Vatikánu. Jako explicitní vyjádření vyznačování pozic církve vyznívá jubileum roku 1885, kterému předchází encyklika *Grande Munus*, a rok 1985 s vydáním papežské encykliky *Slavorum Apostoli*, navíc podpořený návštěvou kardinála Casaroliho. Obsahy těchto encyklik spolu s významy a tématy, které se objevovaly na velehradských poutích, sloužily k potvrzení katolické identity ve slovanském světě. Velehrad tak představoval styčný bod lokalizace katolické církve v okruhu celého Slovanstva, včetně přesahu do pravoslavných kruhů.

Primát církve nad symbolickou strukturou zůstává u velehradských poutí stále přítomný, proměňuje se ale prostor, který je zde dán jiným diskursům. Tyto změny jsou výsledkem historických kontextů a odrážejí napětí mezi oficiální strukturou a společností. Příkladem je nejdříve jubileum roku 1869, které se odehrává v období nových církevních zákonů, které degradovaly práva církve, a na pozadí rozhořčení a zklamání z vývoje národně



orientované politiky. Na těchto poutích příliš nevystupuje vyšší církevní hierarchie, slavnosti se tak ocitají zejména v rukou nižšího kléru. Tyto oslavy tedy nemanifestují církevní diskurs, který je nadále oficiálně v souladu se státním. Namísto toho jsou především manifestací nižšího kléru, v širším pohledu pak religiozní složky společnosti v syntéze s vlastenecky orientovaným diskursem. Tato pouť je tak manifestací antistuktury, ve které se prolíná náboženský a vlastenecký rozměr ve jménu opozice proti státnímu diskursu.

Zajímavou ukázkou je pak Metodějovo výročí roku 1885. To ve své konečném vyznění velmi připomíná církevní pojetí oslav roku 1863, představuje tedy také manifestaci oficiálního diskursu, poutní společenství *communitas* zde vystupuje ve své normativní funkci. Pokud se ale podíváme i na přípravy k jubileu ze strany ruských panslavistů, českých mladočechů a vlastenecky orientovaných spolků, je zřejmé, že i zde můžeme mluvit o konfliktním poli, které se stalo předmětem soupeření různých zájmových skupin. Manifestační potenciál hlavní pouti byl ale zcela potlačen, což odhaluje silnou vazbu státu a církve v této době, kdy se díky jejich vzájemné kooperaci podařilo z oslav vyloučit opoziční skupiny a se zákazem průvod z jiných než moravských zemí také potlačit jejich celonárodní rozměr. Podobně je pak možné vidět převahu oficiálního diskursu až do vzniku ČSR, kdy pouti nadále představují především místo kontinuity a tradice a prostředek vyjádření oddanosti starému řádu, tedy církvi a monarchii.

Z tohoto pohledu působí poměrně paradoxně změna symbolické struktury, kterou Velehrad prošel během období První republiky. Z ohlasů v tisku je a vyjádření reprezentantů státu je ale zřejmé, že národní rozměr cyrilometodějského kultu vystupoval již během 19. století. O minulých jubileích je zde mluveno s úctou k jejich roli pro posílení národního vědomí. Velehrad tedy v novém pojetí opět představuje symbolické centrum kontinuity, tentokrát ale jako tradice národní a tedy proti-monarchistická. V tomto pojetí prvorepublikové velehradské pouti slouží pro artikulaci proměny vztahu československého státu s církvi a obsahu národního vědomí. Zatímco v prvních letech nové republiky vykrytalizovaly v české národní identitě reformní narativy vymezující se proti původní nadvládě monarchie a církve, ke konci 20. let převládlo na úkor antiklerikálního diskursu katolické pojetí národní identity. Jedním z jejích hlavních symbolů se stali Cyril a Metoděj, tedy kult, který od počátku vystupoval jako konkurence kultu Husa a reformních narativů. Husitské kultury byly podle Smithova (1999) konceptu kompatibilnější s nacionalismem, Cyril a Metoděj zapadají do konceptu národních dějin lépe až v etablovaném národním státu, který potřebuje především legitimizovat svou státnost a kulturu na mezinárodním poli. Potřeba artikulace nové národní identity vytanula zejména v 30. let na pozadí stupňujícího se ohrožení ze strany Německa.

Vyvrcholení těchto tendencí se realizuje na Velehradě v rámci jubilejního roku 1935/6 . V těchto letech se zde konalo nejdříve slavnostní zakončení velkolepého katolického sjezdu, a následují rok jubilejní pouť, která představovala společnou reprezentaci státu a církve. Tu vyjadřovala zejména návštěva prezidenta Beneše a vatikánského legátu a společné reprezentace státních a veřejných představitelů spolu s církevními k uctění apoštolů u příležitosti hlavního svátku.

Se změnou režimu dochází k totálnímu obratu pozice církve ve státě a rozbití vytvořené kooperace. Za účelem usmíření s věřícími se stát pokusil nahradit oficiální státní strukturu. Vytvořil tedy hnutí KA, které se veřejnosti představilo na pouti roku 1950 a prezentovalo zde národní a protivatikánskou interpretaci cyrilometodějského kultu. Tento pokus označuji jako vynalezenou tradici, neboť je iniciován a zcela řízen státem. Hobsbawm (1983) zdůrazňuje funkce vynalezených tradic pro legitimizaci řádu a hodnot a zajištění loajality občanů, vystupují tedy zejména v obdobích sociálních a politických změn a často v souvislosti s posilováním národní identity. Tyto tradice jsou charakteristické v orientaci diváka na shromáždění samotné, zcela se zde tedy nabízí asociace s poutěmi. Tento koncept je tak do určité míry aplikovatelný i na předchozí pouti, neboť proměna Velehradu z lokální svatyně k jejímu celonárodnímu a celoslovenskému rozměru je především výsledkem podpory oficiální církevní struktury. Její zájem můžeme vzhledem k potřebě církve potvrdit svou pozici ve společnosti označit jako účelový. Podobně je možné označit i zájem státu o realizaci se na velehradské pouti roku 1936 v kontextu stupňujících se mezinárodních tlaků, kdy proklamoval katolickou koncepci národní identity. Obě pojetí této tradice ale na rozdíl od pokusu roku 1950 dokázaly ve společnosti rezonovat a zakořenit.

Následující jubilejní roky, především rok 1963 jsou výrazně poznamenány kontrolou státní správy. K zajištění správného výkladu cyrilometodějského kultu zde vystupují státem zajištění kněží, jinak ale nejsou pouti nijak výrazně omezovány ani ovlivňovány, neboť se zde nepředpokládá žádný manifestační potenciál. Toto jubileum tedy odráží marginalizaci církevní politiky ze strany státu i ze strany společnosti zasažené ateistickou výchovou. Naopak jubileum roku 1969 v kontextu doznívajícího Pražského jara a rapidně se zvyšující návštěvnosti poutních míst v minulém roce vystupuje v dokumentech státní správy jako určité nebezpečí mobilizace reakce. Důvodem je také skutečnost, že organizace pouti byla po zrušení MHKD poprvé od 50. let opět v rukou církve. Toto výročí vyjadřuje určitý posun (ačkoliv krátkodobý) ve vývoji církevně politických vztahů, neboť na pouti vystupovali ve své oficiální funkci režim nepohodlní biskupové, a duchovním a episkopátu byla povolena pouť do Říma k příležitosti oslavy výročí.

Proměna pozice církve ve vztahu k režimu a změny na úrovni občanské společnosti se realizují na jubileu roku 1985, která zcela vyznívá jako manifestace antistruktury. Podobně jako roku 1869 se zde manifestační potenciál poutí projevuje na pozadí politických změn, kdy se stupňující nespokojenost a požadavky společnosti. Zatímco u prvního jubilea se tak děje v reakci na omezování církevních práv a určitém vystřízlivěním národně politických ambicí, druhé uvedené výročí reaguje na posilující roli církve a probouzející se vyhlídky na změnu. V obou těchto v případech a situaci politicko národních manifestačních snah u jubilea 1885 je možné označit zájmové skupiny, které zde vystupují, jako sociální hnutí. Ty podle slov Ch. Smithe (1996) nacházejí v náboženských institucích zázemí pro svá vyjádření, a to zejména v obdobích, kdy jsou další formy veřejného vystoupení občanské společnosti omezovány, což je pro tato období příznačné. Náboženství zde nabízí jednak ideologickou oporu jako zdroj alternativního pojetí reality, hodnot a autorit, a také organizační zázemí. Tyto motivy vystupují zejména u jubilea roku 1985, které zaštiťuje svou autoritou Vatikán, a kdy se na organizaci podílí oficiální církevní struktura na pozadí s tajnou církví. Po boku státu se zde tedy realizuje zcela autonomní instituce s širokou, až mezinárodní, působností, která v těchto rysech nemá v československé společnosti obdoby.

V souvislosti s tím se nabízí použít Turnerovy (1978) pojmy liminoidity a antistrukturálního prostředí. V období Habsburské monarchie nevystupuje církev v opozici proti státu, v antistrukturální pozici se ale do určité míry ocitá vlastenecky orientované kněžstvo, které v inklinaci k národním zájmům odporuje oficiálnímu diskurzu církve a zároveň je ve svém katolickém statusu je ostrakizováno v liberálně pojetí národní identity. V této pozici se ocitali jak první iniciátoři propagace cyrilometodějského kultu roku 1863, kteří si navíc vybrali jako objekt svého zájmu pro antistrukturální prostředí příznačně periferní místo, tak kněží, kteří manifestovali své zájmy v kázáních roku 1869. Kontrakultura, která měla zájem se manifestovat na poutích roku 1885, a které se to podařilo na stejném místě o sto let později, se definuje ve svém vymezení proti státní moci. Zejména v posledním případě se zde objevuje manifestace ideologické formy *communitas*, neboť antistrukturální pozadí je zřejmé i z reakcí a motivací návštěvníků.

Tato platforma je charakteristická homogenitou statusů účastníků a zároveň určitou demokratičností. Nabízela se k tak zastřešení ideálu demokracie, který je podle Holého (2010) stěžejní idejí vedoucí k revoluci roku 1989. Tento autor si všímá také nacionálních motivů na pozadí politických hnutí 80. let, kdy se národní identita stala nejpříhodnější formou sebe identifikace opozice proti komunistickému, tedy cizímu, režimu. Národní pojetí tedy po více než sto letech od „vynalezení“ této tradice vystupuje jako stěžejní téma velehradské

symboliky, jak jsem ukázala již na příkladu událostí roku 1935/1936. Prolínání národních významů se symbolikou poutních míst sleduje na různých příkladech mnoho autorů, kteří se věnují poutnictví v moderní době. Např. Margry (2008) zdůrazňuje význam poutí v moderní době jako obrat k tradici a kořenům, a všímá si zde jejich postupného otevírání mimo původní konfesi. Podle Colemana (2004) pro poutníka poutní místo představuje spirituální domov, kde se v tradici setkává se svými předky. Podle míry, do jaké má svatyně národní působnost pak zastřešuje národní význam. Není tedy otázkou pouze, kdo prezentuje na pouti jaké obsahy, ale kdo stojí v řadách poutníků. Stoupající podíl Čechů, Slováků a Slezanů na velehradských poutích vypovídá o posunu jejich významu do národního rozměru a jejich zvyšujícímu se potenciálu pro posílení národní identity.

Z jiného úhlu pohledu, který reprezentuje např. Turner (1978), Zubrzycki (2014) anebo Hroch (2009), je důležitá zejména symbolická funkce kultu. Původní teologická symbolika může být nahrazena jinou, která lépe odpovídá na potřebu identifikovat kolektivní identity. Velehrad v tomto případě vystupuje v historickém vědomí jako místo reprezentující Velkou Moravu, tedy jakési epicentrum národních dějin, a místo kontinuity české kultury. Zatímco u prvního jubilea vystupuje zejména zemská symbolika tohoto kultu, s postupem času cyrilometodějský narativ upevňuje svou pozici v konceptu českých národních dějin. Objevují se zde dvě protichůdné interpretační linie. První, kterou používali vlastenečtí kněží a představitelé První republiky, zdůrazňuje katolický rozměr jejich misie, opačnou interpretaci národně liberální a socialistická zdůrazňuje slovanský původ apoštolů a jejich konflikt s církví a německou kulturou. Vedle toho církve propaguje zejména všeslovanské pojetí cyrilometodějského kultu, které k jubileu roku 1985 asociuje s myšlenkou demokracie a svobody, efektivně tak kombinuje interpretaci svou a národní.

Prohlubující se národní význam velehradských poutí naznačuje jejich postupný přesah do veřejné sféry. Ta je u výročí v 19. století z oslav vytlačována, od 20. století ale poutní události čím dál více prostupuje spolková činnost, a od jubilea roku 1936 i státní a veřejná reprezentace. Během období komunismu státní a veřejná reprezentace vystupuje především za účelem prezentace svého pojetí oslav a spolková činnost je v této oblasti, tak jako ve všech jiných, omezována. Přesto je i v tomto případě možné mluvit o veřejném charakteru oslav. Motiv veřejnosti je podle Hrocha (2009) důležitou komponentou moderní politické kultury a na základě toho je typický pro národně pojaté slavnosti. V tomto pojetí pak reprezentace veřejného prvku vyjadřuje demokratické a občanské hodnoty, které jsou asociovány ve všech popisovaných obdobích s ideou národní.

Ve výsledku je možné vysvětlit národní rozměr velehradských poutí jako důsledek orientace nacionalismu na náboženské symbolické struktury a na základě toho konstatovat, že religiozita nadále přežívala pod antiklerikálním nátlakem liberálního myšlení i ateistické ideologie. Podle Smith (2000), Zubrzycki (2004) a Greenfeld (2006) zůstává náboženský rozměr v symbolech, které jsou interpretovány jako národní, stále přítomný. Reinterpretaci původně náboženských symbolů v rukou veřejného a státního diskursu vysvětlují jako projev politizace sakrálních forem. To se projevilo již u jubilea roku 1869, které mělo silně politické pozadí. Postupné prorůstání veřejného sféry do událostí velehradských poutí vrcholí roku 1935/6 se svou veřejnou a politickou reprezentací. Přijetí cyrilometodějského kultu ve státní sféře tedy znamenalo jeho opětovné zposvátnění tentokrát pod záštitou ideje národa. Roku 1950 stát politizoval tento kult v ateistických a materialistických a antiklerikálních pojmech, tento pokus je možné hodnotit také jako snahu o zposvátnění Velehradu v rámci socialistické ideologie. Poutníci roku 1985 se vrací k národem posvěcenému významu kultu z konce prvorepublikového období, který zde reprezentuje principy občanské společnosti, zároveň mu přidává v artikulaci svých zájmů politický rozměr. V období komunismu tak ještě výrazněji než dříve vystupuje na příkladu Velehradu motiv politizace posvátných forem.

## SEZNAM PRAMENŮ

- Pamětní kniha farnosti velehradské (Farnost Velehrad)

### Státní okresní archiv Uherské Hradiště (SOA UH)

*Fond Farnost Římskokatolická Velehrad (FŘK Velehrad)*

- ka. 41, i.č. 414, Slavnosti velehradské)
- ka. 41, i.č.420, 1915, Prosebné pouti válečné
- ka. 41, i.č.415, Cyrilometodějské oslavy, 1936,1939, 1946, 1947, rok 1936
- ka. 41, 1934-1950, Pout' na Velehradě
- Kronika Velehrad, svazek 2 (bez zařazení)

### Moravský zemský archiv v Brně (MZA)

*Fond E 32, Jezuité Velehrad*

- ka. 1, BC15, i.č. 3, Litterae Annuae, Manno 1890-1925
- ka. 7, i.č. 54, DBI1, spisy, zpráva o činnosti ústředního Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje v létech 1936-1948
- ka. 8, i.č. 104, DD III 8, spisy
- ka. 22, i.č. 227, Poutní kniha jubilejních oslav C.M. na Velehradě l.p. 1936

### Národní Archiv (NA)

*Fond Státní úřad pro věci církevní (SÚC)*

- ka 13 – i.č. 6 - Církevní slavnosti mimo kostel v roce 1953
  - Návrh na úpravu státních svátků státem neuznaných a na opatření k církevním slavnostem mimo kostel
    - Zápis z porady kolegia
      - i.č. 14-15, Porada kolegia u s. předsedy
- ka 15, i.č.7, Schůze kolegia s. předsedy
- ka 18, i.č. 1-4, Schůze kolegia ministra
  - i.č. 14, Schůze kolegia
- ka 21, i.č. 30., Schůze kolegia ministra

- i.č. 30-32, 3. schůze kolegia předsedy
  - Informační zpráva o šetření o náboženském životě lidu

*Fond Ministerstvo školství a kultury (MŠK)*

- ka 15, i.č. 47 II A1, Situační zprávy z krajů
- 47 II ŘKC, Oslavy, poutě a biřmování, 1961-67
  - Zprávy o průběhu poutí na různých místech
  - Oslavy příchodu sv. Cyrila a Metoděje, 1963
  - Informace o průběhu pouti Cyrila a Metoděje na Velehradě

*Fond Ministerstvo kultury, Sekretariát pro věci církevní (MK-SPVC)*

- ka 15, i.č. 47 II A1, Zpráva o aktuálních jevech a procesech v oblasti státní církevní politiky
- ka 141, i.č. ŘKC - Současný stav v konání poutí, biřmování a jiných církevních slavností;
  - Situační zpráva zmocněnce
  - Církevně politické opatření k zajištění poutní sezony
  - Zpráva o splnění opatření a o průběhu Svatého roku;
  - Roční zprávy o průběhu poutních sezon, 1977-1980;
  - Zpráva o průběhu poutní sezony za rok 1980 a zhodnocení poutních slavností v sezoně 1979
- Informace o průběhu poutní sezony v ČSR

-143, i.č. ŘKC, Oslavy Cyrilometodějské 1969

- 1985, Přípravy a organizační zajištění oslav na Velehradě (Státní orgány)
- Oslavy na Velehradě, informace, hodnocení (Informace o oslavách 1100 let Metoděje)
- Ohlasy v zahraničí
- Politickoorganizační opatření SPVC k 1100. výročí úmrtí Metoděje
- Cyrilometodějská tradice dle tezí OV KSČ
- 1985, Oslava Cyrila a Metoděje na Velehradě, delegace Vatikánu (Kardinál Casaroli)
- Info o oslavách 1100 let výročí

## SEZNAM LITERATURY

- Anderson Benedict, Představy společenství, Úvahy o původu a šíření nacionalismu, Karolinum 2008, [Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, VERSO, 1983]
- Ambros Pavel, Velehrad a evropské kulturní kořeny, in Špidlík, Ambros, eds., *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi, Fórum Velehrad*, 2011
- Balík Stanislav a Hanuš Jiří, In *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007
- Barber Richard, *Pilgrimages*, The Boydell Press, 1991
- Bowman Glenn, Christian ideology and the image of holy land, In *Sallnow Michael a Eade John, Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, 1991
- Brown Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, 1981
- Brubaker Rogers, Religion and Nationalism: four Approaches, in *Nations and Nationalism*, 2012, 18, 1,
- Bulínová Marie, Janišová Milena a Kaplan Karel, *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951, I. Církevní komise ÚV KSČ („Církevní šestka“) duben 1949 - březen 1950*, edice dokumentů, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994
- Cinek František, *Velehrad víry*, Lidové nakladatelství v Olomouci, 1936
- Coleman Simon, From England's Nazareth to Sweden's Jeruzalem, Movement, (virval) Landscapes and Pilgrimage, In *Coleman Simon a Eade John, eds. Reframing Pilgrimage, Cultures in Motions*, Routledge, 2004
- Coleman Simon, Eade John, Introduction, In *Coleman Simon a Eade John, eds. Reframing Pilgrimage, Cultures in Motions*, Routledge, 2004
- Dahlberg Andrea, The Body as a Principle of Holism – Free Pilgrimages to Lourdes, In *Sallnow Michael a Eade John, Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, 1991
- Demel Zdeněk, Neděle a totalita, In *Petr Fiala a Hanuš Jiří, eds. Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001
- Durkheim Émile, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*, Oikoymenh, 2002 (původní vydání: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912)



Eliade Mircea, Posvátné a profánní, Oikoymenh, 2006, (původní vydání: Das Heilige und das Profane, 1957)

Fiala Petr, Hanuš Jiří, Katolická církev a totalitarismus v českých zemích, In *Fiala Petr a Hanuš Jiří, eds., Katolická církev a totalitarismus v českých zemích, Centrum pro studium demokracie a kultury*, 2001

Gabrielová Jarmila, Slovanská liturgie v českých zemích po roce 1860, In *Bůh a bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003

Gentile Emilio, *Politics as Religion*, Princeton University Press, 2006

Georgiev Jiří, Mezi svéprávností a poručnictvím, K postavení církvi v Habsburské monarchii druhé poloviny 19. století, In *Bůh a bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003

Greenfeld Liah, *Nationalism and the Mind: Essays on Modern Culture*, Oneworld Publications, 2006

Hanuš Jiří, Nahé jsou všechny národy bez knih ... Cyrilometodějství na přelomu 19. a 20. století jako příklad náboženské kultury?, in *Věra, kultura a společnost, Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*, Havelka Miloš, ed., Univerzita Karlova v Praze, 2012

Hanuš Jiří, Moravský Bůh a jeho přívrženci na Moravě 19. století, In *Bůh a bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003

Hanuš Jiří, *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005

Hanuš Jiří, Cyrilometodějství: Nesamozřejmá tradice, In *Marek Junek ed., Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*, Univerzita Karlova v Praze, 2013

Hastings Adrian, *The Construction of Nationhood, Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, 2012

Havelka Miloš, Kontexty Masarykovi sociologie náboženství, In *In Bůh a bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003

Havránek Jan, Příprava Husových oslav a antiklerikalismus českých studentů v předvečer první světové války, In *Bůh a bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003

Hobsbawm Eric, Introduction, *Inventing Tradition*, In *Hobsbawm Eric, Ranger Terence, eds., The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983

Hobsbawm Eric, Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914, In *Hobsbawm Eric, Ranger Terence, eds., The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983

Chenau Philippe, Katolická církev a komunismus v Evropě (1917-1989) – od Leninu k Janu Pavlu II., Rybka Publishers, 2007 (původní vydání: L'Église catholique et le communisme en Europe (1917-1989), de Lenine a Jean-Paul II, Paris, 2009)

Górka Leonard, Trvalé hodnoty velehradské tradice, In *Fórum Velehrad I., Communio ecclesiaro – očištění paměti, Centrum Aletti Velehrad-Roma, 2007*

Holubová Markéta, Barokní rezidua v poutích 19. století, In *Bůh a bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století, 2003*

Holý Ladislav, Malý český člověk a skvělý český národ, Národní identita a postkomunistická transformace společnosti, Slon, 2010

Hroch Miroslav, Evropská národní hnutí v 19. Století, Svoboda, 1986

Hroch Miroslav, Národy nejsou dílem náhody, SLON, 2009

Jöckle Clemens, Slavná poutní místa v Evropě, Karmelitánské nakladatelství, 1996 (původní vydání: Pilgerstätten, Hundert wunderstätten propas, München, 1996)

Jonová Jitka, Cyrilometodějská jubilea na Velehradě ve druhé polovině 19. století pohledem Svatého stolce, In *Marek Junek ed., Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení, Univerzita Karlova v Praze, 2013*

Juřák Petr, Akce "Velehrad", In *Těšínsko: Vlastivědný časopis Český Těšín, Muzeum Těšínska, 2003, 46, 4*

Kaiserová Kristina, Konfese a nacionalizace, In *Kaiserová Kristina, Rak Jiří, eds., Nacionalizace společnosti v Čechách 1848-1914, 2008*

Kadlec Jaroslav, Přehled církevních českých dějin 2, Křesťanská akademie, 1987

Kafka Jan, Církev v padesátých letech 20. století, In *Vlastenectví, církev a společnost v proměnách 19. a 20. století, ed. Jiří Mach, Dobruška 2009*

Kalista Zdeněk, Česká barokní pouť, K religiozitě českého lidu v době barokní, Cisterciána Sarensis, 2001

Kaplan Karel, *Stát a církev v Československu v letech 1948-1953, Doplněk, 1993.*

Kaplan Karel, *Těžká cesta: Spor Československa s Vatikánem, 1963-1973, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001*

Kárník Zdeněk, České země v éře První republiky (1918-1938) Díl II, Libri, 2002

Kedourie Elie, Nationalism, Hutchinson, 1960

Kolejka Josef, Velká Morava - Tisíciletá tradice státu a kultury, Nakladatelství Československé akademie věd, 1963

Kořalka Jiří, Češi v Habsburské říši a v Evopř 1815-1914, Argo, 1996

Malíř Jiří, Cyrilometodějská idea mezi náboženstvím, národem a politikou, In *Studia historica Brunensia Brno: Masarykova Univerzita*, 2014

Molnár Amadeo, Křesťanství a komunismus, In *Jiří Hanuš, ed., Křesťané a komunismus 1945-1989, Centrum pro studium demokracie a kultury*, 2012

Margry Peter Jan, Secular pilgrimage: A Contradiction in Terms?, In Margry Peter Jan, ed., *In Shrines and pilgrimage in the modern world, New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam university press, 2008

Macková Marie, Středověké poutnictví v 19. století, Mihola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010

Mach Jiří, Vlastenectví v regionálních církevních kronikách, In *Vlastenectví, církve a společnost v proměnách 19. a 20. století*, ed. Jiří Mach, Dobruška, 2009

Machálek Vít, Jan Pavel II. a pád komunismu,  
<http://machalek.bigblogger.lidovky.cz/c/53584/Jan-Pavel-II-a-pad-komunismu.html>, 1.5.2018)

Maier Hans, Politická náboženství, totalitární režimy a křesťanství, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999 (původní vydání „Totalitarismus“ und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleiches, Paderborn, 1996)

Malý Radomír, Religiozita v dramatu českého národního obrození, Michael S.A., 2003

Marek Pavel, Náboženství v období politické diferenciacie české společnosti v druhé polovině 19. století, in *Bůh a Bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, Praha 2003

Mihola Jiří, Na cestě do nebeského Jeruzaléma, In Mihola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010 (I)

Mihola Jiří, Barokní poutnictví na Moravě, In Mihola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010 (II)

Morée Peter, Naši nebo jejich? Pohledy českých evangelíků na slovanské věrozvěsty, In *Marek Junek ed., Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*, Univerzita Karlova v Praze, 2013

Nolan Mary Lee a Nolan Sidney, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, University of North Carolina Press, 1989

- Norman Alex, *Spiritual Tourism, Travel and Religious Practice in Western Society*, Continuum, 2011
- Ohler Norbert, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Vyšehrad, 2002 (původní vydání Pilgerstab und Jakobsmuschel, *Wallfahren in Mittelalter und Neuzeit*, Düsseldorf, 2000)
- Omer Atalia, Springs Jason, *Religious and Nationalism, A Reference Handbook*, ABC-CLIO, 2013
- Pabián Petr, Alternativní příběh české sekularity, In *Sociální studia*, 10, 3, 2016
- Pabian Patr, *Inventing the Hussite Nation, Liberals, Catholics, and Protestants in Conflict over Czech National Identity*, In *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, *Akademie věd*, 2007
- Petráček Tomáš, *Národ a církve: role kněží a role církve v národním obrození*, In *Vlastenectví, církve a společnost v proměnách 19. a 20. století*, ed. Jiří Mach, Dobruška, 2009,
- Putna Martin C., *Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných*, In *Bůh a bohové, Církve, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003
- Rak Jiří, *Bývali Čechové*, H+H, 1994
- Rak Jiří, *Dělníci na vinici Páně nebo na roli národní*, In *Bůh a bohové církve, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003
- Řezník Miloš, *Konfese a národní identita, České hnutí v evropském kontextu*, In *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století*, Univerzita J.E. Purkyně, 2006
- Sallnow Michael a Eade John, *Introduction*, In *Sallnow Michael a Eade John, eds. Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, 1991
- Smith Anthony D., *Biblical Beliefs in the Shaping of Modern Nations*, In *Nations and Nationalism*, 2015, 21, 3
- Smith Anthony D., *Ethnic Election and National Destiny, Some Religious Origins of Nationalist Ideals*, In *Nations and Nationalism*, 1999, 5, 3
- Smith Anthony D., *Nationalism and Modernism, A Critical Survey on Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, 1998
- Smith Anthony D., *The "Sacred" Dimension of Nationalism*, In *Millenium: Journal of International Studies*, 2000, 29, 3, str. 791-814
- Smith Christian, *Disruptive Religion, The Force of Faith in Social Movement Activism*, Routledge, 1996
- Smith Jonathan Z., *To take place, Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, 1987

Sot Michel, Poutnictví, In Le Goff Jaques a Schmitt Jean-Claud, *Encyklopedie středověku*, Vyšehrad, 2002, (původní vydání: Dictionnaire raisonné de l'Occident medieval, Paris, 1999)

Spalová Barbora, Bůh ví proč, Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012

Stříbrný Jan, Církev a náboženský život za nacistické okupace, In Jiří Mach, ed., *Vlastenectví, církev a společnost v proměnách 19. a 20. století*, Dobruška 2009, str. 93-142

Šebek Jaroslav, Poutní tradice v českých zemích ve 20. století, In Míhola Jiří, ed. *Na cestě do nebeského Jeruzaléma: poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*, Moravské zemské muzeum, 2010

Šebek Jaroslav, Mobilizační potenciál duchovních tradic v Československu na příkladu reflexe cyrilometodějské tradice v období komunistického režimu, In Marek Junek ed., *Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*, Univerzita Karlova v Praze, 2013

Špaček Michael, Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje a jeho současný ekumenický význam, In *Fórum Velehrad I., Communio ecclesiaro – očištění paměti, Centrum Aletti Velehrad-Roma*, 2007

Tkadlčík Vojtěch, Cyrilometodějský kult na křesťanském Západě, Matice Cyrilometodějská, 1995

Turner Victor, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, 1978

Turner Victor, *Průběh rituálu*, Computer Press, 2004, (původní vydání: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York, 1969)

Turner Victor, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca 1975

Václavík David, *Náboženství a moderní česká společnost*, Grada, 2010

Valentová Anežka, *Základní rysy a formy západokřesťanského poutnictví na příkladu poutí v Čechách a na Moravě v letech 1948-1989*, bakalářská práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, 2014

Van Gennep Arthur, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Lidové noviny, 1997 (původní vydání: *Les rites de passage, étude systématique des rites*, Paris 1909)

Vaško Václav, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé sv. válce I*, Zvon, 1990 (I)

Vaško Václav, *Neumlčená, Kronika katolické církve v Československu po druhé sv. válce II*, Zvon, 1990 (II)

Vaško Václav, Dům na Skále, I, Církev zkoušená, 1945-1950, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2004

Vaško Václav, Dům na skále, II, Církev bojující, 1950 – květen 1960, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2007

Weiss Martin, Svědectví dokumentů, Katolická církev v materiálech jihočeských archivů let 1949-1976, Jih, 2009

Vychodil Jan, Vzpomínky na cyrilometodějský rok 1863, Obraz života náboženského a národního k 1050letému jubileu příchodu sv. Cyrilla a Metoděje na Moravu, II. vydání, Velehrad, 1913

Vychodil Jan, Jubilejní rok sv. Cyrilla, Slovanův apoštola, vlastním nákladem, 1909

Zlámal Bohumil, Jubilejní rok 1885 ve světle rakouského zpravodajství, zvláštní otisk z Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje 35-36, Olomouc, 1936

Zlámal Bohumil, K velehradské vlastizradě, úřední zprávy o jubilejních slavnostech na Velehradě roku 1869, Práce z historického semináře Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Olomouci, č. 13, Olomouc, 1937

Zlámal Bohumil, Svatí Cyril a Metoděj, Křesťanská akademie, 1985

Zlámal Bohumil, Příručka českých církevních dějin, VII, Doba československého katolicismu, Matice Cyrilometodějská, 2010

Zubrzycki Genevieve, Nationalism and Religion, a critical Reexamination, In *Sociology of Religion*, Blackwell, str. 606-625

Zubrzycki Genevieve, The Crosses of Auschwitz, Nationalism and Religion in Post-Communist Poland, University of Chicago Press, 2014

Zumr Josef, Snahy páně Masarykovy nesou se nám katolíkům nepřátelským směrem, Církev a TGM 1880-1900, In *Bůh a bohové, Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, 2003,

Žáček Pavel, Boj proti církvím a sektám: Pohled z centrály StB – Nástin agenturně operativní činnosti 9. odboru hlavní zprávy kontrarozvědky SNB v roce 1989, In *Fiala Petr a Hanuš Jiří, eds., Katolická církev a totalitarismus v českých zemích, Centrum pro studium demokracie a kultury*, 2001