

MUNI
FILOZOFICKÁ
FAKULTA

Tomáš Malý

Obrazy a rituál

**Římské korunovace divotvorných Madon a
koncept barokní kultury**

(HABILITAČNÍ PRÁCE)

BRNO 2019
OBSAH

Úvod 5

Část první: Potridentské korunovace Madon jako historický fenomén: možnosti výkladu ...	15
• Korunovace jako barokní slavnost (církve vítězná)	17
• Korunovace jako kulturní import (pietas austriaca?)	22
• Co sdělují prameny? Otázka moci a emocí	32
Typologie pramenů	33
Rétorika a emoce	46
Moc zaznamenávat	50
Metodologická poznámka	52
• Historie a antropologie: smysluplnost antropologického tázání	56
Cesta k symbolické antropologii	60
Historická kritika	63
Mezi symbolickou antropologií a sociologií prostoru	70
Část druhá: Rituál	76
• Průběh rituálu	76
Svatá Hora u Příbrami (1732)	76
Svatý Kopeček u Olomouce (1732)	78
Brno (1736)	79
Shrnutí	80
• Místo a prostor	82
Místa: posvátné hory a město	83
V okolí chrámů: svaté hory	88
Prostory města	92
Uvnitř chrámů	100
• Reprezentace sociální struktury	105
Modely reprezentace	107
Procesí a sociální hierarchie	112
Sociální distinkce	118
Paměť a reprezentace: otázka moci	124
• Význam rituálu: liturgie	129
Potvrzení: Korunovační ritus	131
Zdokonalení: Biřmování a zpověď	140
• Obrazy a imaginace	154
Obraz jako objekt úcty	157
Pietas a curiositas	166
Obraz a paměť	171
Obraz Madony	182
Obraz a konverze: via salutis	190
Závěrem	195
Závěr: K interpretaci barokní kultury	199
• Výsledky analýzy	199
• Poznámky k barokní kultuře	209
Seznam pramenů a literatury	221
Summary	246

ABSTRAKT

Tato práce se věnuje třem výjimečným obrazům, široce známým kultovním objektům: Madoně ze Svaté Hory u Příbrami, Madoně ze Svatého Kopečka u Olomouce a ikoně z bývalého kláštera brněnských augustiniánů u sv. Tomáše. Tyto obrazy byly ve 30. letech 18. století korunovány prostřednictvím specifického potridentského rituálu. A právě tyto rituály, jedny z prvních, které se uskutečnily mimo Itálii a zároveň jedny z největších barokních slavností v českých zemích doby baroka představují hlavní téma této studie. Čeští historikové a historikové umění nahlíželi na mariánské korunovace výlučně jako na monumentální barokní oslavy, manifestace vítězné pobělohorské církve a typické výrazy barokní kultury a její teatrality. V této perspektivě byly pojímány a analyzovány jako náboženské divadlo, kulturní akce spojené především s uměleckými projevy (barokní slavnost jako Gesamtkunstwerk). Česká historiografie se tím odlišuje od recentního výzkumu německého, který – pod silnějším sociologickým a antropologickým vlivem – pojímá předmoderní akce typu procesí nebo náboženských festivit jako místa pro manifestaci sociální pozice a legitimizaci místních církevních a světských autorit. Výchozím bodem této studie se tudíž stala snaha opustit doposud obvyklý narativ o korunovacích jako církevních slavnostech, které dokládají divadelnost, emocionalitu a spektakulární ráz barokní kultury. Oproti tomu byla zvolena perspektiva, inspirovaná symbolickou antropologií a sociologií prostoru, a zkoumáno spektrum významů, jež v sobě tyto festivity zahrnovaly a jež mohou odkazovat k zásadním myšlenkovým strukturám středoevropské společnosti 17. a 18. století. Práce je proto mj. pokusem o historiograficko-metodologickou reflexi nových kulturních dějin a jejich využitelnosti při alternativní interpretaci kulturních fenoménů. Tento pokus směřuje k debatě o podstatě „baroka“ jako kultury v (historicko)antropologickém slova smyslu. Zásadní část práce představuje analýzu korunovací coby rituálů, resp. událostí složených z ritualizovaných aktů. Je sledován průběh korunovací, jejich struktura, liturgie, povaha a symbolický rozměr míst jejich konání, pohyb účastníků, význam a možnosti reprezentace jednotlivých sociálních skupin a imaginace spojené s korunovaným obrazem. Studie tenduje k tomu, vidět v akcích, jež se na první pohled mohou jevit jako hra, reprezentace či dokonce divadlo odraz velké části sociální skutečnosti. Ukazuje, že korunovace nebyly divadlem odpoutávajícím účastníky od jejich kruté reality, ale spíše prostředkem, jenž mohl poskytovat jistotu a pocit řádu, ukazovat „reálnou“ pozici ve společnosti a nabízet „reálnou“ pomoc a jistotu spásy. Moc (vítězná) církve a její reprezentace jako pokračovatelky potridentského (italského) katolicismu byla při těchto akcích zjevná. Odkazuje však pouze k vnějšímu, organizačnímu aspektu celé věci, neboť korunovace představovaly prostor pro reprezentaci jak různých sociálních skupin, tak i společné identity a imaginace svázané s regionálně specifickými formami kultu. Sociální aspekt ve smyslu příslušnosti k určité sociální skupině nebo korporaci měl zásadní význam. Vynořoval se v různých fázích rituálů, v médiích, doprovodných oslavách. Je zjevné, že otázky kultu byly nerozlučně svázané s otázkou sociálního řádu, neboli že sociální reprezentace byla integrální součástí úcty k objektům kultu. To vše je patrné právě tehdy, uvažuje-li se o „baroku“ jako kultuře ve smyslu sítě významů, symbolů a jejich sociálních interpretací a reprezentací.

ABSTRACT

This work deals with three extraordinary images and well known objects of cult: the Madonna of Holy Mountain near Příbram, the Madonna of Holy Hill (Svatý Kopeček) near Olomouc and the Madonna from the former Augustinian St Thomas monastery in Brno. These images have gone through a specific post-Tridentine ritual of coronation in the 1730s. These coronations, one of the first „Roman“ coronations carried out outside Italy, and the most spectacular festivities in Bohemian lands of „baroque era“ are the central issue of this study. Czech historians have viewed Marian coronations exclusively as monumental baroque festivals, as manifestations of the church authority, as well as typical expressions of baroque culture and its theatricality. In such a perspective, the coronations have been treated as a religious theatre, a cultural action linked primarily with artistic demonstrations (Gesamtkunstwerk). The Czech historiography differs herewith from recent German research which – under the stronger sociological and anthropological influence – has rather viewed the pre-modern actions such as processions or religious festivities as spaces for manifestation of social standing and for legitimization of local church and secular authorities. Thus the starting point of this study has been an aspiration to leave a hitherto common narrative on the coronations as church festivities that show evidence of theatricality, emotionality and spectacular character of baroque culture. A perspective inspired with symbolic anthropology and sociology of space was chosen instead and therefore a spectrum of meanings examined, which these festivities (as rituals) embodied and which can refer to crucial thought concepts of Central European society of the 17th and 18th centuries. The work thus represents an attempt at historiographical-methodological reflection on the new cultural history and its utilization for an alternative interpretation of cultural phenomena. Such an effort aims at discussion on the principles of „baroque“ as a culture in (historical-)anthropological sense of meaning. The crucial part of the study is concentrated on the coronations as rituals, i. e. events composed of ritualized acts. význam a možnosti reprezentace jednotlivých sociálních skupin a imaginace spojené s korunovaným obrazem. The course of the coronations has come under scrutiny, as well as their structure, liturgy, character and symbolic dimension of places in which they took place, the movement of participants, the significance and possibilities of representation of individual social groups and the imagination bound to the crowned images. The work tends to show that what at first sight might appear as a play, representation or even theatre, encompasses a significant part of reality. The text points out that the coronations were not a theatre which would have loosed participants from the cruel reality of those times. Rather they served as events which could have brought security and a sense of order, showed a „real“ position within society and offered a „real“ help and certainty of salvation. The power of (victorious) Church and its representation as follower of the Post-Tridentine (Italian) Catholicism was by the actions obvious. This however refers just to the outer, organizational aspect, because within the coronations as a whole, the individual representation of various social groups was as apparent as of common identity and imagination in relation to the regionally specific forms of cult. The social aspect in the sense of belonging to a certain social group or corporation was of crucial importance. It emerged in various phases of rituals, in media, in associated celebrations. It's obvious that the matters of cult were intertwined with the question of social order, or in other words that the social representation made an integral part of veneration of cult objects. This comes to light particularly when the „baroque“ is treated as a culture in the sense of a web of meanings, symbols and their social interpretations and representations.

ÚVOD

Tato kniha, věnovaná kultuře první poloviny 18. století, vychází z přesvědčení, že vykročili historik z mantinelů své disciplíny a neomezí se na prostý historický popis událostí či jevů minulosti, otevírá se před ním široké spektrum problémů a barvitý svět často málo známé kultury. V následujících kapitolách se pojednává o třech neobyčejných obrazech, široce známých objektech kultu, k nimž se vázala a váže fascinující úcta. Historik kulturních dějin pak v oblasti této úcty může za jistých okolností nalézt také okruh fascinujících témat ke zkoumání. Zmíněnými obrazy jsou tři Madony-Divotvůrkyně: Madona ze Svaté Hory u Příbrami, dřevěná soška ze 14. století, jejíž původ spojuje legenda s prvním pražským arcibiskupem Arnoštem z Pardubic;¹ Madona ze Svatého Kopečka u Olomouce, opukový polychromovaný reliéf zřejmě z první třetiny 17. století, nalezený dle legendy poustevníkem Matějem roku 1633;² a Madona z bývalého augustiniánského kláštera sv. Tomáše v Brně, byzantská „svatolukášská“ ikona, jejíž vznik kladou historikové umění do 13.–14. století, v recentní úvaze založené na nepřiliš přesvědčivém formálněanalytickém přístupu pak do oblasti jižní Itálie (Puglia) druhé půle 13. století.³

Uvedené obrazy spojuje skutečnost, že byly korunovány za použití specifického potridentského rituálu. Právě tyto korunovace, tedy slavnostní ozdobení zlatými korunkami, poslanými z Vatikánu, resp. hrazenými z nadace, již spravovala vatikánská kapitula, tvoří ústřední téma knihy. Tři akce, uskutečněné v letech 1732 (Svatá Hora u Příbrami a Svatý Kopeček u Olomouce) a 1736 (Brno) patřily k nejvelkolepějším slavnostem v českých zemích „doby baroka“. Byly však také jedněmi z prvních „římských“ potridentských korunovací, provedených v prostoru mimo Itálii, a zároveň – odhlédneme-li od Polska a Litvy – jedněmi z mála, které se do kon-

¹ Holas, František Xaver: *100 kapitolek z dějin Svaté Hory, mariánského poutního místa u Příbramě*. Příbram 1929; Kameníček, Rudolf: *Svatá Hora nad Příbramí, nejslavnější poutní místo mariánské v Čechách*. Praha 1892; Balbín, Bohuslav: *Diva Montis sancti seu origines & miracula magnae Dei hominumque Matris Mariae, quae in Sancto monte Regni Bohemiae, ad argentifodinas Przibramenses, quotidianâ Populi frequentiâ, & pietate, in statua sua mirabili, aditur, & colitur*. Pragae 1665.

² Fiala, Jiří – Sobotková, Marie: *Vznik kultu Panny Marie Svatokopecké a jeho reflexe v kramářských písních*. Český lid 86, 1999, s. 61–79; Eichler, Karel: *Poutní místa a milostivé obrazy na Moravě a v rakouském Slezsku*. I/2. Brno 1888, s. 202–221.

³ Frantová, Zuzana – Pecinová, Kristýna: *The icon of Old Brno: a reconsideration*. In: Foletti, Ivan – Frantová, Zuzana (eds.): *Byzantium, Russia and Europe: Meeting and Construction of Worlds* (= *Opuscula historiae artium* 62, 2013, Supplementum). Brno 2013, s. 62–75. Autorky reagovaly především na studii M. Bartlové, která nevyklučovala pozdější vznik obrazu, a to v kontextu budování paměti a legitimizace politiky na Moravě vládnoucího rodu Lucemburků: Bartlová, Milena: *Tři středověké mariánské obrazy od sv. Tomáše v Brně*. *Opuscula historiae artium* (= Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, F 52) 57, 2008, s. 5–25. K obrazu dále Eichler, Karel: *Poutní místa a milostivé obrazy na Moravě a v rakouském Slezsku*. I/1. Brno 1887, s. 211–257.

ce 18. století uskutečnily ve střední Evropě vůbec: v habsburské monarchii proběhly kromě českých již jen jedna korunovace v Dalmácii (1715 Trsat-Rijeka) a jedna v Gorici (1717 Santo monte di Gorizia). Z hlediska struktury se jednalo o soubory slavnostních aktů, trvajících zpravidla jeden týden (resp. oktáv) a poutajících pozornost tisíců lidí. Samotné jádro oslav tvořil vatikánskou kapitulou předepsaný ritus korunování Madony (a Ježíška), který byl doprovázen slavnostní liturgií, panegyrikami a kázáními, vysluhováním svátostí, průvody s korunovanými obrazy, ohňostroji a osvětlováním vybraných prostor, vojenskými salvami a hudebními produkcemi. Vše se odehrávalo v prostorách vyzdobených monumentálními efemérními stavbami, kulisami, emblémy i květinami. Dle dostupných pramenů byla návštěvnost obrovská, rozdávaly se upomínkové předměty, rytiny a drobné tisky, ke každé slavnosti byly vyhotoveny také obsáhlé pamětní tisky, zasílané do Říma jako důkaz o provedení obřadu. Za organizací těchto událostí stály lokální řádové komunity: jezuité na Svaté Hoře u Příbrami, premonstráti na Svatém Kopečku u Olomouce a augustiniáni v Brně, povolení z Říma však musel zařídit místní biskup, což v našem případě znamená pražský arcibiskup Daniel Mayer a olomoucký biskup Wolfgang Hanibal Schrattenbach.

O mariánských korunovacích již čeští autoři psali. Doposud nejdůkladnější zprávu o průběhu svatokopeckých oslav podal Karel Eichler v práci o moravských poutních místech z 80. let 19. století.⁴ Vše podstatné o událostech na Svaté Hoře u Příbrami napsal ve 20. letech minulého století arcibiskupský notář František Holas, jehož přípravný rukopis k nakonec stručněji pojatým dějinám poutního areálu (*100 kapitolek z dějin Svaté Hory*, 1929) zahrnuje jak obsírné vylíčení povahy vatikánských korunovací, tak i detailní informace o přípravách a průběhu korunovace, včetně popisu dvou slavobran a výčtu souboru oslavných tisků, které byly k této příležitosti vydány.⁵ Historik umění Jan Royt věnoval korunovacím nejdelší část své knihy o mariánských obrazech a úctě v potridentských Čechách (a na Moravě) a přinesl první souhrnné sdělení v české historiografii, vzdal se však interpretace a jeho text zůstal spíše rešerší z vybraných tištěných pramenů.⁶ Petr Zelinka nahlédl navíc do písemností řádové, augustiniánské provenience, k brněnské korunovaci ale jeho text nepřispěl zásadně novými poznatky.⁷ Roytova žačka Dana Vrabelová pak mj. za využití

⁴ Eichler, K.: *Poutní místa*, I/1, s. 243–254.

⁵ NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 112, sign. P V, s. 242–256.

⁶ Royt, Jan: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha 1999, s. 123–182.

⁷ Zelinka, Petr: *Obraz Madony Svatotomské. Slavnost korunovace milostného obrazu Madony Svatotomské v klášteře augustiniánů poustevníků u svatého Tomáše v Brně roku 1736*. Brno 2001, s. 88–99.

římských pramenů zasadila česko-moravské události do kontextu dalších evropských korunovací a ukázala na ikonografické souvislosti honorovaných Madon, čímž posunula poznání zejména v uměleckohistorické perspektivě.⁸

Dovolím si tvrdit, že ačkoli soubor výše uvedených prací umožňuje vytvořit si dobrou představu o průběhu mariánských korunovací s veškerou jejich výpravou a výbavou, víme o jejich charakteru a významu prozatím málo. Důvodem je jednak skutečnost, že byla doposud využita jen menší část dostupných pramenů, což souvisí mj. s výchozí optikou, pod níž se na tyto události nahlíželo. Mimo pozornost historiků se tak ocitl například rozsáhlý soubor písemností brněnské proveniencce (korespondence, akta, účty apod.), stejně jako většina narativních pramenů nebo řada tiskem vydaných kázání, která během oslav zazněla. Dále pak se v textech, jež se věnovaly přímo fenoménu korunovací nevyskytují – s výjimkou práce Dany Vrabelové – prakticky žádné interpretace. Ty nicméně nechybí, neboť je nabídli autoři, kteří se zabývali obecnými aspekty kultury a umění 17. a 18. století. Snaha vyrovnat se s těmito výklady, prezentujícími korunovace jako monumentální církevní slavnosti „baroka“, pak představovala jednu z hlavních motivací k sepsání této knihy. Často reagují na kulturněhistorické texty Josefa Války, jednoho z mála českých badatelů, kteří se pokusili o syntetické uchopení problému potridentské kultury v českých zemích (s akcentem k Moravě). Válkovy úvahy, publikované od konce šedesátých let minulého století, se právem staly autoritativními a podnětnými pro další badatele. Ti v zásadě přijali výkladový model, v němž korunovace divotvorných Madon figurují jako „*nejmasovější projev barokní kultury*“, projev, v němž baroko našlo „*nejdokonalejší a totální způsob vyjádření všeho, co představovalo a čeho chtělo dosáhnout*“. Tyto „velkolepé hry“, určené pro masové publikum, měly zároveň představovat jedny z posledních velkých slavností baroka: české a moravské baroko v nich vrcholilo a končilo.⁹ Obdobný interpretační rámec volil mezi jinými i Rudolf Zuber v analýze barokní zbožnosti, již vnímal z pohledu dialektiky nábožensky vypjatého baroka a sekularizujícího osvícenství.¹⁰

V kontextu dosavadních pojednání o korunovacích by bylo očekávatelné, že budou nadále důkladněji analyzovány jako církevní slavnosti, svědčící o barokní záli-

⁸ Vrabelová, Dana: *Imago gratiosa. Korunované Madony ve střední Evropě v době baroka*. Sokolov 2013.

⁹ Válka, Josef: *Manýrismus a baroko v české kultuře 17. a 1. pol. 18. století*. Studia Comeniana et historica 19 (VIII), 1978, s. 196–201.

¹⁰ Zuber, Rudolf: *Lidová zbožnost a poutě na Moravě v 18. století*. In: Studie Muzea Kroměřížska '91. Kroměříž 1992, s. 74–86.

bě v divadelnosti a zbožnosti, i jako typické projevy vrcholící kultury katolického baroka, a to jak ve smyslu regionální úcty k Panně Marii (*pietas mariana*), tak s ohledem na prosazení určitých zbožných praktik (mariánských pobožností, laických bratrstev, poutí), a ovšem v kontextu vítězství specifického způsobu zacházení s posvátnými objekty kultu (potridentská teologie obrazu). Domnívám se nicméně, že při zvolení jiného metodologického východiska mohou mít tyto události větší výpovědní potenciál. Jinými slovy: Porozumění tomu, co se při korunovacích odehrálo, se dle mého neskryvá nutně v jejich zasazení do obvyklého narativu o slavnostnosti, teatrálnosti, vypjaté emocionalitě a velkoleposti barokní kultury, ovládané vítězí katolickou církví. Mou ambicí je ukázat na spektrum významů, které v sobě dané festivity nesly a které mohou odkazovat k zásadním myšlenkovým strukturám středoevropské společnosti 17. a 18. století. Čím vlastně tyto korunovace byly? Nepochybně projevem úcty k Bohu, specifickým aktem zbožnosti, který se však odehrával mj. prostřednictvím sebe prezentace vybraných skupin obyvatelstva. A tato prezentace měla výrazně „profánní“ podobu, což znamená, že se neděla například zbožným, tichým modlením a meditováním v chrámu – přímou, soukromou komunikací s Bohem, jak by si představovali teologové 19. století – ale veřejnou demonstrací, uspořádanou podle určitých sociálních pravidel.

Uvedená perspektiva se vztahuje ke způsobu uvažování, jaký je typický pro nové kulturní dějiny a jenž se – slovy Richarda van Dülmena – odvrací od „měšťáckého“ pojetí, které za kulturu považovalo primárně vynikající umělecké a myšlenkové výtvořky. V antropologii inspirovaném vidění zahrnuje kultura spíše „*nonverbální komunikaci, rituální chování, symbolické světy a způsoby života*“.¹¹ Peter Burke upozornil na to, že definování kultury v širším slova smyslu coby škály různých artefaktů a praktik není vůbec nové. Využili jej kromě jiných například již antropologové Thomas S. Eliot (*Notes towards the definition of culture*, 1948), Bronisław Malinowski či dokonce Edward Tylor (*Primitive culture*, 1871), jenž kulturou myslel soubor znalostí, víry, umění, mravů, práva, zvyků, schopností a návyků.¹² Kulturu lze tedy chápat i jako určitou sociální praxi. A symbolická dimenze takové praxe – kterou korunovace Madon stejně jako jiné raněnovověké rituály nepochybně byly – bude tvořit ústřední bod tohoto zkoumání. Půjde mj. o významy vybraných akcí, pojmů a kategorií v kultuře 17. a 18. století, a to v obou dvou rovinách, jak je rozlišil Jan

¹¹ Dülmen, Richard van: *Historická antropologie: Vývoj, problémy, úkoly*. Praha 2002, s. 37–39.

¹² Burke, Peter: *Co je kulturní historie?* Praha 2011, s. 44.

Vansina, tedy „významů zjevných“, vyplývajících z označování kategorií a jevů v daném jazyku a kultuře, a „významů zamýšlených“, skrývajících se například v metaforách či jiných symbolických prostředcích jazyka nebo jednání.¹³ Tuto otázku konkretizuji dále v textu, v zásadě se však bude jednat o hledání účelu a smyslu určité akce – v našem případě korunování obrazu – kombinací analýzy jejího průběhu, symboliky akce jako celku a rovněž symboliky jednotlivých fází, součástí, prostor a artefaktů s akcí spojených.

Svou práci vnímám mj. jako pokus o historiograficko-metodologickou reflexi přístupů nových kulturních dějin a možností jejich využití pro alternativní interpretaci vybraných kulturních jevů. Toto úsilí bude směřovat k diskusi o podstatě „baroka“ coby kultury, a to v (historicko)antropologickém slova smyslu. Jakkoli si uvědomuji, že obyvatelé střední Evropy 17. a 18. století lze jen stěží srovnávat s australskými nebo jihoamerickými domorodci století následujících, a že tedy není radno nahlížet na obě skupiny stejnou antropologickou optikou a metodikou, řídím se slovy, jimiž Marshall Sahlins uvedl svou analýzu Thukydidových líčení peloponéských válek: „*je-li historie cizí zemí, pak je jinou kulturou. Jiné časy, jiné mravy. A jestliže je jinou kulturou, pak její rozkrytí vyžaduje trochu antropologie.*“¹⁴ Souhlasím. Zvláště uvažujeme-li o kultuře, již jsme si zvykli označovat jako předmoderní, ne-sekularizovanou. Co se týče antropologie, v dalším textu se odvolávám primárně na Geertzovu symbolickou, interpretativní odnož této disciplíny, k níž dva čeští historici trefně poznamenali, že nenabízí cestu k poznání života a vnímání individua, ale „pouze“ ke kultuře, která individuum obklopuje, resp. ke kulturním kategoriím, jejichž pomocí mohl člověk v dané době interpretovat svůj svět.¹⁵ Ano. To je, zdá se mi, dostatečný cíl takového studia. Právě proto má smysl uvažovat například o potridentské zpovědi jako rituálním očištění, o biřmování jako přechodu do stavu způsobilé obrany víry, o korunovací ikony jako prostředku mocnějšího posvěcení prostoru města, to vše samozřejmě v kontextu historických reálií, strategií spásy, aspektů konfesionalizace a christianizace.

¹³ Vansina, Jan: *Oral tradition as history*. Madison (Wisconsin) 1985, s. 84–91.

¹⁴ Sahlins, Marshall: *Apologies to Thucydides. Understanding history as culture and vice versa*. Chicago – London 2004, s. 2.

¹⁵ Nešpor, Zdeněk R. – Horský, Jan: *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepiscectví, sociologie a sociální antropologie*. Kuděj 6, 2004, č. 1, s. 73–76.

Proč reagují na diskuse o českém a moravském „baroku“? Jde vůbec o historiograficky relevantní pojem a nebylo by lépe vyrovnat se spíše s termíny typu protireformace nebo konfesionalizace? Nedávno vydaná syntéza dějin německého křesťanství ukazuje, že pojem baroko či barokní kultura nemá v současné německé historiografii prakticky žádný význam a že při konceptualizaci dějin raného novověku plní zásadní úlohu model konfesionalizace ve smyslu sociální disciplinace a budování „*konfesijních společností*“ (christianizace). Je-li občas použit přívlastek „barokní“, jedná se spíše o historiografickou setrvačnost, jako například v případě zmínek o „*barokní zbožnosti*“ (mystika Terezie z Ávily), což je v zásadě terminologická konstanta. Jinak se píše o „*životních světech*“ katolické společnosti, do nichž patří katecheze, vzdělávání, zbožnost, církevní disciplína, bohoslužby, procesí a vůbec zapojování laiků do náboženského života.¹⁶ Jak upozornil švýcarský historik Peter Hersche, pojem baroko nepoužívá ani anglosaská historiografie a významnějšího ohlasu se tak dočkal pouze ve Španělsku, Francii (V.-L. Tapié) a Itálii, ačkoli i tam jej využívali spíše historikové umění – aniž by jej však jakkoli diskutovali nebo problematizovali – zatímco z klasické historiografie se postupně vytratil.¹⁷

Nutno říci, že Hersche ponechal zcela stranou historiografii polskou, českou, maďarskou a překvapivě i rakouskou (s výjimkou starší práce Anny Coreth), což je do značné míry dáno neexistujícími překlady důležitých prací z těchto zemí do světových jazyků. Nese to však sebou také zásadní handicap, neboť kupříkladu v české historiografii proběhly poměrně významné diskuse, vedené především historiky literatury a kultury. Výjimečné postavení mezi nimi zaujal Josef Válka, jenž se ve středoevropském prostoru ojediněle pokusil propojit perspektivy obecné historie a dějin umění. To se mu podařilo za cenu odvození konceptu barokní kultury z umělecko-historického diskursu, což znamenalo pojetí baroka jako kulturního stylu, souboru kulturně uměleckých projevů. Válka hájil užití pojmu baroko i pro sociologicky orientovanou historii kultury, která připouští styl jako podstatnou kulturní kategorii, odkazující k „*jednotě a vnitřní koherenci*“. Na příkladu Moravy poslední třetiny 17. a první poloviny 18. století se následně snažil dokázat, že se zde rozvinul speci-

¹⁶ Holzem, Andreas: *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*. Bd. 1. Paderborn 2015, s. 397–473.

¹⁷ Hersche, Peter: *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. Bd. 2. Freiburg – Basel – Wien 2006, s. 924–931.

fický jednotný styl všech kulturních a uměleckých forem.¹⁸ Obdobným způsobem se v nedávné době vyjádřili i Kateřina Bobková-Valentová a Jiří Mikulec v rámci definice barokní zbožnosti v českých zemích, již rozuměli „*katolickou zbožnost existující od druhé poloviny 17. století v prostředí vyspělé barokní kultury, s velkým využitím barokního výtvarného umění, hudby i umění slovesného*“.¹⁹ Opět jde tedy o kulturu jako soubor prvků, svázaných primárně s uměleckou produkcí. V tomto smyslu má pojmenování barokní religiozita nepochybně svou logiku. Zdá se mi však, že historikové častěji používají termín „baroko“ spíše automaticky, zřejmě aniž by cítili potřebu reflektovat skutečnost, že tento přívlastek razili v habsburské monarchii již od konce 18. století kritici potridentského katolicismu a poté jej různým způsobem užívali a re-interpretovali dějepisci a dějepisci umění v 19. a 20. století. Příkladem takového přístupu je poslední syntéza rakouských dějin, v níž se sice operuje s pojmem „*Barockkatholizismus*“, jenž má představovat kontrast k pojmu osvícenství, samotný výraz „barokní“ zde ale – jakkoli je sám o sobě příznakový a má vnitřní hodnotu – označuje hlavně chronologický úsek (cca 1600–1740), než že by měl umělecko-historický (strukturální) význam, spojený se specifickými znaky uměleckých děl.²⁰

Pojem baroka se však ze své podstaty vyznačuje vždy umělecko-historickým podtextem, akcentem, ať už si to historikové uvědomují, nebo nikoli. Tato skutečnost platila i tehdy, když se v úvahách o baroku výrazněji překračovaly hranice prosté stylové analýzy: u Heinricha Wölfflina a jeho definice epochy jako životního pocitu (*Lebensgefühl*), u Waltera Benjamina a jeho alegorie (osudu, smrti a melancholie) coby základního principu tehdejší kultury (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928), nebo u Gillesse Deleuze, jenž podstatu baroka spatřoval v produkci „*ohybů*“, a to jak v umění, tak myšlení (*Le pli: Leibniz et le baroque*, 1988).²¹ Ve všech třech uvedených příkladech máme co do činění s odvozením pojmu kultury ze situace v umění, jakkoli jde o širěji pojatá řešení. Johann Huizinga, reagující na tehdy dominantní stylově formulovaná pojmenování kulturních epoch, tuto tendenci kritizoval. Výrazy ty-

¹⁸ Válka, Josef: *Baroko na Moravě a jeho kultura*. In: Válka, Josef: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, cit. s. 143.

¹⁹ Bobková-Valentová, Kateřina – Mikulec, Jiří: *Církevní správa a náboženská praxe*. In: Mikulec, Jiří a kol.: *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*. Praha 2013, s. 133. Obdobně pak i text Pavla Kůrky a Jiřího Mikulce v téže knize na s. 286–301.

²⁰ Leeb, Rudolf – Liebmann, Maximilian – Scheibelreiter, Georg – Tropper, Peter G.: *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart* (= Österreichische Geschichte). Wien 2005, s. 281–360.

²¹ Vývoj umělecko-historických diskusí podnětně shrnula Hills, Helen: *The baroque: The grit in the oyster of art history*. In: Táž (ed.): *Rethinking the baroque*. Burlington 2011, s. 11–36.

pu baroko, renesance, gotika, romantismus apod. považoval za zjednodušující, nemožňující zachytit celou rozmanitost určité kultury. Vytvářejí podle něho iluzi, že disponujeme jedním klíčovým pojmem, jenž by označoval „*spojitost a jednotu celé epochy*“, ačkoli my sami takovou jednotu pouze vágně předpokládáme.²² Na Huizingu v nedávné teologické syntéze dějin křesťanství navázal Jörg Lauster, jenž potvrdil, že není snadné najít společné jmenovatele fenoménů jako jsou náboženské války, křesťanské ovládnutí světa, pronásledování čarodějnic nebo umělecké formy baroka. V kontextu dalších používaných termínů typu *konfesijní věk* či *ranný novověk* mu výraz baroko dával smysl jako označení „*dílčího aspektu kulturního a náboženského vývoje dané doby*“. Sám se však nevyhnul pokušení označovat epochu mezi reformací a osvícenstvím jako „*Zeitalter des Barock*“.²³

Moje reakce na diskuse o „barokní“ kultuře tedy vyplývá ze skutečnosti, že pojem baroko se v (obecné) historiografii stále ještě vyskytuje a nelze jej bez povšimnutí přejít, což platí zvláště pro historiografii středoevropskou, resp. tu, jež se vztahuje k dějinám zemí rakouských Habsburků. V této knize se však termín samotný vyskytuje zřídka. Pro potřeby analýzy používám takřka výhradně výraz *potridentský*, nikoli *barokní* nebo dokonce *pobělohorský*. Důvodem je především pojetí korunovací jako rituálu, což znamená jednak významnější ohled na liturgický vývoj a jednak připuštění skutečnosti, že kultura českých zemí byla principy, prosazenými v potridentském katolicismu zásadně ovlivněna, ačkoli šlo o dlouhodobý proces s nedokonalou recepcí. Slovo „potridentský“ má nicméně významnou relevanci právě u korunovacích, které představovaly jeden z vrcholů recepce (severo)italského tridentského modelu, přiznávajícího zásadní úlohu papeži, resp. vatikánské kapitule. Dosavadní české interpretace mariánských slavností však o nich referovaly výlučně jako o symptomu „baroka“, „barokní kultury“, na což je třeba reagovat. Pokouším se tak činit s využitím referencí k antropologii a sociologii, tedy k vědám, které se zejména ve druhé půli 20. století historizovaly, zatímco historie naopak sociologizovala a antropologizovala. Tam, kde by se reprezentanti dosavadního bádání tázali například na geografický kontext korunovacích, úlohu římského importu vzhledem k rekatolizaci nebo význam českých a moravských událostí v kontextu regionální zbožnosti (*pietas mariana*, rekatolizace), směřuje následující text primárně k otázce charakteristických prvků kultury

²² Huizinga, Johan: *Holländische Kultur im siebzehnten Jahrhundert. Eine Skizze*. Basel – Stuttgart 1961, s. 13.

²³ Lauster, Jörg: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. München 2015, cit. s. 335–336.

první třetiny 18. století. Předpokládám, že odpověď lze nalézt analýzou těchto slavnostních akcí coby rituálů. Snažím se nicméně zůstat na poli historie a klást si otázky vlastní této disciplíně. Nečiním si žádný nárok na mezioborové nebo transdisciplinární zkoumání a pohybuji se pouze v rovině kulturní historie tak, jak se rozvinula v průběhu druhé poloviny 20. století se všemi podněty čerpanými z ostatních sociálněvědních disciplín.

První část knihy je věnována historiograficko-metodologické reflexi tématu korunovací, slavností a rituálů v raném novověku. Je v ní nabídnuta diskuse o historických interpretacích, jež události s Madonami prezentovaly výhradně jako monumentální barokní oslavy církve, popřípadě jako typickou součást „rakouské“ mariánské zbožnosti. Nabídnout odlišný pohled – což je cíl této knihy – nebylo možné bez doposud neexistující důkladné analýzy (nanejvýš problematických) pramenů, k nimž přistupuji zejména z hlediska strategií a motivací jejich původců, s odkazy ke specifické „barokní“ rétorice. První oddíl zahrnuje také přiznání se k antropologicko-sociologické inspiraci a vyrovnání se s problémem vztahu mezi historií a antropologií, včetně referencí k dosavadnímu řešení otázky středověkých a raněnovověkých rituálů v české a německé historiografii. Druhá část je zaměřena čistě na korunovace jako rituály, neboli události do jisté míry složené z ritualizovaných aktů. Je sledován průběh korunovací, jejich struktura, charakter a symbolika míst, v nichž se odehrávaly, pohyby osob, význam a možnosti reprezentace jednotlivých sociálních skupin účastníků. Určitá pozornost je věnována také liturgickému rozměru korunovací, a to s cílem porozumět funkci jednotlivých rituálních fází i významu události jako celku. Zásadní významová rovina korunovací divotvorných Madon je však hledána ve sféře zacházení s těmito objekty kultu, v jejich reprezentaci a v imaginaci s nimi svázané. Závěr knihy tvoří úvaha o tom, co výsledky analýzy znamenají nebo mohou znamenat pro interpretaci české a moravské kultury 17. a 18. století. Diskuse je zaměřena především na obvyklé premisy o divadelnosti, emocionalitě či zdání (hře) v „barokní“ kultuře.

Není-li uvedeno jinak, jsou všechny překlady německých, latinských nebo italských textů mými vlastními a nesu za ně veškerou odpovědnost. Případné české překlady biblických citací byly převzaty až na výjimky z *Bible svatováclavské*,²⁴ neboť jak *Bib-*

²⁴ *Nový zákon. Podle starého obecného latinského textu, od samospasitelné římské katolické církve schváleného a až posavad v též církvi užívaného. Staré Město pražské 1677; Bibli česká, to jest Svaté*

le kralická, tak zejména novější verze ekumenické se výrazně liší významem, a to předně v případě knih Starého zákona a deuterokanonických. Kazatelé, stejně jako tvůrci teologických programů slavobran, však nepochybně vycházeli z latinských a německých předloh.

ČÁST PRVNÍ: POTRIDENTSKÉ KORUNOVACE MADON JAKO HISTORICKÝ FENOMÉN: MOŽNOSTI VÝKLADU

písmo podle starožitného a obecného latinského, od všeobecné církve svaté římské potvrzeného a užívaného přeložení. Staré Město pražské 1715.

Římské korunovace byly v dosavadní české historiografii nahlíženy výhradně jako církevní záležitost, resp. jako projev moci církve v době „vrcholného baroka“. V rámci tohoto modelu je možné rozlišit dva směry uvažování: Pro první je typické vnímání mariánských korunovací jako slavností, v nichž se odráží barokní kultura zdání, přetvářky, divadla, které zastírá tragické sociální poměry. Ve druhém směru úvah jsou korunovace projevem moci potridentského státu a církve v kontextu tzv. rakouské (habsburské) zbožnosti. Následující text je pokusem o historiograficko-metodologickou reflexi zmíněné optiky, která je zde navíc rozšířena o zvažování korunovací coby mocenského a kulturního importu, konkrétně v podobě implementace specifického římského rituálu do zaalpského prostoru. Nakonec se lze tázat i historickoantropologicky, což je hlavním účelem této práce.

První potridentské korunovace divotvorných Madon se uskutečnily na konci 16. století. Od 30. let století následujícího probíhaly zejména v Římě korunovace podle nově upraveného ritu a pod patronátem vatikánské kapituly sv. Petra. Mimo území Itálie se tento typ rituálu uskutečnil poprvé v dalmatsko-chorvatském Tersatto (Trsat) v roce 1715 a v polské Čenstochové o dvě léta později. Od té doby až do roku 1773 pak byly realizovány další tři desítky římských (vatikánských) korunovací na území habsburské monarchie a polsko-litevské unie, pouze pět z nich však spadalo do oblasti habsburského soustátí, což ukazuje, že v raném novověku šlo o italsko-polsko-litevský fenomén.²⁵

V rakouské ani německé historiografii a historiografii umění naopak tyto korunovace zmiňovány nejsou.²⁶ Víme však nejenom to, že řada mariánských obrazů a sošek měla korunky již z dřívější doby, ale také že v raném novověku byly vybrané obrazy rovněž korunovány, především v Bavorsku a Rakousku.²⁷ Lze předpokládat,

²⁵ Katalog středoevropských korunovaných Madon včetně jejich ikonografického popisu sestavila Vrabelová, D.: *Imago*, s. 105–216.

²⁶ Konzultoval jsem Aurenhammer, Hans: *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit. Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung*. Wien 1956; Donin, Ludwig: *Die Marianische Austria oder das durch die gnadenreiche Jungfrau Maria verherrlichte Österreich*. Wien 1884; Gugitz, Gustav: *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch*. Bd. 1–5. Wien 1955–1958; Hüttl, Ludwig: *Marianische Wallfahrten im süddetsch-österreichischen Raum*. Köln – Wien 1985; Leeb, R. – Liebmann, M. – Scheibelreiter, G. – Tropper, P. G.: *Geschichte*; Wonisch, Othmar: *Die Gnadenbilder Unserer Lieben Frau in Mariazell*. St. Lambrecht – Mariazell 1916; týž: *Geschichte von Mariazell*. Mariazell 1947; Zenner, Ferdinand: *Die Gnadenbilder Wiens*. Wien 1860.

²⁷ Gussone, Nikolaus: *Krönung von Marienbildern*. In: Bäumer, Remigius – Scheffczyk, Leo (eds.): *Marienlexikon*. Bd. III. St. Ottilien 1991, s. 683–684.

že šlo o privátní iniciativy, anebo o aktivity místních biskupů, kteří si snad v této věci ponechávali nezávislost na Římu a neusilovali o povolení tamní kapituly. Ostatně biskupové se nemuseli spoléhat na ritus vatikánský, neboť alternativní předpis vhodný ke korunovaci posvátného obrazu bylo možno nalézt i v Římském pontifikálu.²⁸ V tomto ohledu můžeme rozlišit hned několik typů korunovací, jak naznačila Dana Vrabelová: papežské (vykonané papežem), vatikánské (vykonané koronátorem, pověřeným svatopetrskou kapitulou), královské (císařské), diecézní (vykonané biskupem v rámci liturgického obřadu, bez povolení Říma) a ostatní (privátní).²⁹

Ačkoli se v rakouských zemích minimálně do poloviny 18. století pravděpodobně neuskutečnila akce srovnatelná s česko-moravskými korunovacemi z let 1732 a 1736, přesto by alespoň lokální či privátní iniciativy stály za bližší badatelskou pozornost. Máme například zprávu, že pro Madonu z Hietzingu byla v roce 1638 z darů šlechty vytvořena zlatá koruna.³⁰ S korunovanou soškou zvanou Maria-Grünberg ve vídeňském františkánském kostele sv. Jeronýma probíhala v letech 1635–1735 každoroční procesí městem, v roce 1735 obzvláště slavnostní včetně postavení slavobrány. Korunovaná soška Piety v Maria-Taferl byla roku 1739 slavnostně instalována na hlavní oltář. V Innsbrucku se v roce 1750 slavilo stoleté jubileum slavnostního přenesení svatolukášské ikony do farního kostela. Madona z Maria-Plain (Salzburg) byla roku 1732 slavnostně umístěna na hlavní oltář a v roce 1751 korunována. Alabastrová soška Piety ve Weissensteinu byla korunována ve druhé polovině 18. století.³¹ A konečně mariazellská Madona sice obdržela římské korunky teprve roku 1908, jiné však měla zjevně již ve středověku a z vyobrazení ze 17. století vyplývá, že korunky se proměňovaly: Není jisté, zda tyto výměny mariánských ozdob, financovaných šlechtickými donátory, byly spojeny s nějakými rituály, anebo zda se jednalo o prostou náhradu. Každopádně je známa řada donátorů, kteří během 17. a 18. století odkazovali různé korunky k této sošce.³² Josef Kalista zmiňuje slavnost korunovace obrazu Bolestné Panny Marie v Bechyni již v roce 1653, přičemž koruna byla získána jako soukromá donace Ludmily ze Šternberka.³³

²⁸ Ravanat, Felice: *Della incoronazione delle immagini di Maria SS. Perfice munus!* 3, 1928, s. 17.

²⁹ Vrabelová, D.: *Imago*, s. 110.

³⁰ Kayser, Sebastian: *Austria Mariana, seu gratiosarum Virgineae Dei-Parentis iconum per Austriam, origines, progressus, ac beneficia singularia*. Viennae 1735, s. 59.

³¹ Gugitz, G.: *Österreichs Gnadenstätten*, Bd. 1, s. 6–11; Bd. 2, s. 116; Bd. 3, s. 55–57 a 196–198; Bd. 5, s. 180–183.

³² Wonisch, O.: *Die Gnadenbilder*, s. 37–42; týž: *Erinnerungsblätter an die Jubiläums- und Krönungsfeierlichkeiten in Mariazell*. St. Lambrecht 1909.

³³ Kalista, Zdeněk: *Století andělů a d'áblů. Jihočeský barok*. Jinočany 1994, s. 105.

Jak už bylo zmíněno, obrazy, resp. sošky byly často korunovány již ve středověku, což ukazují odpustkové listiny nebo starší vyobrazení Madon. Brněnská Divočtůrkyně například měla korunku snad již ve 14.–15. století, kdy byla v odpustkových breve nazývána „královnou andělů“. ³⁴ Svatokopecká Madona byla rovněž zdobena starší korunkou, jak vyplývá z vyúčtování za vyhotovení a výzdobu stříbrného svatostánku, jehož realizaci pro klášter na Hradisku prováděl v letech 1725–1732 kroměřížský zlatník a medailér Mikuláš Indegrentz. ³⁵ Gumpfenbergův mariánský katalog zahrnuje množství vyobrazení, na nichž jsou Madony – občas i s postavou Ježíška – opatřeny korunkou již v polovině 17. století, což se týká zejména obrazů z Itálie, Španělska, Francie, ale i Bavorska (Altötting) či Rakouska (Mariazell). ³⁶ To není nic, co by nás mělo překvapovat, neboť praktika korunování mariánských obrazů sahá do raného středověku: Patrně nejstarším dokladem je odkaz zlatého diadému papeže Řehoře III. (731–741), zřejmě pro nějakou ikonu v kostele sv. Petra v Římě. ³⁷ V souvislosti s korunovacemi potridentskými se nicméně nabízí otázka (pomyslné) konkurence korunek, neboli tradic korunovačních obřadů. Je třeba si uvědomit, že nové korunky z Říma již nesměly být sundány!

Korunovace jako barokní slavnost (církve vítězná)

V poslední syntéze kultury a umění baroka na Moravě poukázali shodně Josef Válka i Jiří Kroupa na velkolepé mariánské korunovace z let 1732 (Svatý Kopeček) a 1736 (Brno). Válka je považoval za vrchol barokních církevních slavností, jejichž prostřednictvím oslavila církev „vítězství v zápasu o duši lidu a novou společenskou harmonii“. ³⁸ Kroupa, jenž období let 1690–1730 označil za „čas slavností a zázraků“, nahlížel korunovace a jubilejní oslavy (Žďár nad Sázavou 1730 a 1735, Brno 1745, klášter Hradisko u Olomouce 1751) jako monumentální „*sacre rappresentazione*“, vybavené nákladnými dekoracemi, na jejichž tvorbě se podíleli i přední umělci a jejichž vznik

³⁴ Stehlíková, Dana: *Stříbrný oltář a jeho příslušenství v kontextu evropského stříbrnictví*. In: Čihálik, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 150.

³⁵ MZA, G 2, sign. 694, fol. 23r.

³⁶ Gumpfenberg, Wilhelm: *Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem christianum miraculosus*. Tom. I–II. Monachii 1657.

³⁷ Gussone, N.: *Krönung*, s. 683.

³⁸ Válka, Josef: *Morava, země v srdci Evropy*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *V zrcadle stínů. Morava v době baroka, 1670–1790*. Rennes – Brno 2003, s. 32.

souvisel s vrcholem dvorské reprezentace, budováním velkolepých aristokratických rezidencí i intenzivní objednavatelskou aktivitou movitých klášterů.³⁹ Perspektiva, naznačená v textech dvou vůdčích osobností české kulturní historiografie a historiografie umění dobře vystihuje kontext, do něhož čeští historikové mariánské korunovace zasazují. Tedy kontext monumentálních oslav konce 17. a první třetiny 18. století, k nimž kromě korunovací divotvorných Madon patří především svatokopecská oslava po odražení osmanského útoku na Vídeň (1683),⁴⁰ vjezd arcibiskupa Breunera do Prahy (1695), oslava korunovace Karla VI. v Praze (1723),⁴¹ nepomucenské slavnosti tamtéž (1729), servitské pražské oslavy svatořečení Peregrina Laziosiho (1727) a Juliány Falconieri (1738),⁴² nebo jubileum 500 let existence poutního kostela ve Vranově u Brna (1740).⁴³ Všechny tyto akce, vykazující obdobnou strukturu, jak bude ještě ukázáno, se zdají potvrzovat výše uvedené závěry o barokní kultuře.

Interpretace tzv. barokních slavností má v české historiografii dvě polohy: symbolickou, zdůrazňující motiv poznání Boha skrze tento svět, a sociální, vykládající baroko jako zdání, kontrast ke krutému světu. Kromě toho se udržuje dlouhá, etnografii inspirovaná linie pojetí slavnosti jako protikladu ke každodennosti (od Zikmunda Wintra po Josefa Petráně), v novější české historiografii především v kontextu dějin šlechty, šlechtického stravování a zábavy.⁴⁴ Byl to Zdeněk Kalista, kdo uvažoval o barokních slavnostech jako o pompě, kontrastující s hroživou bídou většiny tehdejších obyvatel. Zároveň pro něj slavnosti představovaly snahu „přenést kus nebeské záře na zemi, zpřítomnit ji mezi lidmi“, „strhnouti kus neviditelného mezi viditelné“, popřípadě vytrhnout člověka ze zajetí ubohé všednosti.⁴⁵

Tuto perspektivu sociologizoval již zmíněný Josef Válka v doposud nejvlivnější, byť rozporuplné koncepci barokní kultury. Tzv. vrcholné baroko interpretoval – podobně jako před ním Václav Černý nebo Zdeněk Kalista – především jako dobu rozmachu divadla, o čemž svědčí dvorské slavnosti, činnost divadelních společností, jezuitské divadlo i charakter katolické bohoslužby. V takové smyslově teatrální kultu-

³⁹ Kroupa, Jiří: *Umělecká úloha, objednavatelé a styl na Moravě doby barokní*. In: Týž (ed.): *V zrcadle stínů. Morava v době baroka, 1670–1790*. Rennes – Brno 2003, s. 51–63.

⁴⁰ SKP, rkp. DJ I 15, fol. 102r–104v.

⁴¹ Vácha, Štěpán – Veselá, Irena – Vlnas, Vít – Vokáčová, Petra: *Karel VI. & Alžběta Kristýna. Česká korunovace 1723*. Praha – Litomyšl 2009.

⁴² Čapská, Veronika: *Představy společnosti a strategie sebeprezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*. Praha 2011, s. 98–104.

⁴³ Dubowy, Anastasius: *Der Wallfahrtsort Wranau*. Wranau 1929, s. 35–37.

⁴⁴ Srov. Hrbek, Jiří: *Proměny valdštejské reprezentace. Symbolické sítě valdštejského rodu v 17. a 18. století*. Praha 2015, s. 143–177.

⁴⁵ Kalista, Z.: *Století*, s. 103–107.

ře jsou slavnosti jejím „*snad nejtotálnějším projevem*“, zároveň však projevem kultury masové, která je pro Válku protikladem k folkloru (lidové kultuře). Slavnosti coby „*centrální útvar baroka*“ se řídí principem teatrality a jako takové představují velkolepou hru, vizuální a zvukovou kulisu určenou pro masové publikum a zahrnující v sobě veškeré principy tehdejší kultury, mentality, estetiky a filosofie.⁴⁶ Slavnosti také odpovídají potřebě barokní společnosti „*sublimovat frustrace každodenního života*“ i zastírat strasti tehdejších lidí: jejich účelem je mj. snaha „*vytrhnout člověka z tvrdé každodennosti a nabídnout mu iluzivní sublimaci životních strázní*“.⁴⁷ V pozdním, hojně citovaném textu Válka shrnul celou otázku následovně: Barokní slavnosti jsou „*Gesamtkunstwerkem*“, divadlem s promyšlenou dramaturgií. Podřizuje se jim městský prostor, který je možno přetvářet, aranžovat, vybavit efemérní architekturou. Slavnosti jsou velkým vypětím, akcí se účastní celá společnost, „*jsou největší příležitostí pro výtvarné, hudební a dramatické umění*“.⁴⁸

Válka však slavnostem přiznával i sociálně reprezentační potenciál a připouštěl, že se pojí s otázkou moci, zejména významných církevních institucí. Důvodem pro jejich organizování v první třetině 18. století nebyla podle něj oslava vítězství protireformace a absolutismu (kulturní i politický boj byl již vyřešen), ale spíše snaha církve prezentovat vlastní moc a bohatství v době, kdy už fakticky ztrácela společenskou funkci.⁴⁹ Z hlediska sociologického odrážejí slavnosti společenskou realitu a hierarchii, resp. „*vytvářejí iluzi harmonie pozemského i nebeského světa*“. Z pohledu antropologického pak představují jednu z podmínek existence kultury ve smyslu ritualizované potřeby měnit životní rytmus a uchopovat náboženské představy.⁵⁰ Jak ukazuje jeden z jeho posledních příspěvků na toto téma, Válka se nemohl rozhodnout, zda je slavnost divadlem, hrou a přetvářkou, anebo odrazem sociální reality: slavnosti tak

⁴⁶ Válka, J.: *Manýrismus a baroko*, s. 179–200; týž: *Společnost a kultura baroka na Moravě*. In: Krsek, Ivo – Kudělka, Zdeněk – Stehlík, Miloš – Válka, Josef: *Umění baroka na Moravě a ve Slezsku*. Praha 1996, s. 33–36.

⁴⁷ Týž: *Baroko na Moravě*, s. 147–148; týž: *Barokní slavnosti*. In: Hojda, Zdeněk (ed.): *Kultura baroka v Čechách a na Moravě* (= Práce Historického ústavu ČAV, Řada C – Miscellanea, sv. 6). Praha 1992, s. 60.

⁴⁸ Tamtéž, s. 57. Tuto interpretaci převzala i Válkova žačka Oppeltová, Jana: *Slavnosti a efemérní architektura*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *V zrcadle stínů. Morava v době baroka, 1670–1790*. Rennes – Brno 2003, s. 145–159; táž: *Barokní slavnost a všední den v premonstrátské kanonii Klášterní Hradisko u Olomouce*. In: Togner, Milan (ed.): *Historická Olomouc 10. Tématický sborník příspěvků zaměřených k problematice premonstrátského kláštera Hradiska a barokní kultuře na Moravě*. Olomouc 1995, s. 23–34; táž: *Annus iubilaeus Gradicensis aneb slavnost šestistého výročí příchodu premonstrátů na Klášterní Hradisko u Olomouce v roce 1751*. In: Chocholáč, Bronislav – Jan, Libor – Knoz, Tomáš (eds.): *Nový Mars Moravicus aneb sborník příspěvků, jež věnovali prof. dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*. Brno 1999, s. 191–208.

⁴⁹ Válka, J.: *Manýrismus a baroko*, s. 187–188 a 202.

⁵⁰ Týž: *Společnost a kultura*, s. 33–36.

podle něho legitimizují, symbolizují a zobrazují moc, jsou však především hrou (divadlem), „*uměleckým Gesamtkunstwerkem*“.⁵¹ Tyto dvě polohy se nemusí nutně vylučovat, pokud je hra a divadlu přiznána sociální vážnost a relevance. Válka si tuto věc patrně uvědomoval navzdory zjevnému nutkání vykládat slavnosti také jako zastírání kruté (sociálně-ekonomické) reality.

K pojetí (barokní) slavnosti jako divadla se sluší poznamenat, že se s ním setkáváme již v teorii dvorského ceremoniálu na přelomu 17. a 18. století. A to jednak ve smyslu pragmatického pojetí ceremoniálu coby divadla pro poddané. Jedna z tehdejších příruček uvádí, že jelikož jsou obyčejní lidé závislí především na vnějších smyslech a rozum využívají jen zřídka, a jelikož si nedokáží sami od sebe představit velikost královského majestátu, je třeba využít právě takových prostředků, které mohou zasáhnout jejich smysly. A dvorské ceremonie slouží dobře k takovému účelu.⁵² Druhý aspekt, který umožňoval srovnávat slavnosti s divadlem byla jejich struktura: cílem slavnostního průvodu je například reprezentace určitého příběhu, pravdy či povahy věcí, tak, jak je zvykem i v opeře nebo v divadle. Některé průvody mohou být navíc vybaveny alegoriemi a emblémy, které představují celý příběh, rozdělený do různých dějů, podobně jako v operách.⁵³ Přestože současní historikové upozorňují na to, že tento ryze pragmatický pohled na dvorské ceremoniály je třeba považovat za určitou pózu autorů prací z oblasti *Zeremoniellwissenschaft* 17. a 18. století, nelze nevidět zjevnou podobnost mezi tehdejšími a současným uvažováním o slavnostech.

Pro dosavadní interpretace slavností v české historiografii je typické také rozlišování akcí světských a církevních. Slavnost dvorská je „*součástí životního stylu a dvorské mentality aristokracie*“, zatímco slavnost náboženská představuje „*součást katolické mentality*“. To je míněno zpravidla z hlediska správně-organizačního, a proto se mezi církevní slavnosti mohou řadit například i intronizační vjezdy biskupů s výrazně „*světským*“ charakterem a významem, jak ukázaly nedávné studie na toto téma. Za charakteristické pro barokní epochu jsou považovány slavnosti církevní s jejich pompézností, „*folklorizací*“ (zmasovění) a snahou prezentovat vítěznou cír-

⁵¹ Týž: *Homo festivans*. In: Bůžek, Václav – Král, Pavel (eds.): *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku* (= *Opera historica* 8). České Budějovice 2000, s. 11.

⁵² Rohr, Julius Bernhard von: *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren* (...). Berlin 1733, s. 2.

⁵³ Tamtéž, s. 739–751.

kev, celkově pak s cílem „*petrifikovat trvající řád a politické poměry*“ (stabilizační funkce).⁵⁴

Velké, církevními institucemi organizované anebo alespoň iniciované slavnosti byly částí historiků vykládány rovněž jako výraz rekatolizace, resp. jako projev dokončené nebo vrcholící rekatolizace, vítězné církve (a státu). Zatímco slavnostní přenesení ostatků sv. Norberta do Prahy v roce 1627 se v tomto ohledu může jevit jako akce s výrazně protireformačním akcentem a s cílem obnovit autoritu a prestiž katolické církve v Čechách,⁵⁵ mariánské a jiné oslavy, konané o sto let později působí již jako oslava katolického vítězství, projev vítězného katolicismu, popřípadě jako výraz vrcholné fáze rekatolizace.⁵⁶ Howard Louthan, jenž česko-moravské korunovace Madon představil výčtem vybraných kuriozit, svědčících o monumentalitě oslav, spatřoval v těchto aktivitách „*vrchol kampaně, kterou církev rozvinula ve snaze propagovat poutní místa*“.⁵⁷

Do značné míry alternativní interpretaci barokních slavností nabídl Josef Petráň, jenž na ně pohlížel v kontextu jednoho ze zásadních stavebních kamenů bělohorského mýtu, totiž otázky vlasti, domova. Podle Petráně byla první třetina 18. století důležitá s ohledem na působivost tohoto „rituálu slavností“: vzniká totiž nové publikum, jehož základna se významně rozšiřuje, a proto obraz vlasti a domova, který se v těchto slavnostech objevuje, může spontánně přijmout široká veřejnost. A to tím spíše, že byl prezentován ve formě legendy o svatých zemských patroněch.⁵⁸

Shrnuji tedy: Čeští historikové doposud korunovace divotvorných Madon interpretovali výlučně jako církevní slavnosti, a to v kontrastu ke slavnostem světským (dvorským). Vnímali je jako projev autority vítězné katolické církve, především ale jako odraz barokní kultury, jejíž podstatou je teatralita. Mariánská slavnost je tudíž velkolepým náboženským divadlem, kulturní akcí spojenou s uměleckými projevy. Tím se česká historiografie odlišuje od novějších prací německých, jež mnohem více akcentují sociologické a antropologické podněty a spatřují tak v procesích a nábožen-

⁵⁴ Válka, Josef – Štědroň, Miloš: *Svátky a slavnosti v dějinách kultury*. Opus musicum 17, 1985, č. 10, s. 293–295.

⁵⁵ Louthan, Howard: *Obracení Čech na víru aneb rekatolizace po dobrém a po zlém*. Praha 2011, s. 40–50.

⁵⁶ Petráň, Josef: *Kultura a společnost v Čechách doby baroka*. In: Vlnas, Vít (ed.): *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*. Praha 2001, s. 73–74; Louthan, H.: *Obracení*, s. 144–172.

⁵⁷ Tamtéž, s. 258–259.

⁵⁸ Petráň, Josef: *Na téma mýtu Bílé hory*. In: Hledíková, Zdeňka (ed.): *Traditio et cultus. Miscellanea historica Bohemica* Miroslao Vlk archiepiscopo Pragensi ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata. Praha 1993, s. 149; týž: *Kultura*, s. 68.

ských slavnostech mj. prostory pro demonstraci sociálních pozic a legitimizaci lokálních církevních i světských autorit.⁵⁹

Korunovace jako kulturní import (pietas austriaca?)

O korunovacích však můžeme uvažovat i jinak, totiž v kontextu mezinárodního katolicismu a jeho variant, popřípadě – což je prozatím poněkud přehlížená oblast zájmu – v souvislosti s recepcí principů potridentského, tedy severoitalského katolicismu. V této souvislosti není od věci zmínit velkolepou osmidenní slavnost, kterou roku 1647 věnoval Ferdinand III. Habsburský fenoménu Neposkvrněného početí Panny Marie: ve Vídni byl následně v roce 1649 vystavěn mariánský sloup dle mnichovského vzoru a Panna Marie byla prohlášena patronkou Rakouska.⁶⁰ Možná právě skutečnost, že Rakousy již měly svou korunovanou patronku, vedla v Čechách a na Moravě k podobně aktivně, i když o mnoho let později. Avšak zatímco v případě Rakous projevili hlavní aktivitu císař, česko-moravské korunovace 18. století byly iniciovány představiteli řádů a biskupy, a obracely se k autoritě do Říma.

Počátek římských potridentských korunovacích ikon a Madon je spojován s kapucínem Girolamem Paolucci da Forlì (zemř. 1620), tvůrcem nového rituálu. První korunovace tohoto typu jsou doloženy v Cremoně (1596) a Parmě (1600), později následovala řada dalších italských měst. V roce 1631 inicioval Paolucciho přítel Alessandro Sforza Pallavicini korunovace obrazů v Římě a započal tak dlouhou historii těchto mariánských oslav. Z jeho nadace, založené roku 1637 a po jeho smrti (1638) spravované vatikánskou kapitulou sv. Petra, byly hrazeny zlaté korunky, jež od třicátých let postupně zdobily divotvorné obrazy v Itálii a po roce 1715 i jinde v Evropě a mimo ni. Geografické rozšíření rituálu vedlo pochopitelně i k nárůstu intenzity vykonávaných obřadů: zatímco v 17. století byly korunovány zpravidla jeden až dva obrazy ročně – počínaje nejvýznamnějšími ikonami v Římě – ve století následujícím už to bylo pět Madon ročně a od konce 19. století ještě více (roku 1904 se uskutečnilo 31 korunovacích!). Historikové spočítali, že mezi léty 1631–1981 bylo realizováno celkem 1 300 korunovacích, schválených vatikánskou kapitulou. Ta určovala

⁵⁹ Srov. nedávnou syntézu Holzem, A.: *Christentum*, Bd. 1, s. 459–469.

⁶⁰ Gumpfenberg, W.: *Atlas*, tom. I, s. 181–193; Vega, Cristóbal de: *Theologia Mariana sive certamina litteraria de B. V. Dei Genitrice Maria quae tam apud theologos scholasticos, quam apud sacrorum voluminum interpretes exagitari solent* [1675]. Tom. I. Neapoli 1866, s. 155–161.

podmínky (stáří obrazu a zázraky potvrzené lokálním biskupem) i podobu rituálu.⁶¹ Ve 30. letech 17. století byla také precizována liturgie, popsaná v tzv. *Ordo servandus in tradendis coronis aureis*.⁶² V něm se uvádí, že udělení korunek může iniciovat pouze představený diecéze, jenž musí shromáždit potřebné materiály a poslat je do Říma. Datum korunovace se určuje na základě žádosti biskupa, avšak konečné slovo má kapitula. Papež udílí plnomocné odpustky pro ty, kteří v rámci slavnosti absolvují zpověď nebo přijmou svátost oltářní.

Pohled na katalog korunovací v užším chronologickém rámci ukáže, že v letech 1631–1750 jich bylo uskutečněno celkem 198, avšak z toho celých 105 v Římě a naprostá většina dalších na území Itálie. Z uvedených let lze evidovat – seznamy jsou ne zcela přesné a jednotné – pouze dvanáct mimoitalských korunovací, z nichž šest proběhlo v polsko-litevské unii, tři na území Čech a Moravy a po jedné v Chorvatsku (Dalmácii), Slovinsku (Gorici) a Mexiku.⁶³ Jedná se tudíž zjevně o římský, resp. italský fenomén, což k sobě pojí i logiku recepce tam, kde měl římský po-tridentský katolicismus pevnou pozici. Z tohoto pohledu náleží česko-moravským korunovacím poměrně výjimečná pozice, a to nejenom v rámci habsburské monarchie. Což platí navzdory tomu, že z perspektivy sforzovských, římských korunovací šlo o poněkud pozdní recepci, neboť v samotném Římě končila móda korunování obrazů již v 90. letech 17. století,⁶⁴ a to zřejmě vytvořilo prostor pro vývoz rituálu do jiných zemí.

⁶¹ Nejvýznamnější, obsáhlou práci k tématu napsal Bonci, Paolo: *Madonne coronate in Italia e nel mondo. Nel 3° Centenario dell'incoronazione di Maria SS.ma delle Grazie di San Giovanni Valdarno*. Fiesole 2004, kde se také nachází aktualizovaný seznam všech korunovací, provedených papežem nebo svatopetrskou kapitulou mezi léty 1631–1931. Bonci nicméně navázal na řadu starších příspěvků: Cadène, Felix: *De usu et ritu coronationis sacrarum imaginum*. *Analecta Ecclesiastica* 5, 1897, s. 308–318; Ravanat, F.: *Della incoronazione*; Alatri, Ottavio da – Reno Centese, Anselmo da: *L'incoronazione delle immagini mariane*. *L'Italia francescana* 8, 1933, s. 159–180, 308–318, 415–431, 530–542 a 651–665; Milano, Ilarino da: *Incoronazione delle immagini di Maria Santissima*. In: *Enciclopedia cattolica*. Tom. 6. Città del Vaticano 1951, sl. 1782–1784; P[izzoni], I[oseph]: *De coronatione imaginum B. Marie V*. *Ephemerides liturgicae* 68, 1954, s. 301–312; Dejonghe, Maurice: *Orbis Marianus. Les Madones couronnées à travers le monde. I. Les Madones couronnées de Rome*. Paris 1967; Polo, Giuseppe M. – de Candido, Luigi M. – Pedico, Marcellina M.: *La Vergine Maria incoronata: storia – dottrina – devozione*. Rovigo 1980; Gussone, N.: *Krönung*.

⁶² BAV, ACP, MC, tom. 1, fol. 106r–109r. Výtah z instrukce tamtéž, tom. 30, fol. 320r–324r. Přetištěno v P[izzoni], I.: *De coronatione*, s. 307–312; Bonci, P.: *Madonne*, s. 29–32.

⁶³ Konkrétně: 1715 Tersatto (Trsat-Rijeka, Chorvatsko), 1717 Čenstochová, 1717 Sveta Gora u Nové Gorice (Santo monte di Gorizia, Slovinsko), 1718 Troky (Litva), 1723 Kodeň (Litva), 1724 Sokal (Polsko), 1727 Podkameň (Polsko), 1730 Žyrovce (Polsko), 1732 Svatá Hora u Příbrami, 1732 Svatý kopeček u Olomouce, 1736 Brno, 1740 Guadalupe (Mexiko). Srov. Bonci, P.: *Madonne*, s. 39–68; Vrabelová, D.: *Imago*, s. 22–25. Kustod svatopetrského kapitulního archivu Raffaele Sindone ve svém seznamu z roku 1756 uvádí ještě breve z roku 1748 pro (Brest)-Litovsk (Rus, dnes Bělorusko): BAV, ACP, MC, tom. 29.

⁶⁴ Dejonghe, M.: *Orbis Marianus*.

Jakkoli nadneseně to může znít, římské korunovace lze považovat za jeden z nejvýraznějších importů potridentského katolicismu do prostředí českých zemí v průběhu 17. a 18. století. Čeští historikové si této věci nepovšimli, a to ani tehdy, když upozorňovali na intenzivní kulturní kontakty mezi Čechami, Moravou a Římem, realizujícími se v oblasti studia kněží na římských kolejích, umělecké inspirace nebo dokonce zprostředkovatelské role olomouckého biskupa Schrattenbacha (jednoho z iniciátorů moravských korunovací), jenž v Itálii dlouhý čas pobýval.⁶⁵ Zároveň je třeba přiznat jistou chronologickou disproporcii: Olomoučtí biskupové například přijali a aplikovali tridentské dekry o obrazech již koncem 60. let 16. století, což se následně promítlo do jejich uměleckého mecenátu i konfesionalizačních aktivit.⁶⁶ Rekatolizace českých zemí byla v době konání korunovací v zásadě již ukončena a naprostá většina obyvatel vykazovala katolickou identitu. Jaké místo zde tedy zaujímají velkolepé mariánské akce? Je možno je vnímat jako pokus o završení nebo potvrzení tridentské reformy? Tato otázka je složitější, než se může na první pohled zdát, jak bude ukázáno ve druhé části knihy, zejména v kapitole o liturgii.

Již vícekrát zmiňovaný Josef Válka soudil, že moravské mariánské korunovace představovaly protipól českého nepomucenského kultu a že získaly zvláštní relevanci ve chvíli, kdy Morava neuspěla ve snaze dosáhnout svatořečení Jana Sarkandra. Proto údajně země zvolila za svou patronku samotnou Pannu Marii, čímž se z hlediska religiozity (podpora mariánského kultu) přiblížila spíše Rakousku a Polsku než Čechám.⁶⁷ Tento předpoklad je diskutabilní ve dvou ohledech. Zaprvé Čechy již rovněž měly svou korunovanou Madonu, a to v Příbrami. A zadruhé za iniciacemi moravských korunovací stáli představitelé církevních řádů, jejichž cílem nebylo vytvořit zemskou patronku, ale budovat paměť vlastních řádových komunit, jak bude patrné z dalšího textu. Byli přitom podpořeni biskupem, jenž jednak patřil k podporovatelům mariánského kultu a jednak mu šlo o vlastní prestiž a prezentaci aktivit v diecézi vůči Římu (papeži). Otázkou tedy není volba zemské patronky – tou zřejmě Panna Marie již dávno byla – ale reprezentace lokálních církevních institucí a samozřejmě i demonstrace potridentské katolické „římské“ kultury ve střední Evropě. Tuto

⁶⁵ Parma, Tomáš: *The papacy and state recatholicisation of the Czech lands (1620–1740)*. In: Černušák, Tomáš et al.: *The papacy and the Czech lands. A history of mutual relations*. Rome – Prague 2016, s. 185–208, se o korunovacích nezmiňuje.

⁶⁶ Jakubec, Ondřej: *Obraz Salus Populi Romani u brněnských jezuitů a obraznost potridentského katolicismu na předběláhořské Moravě*. In: Jordánková, Hana – Maňas, Vladimír (eds.): *Jezuité a Brno: sociální a kulturní interakce koleje a města (1578–1773)*. Brno 2013, s. 77–98.

⁶⁷ Válka, J.: *Barokní slavnosti*, s. 56.

věc je nicméně třeba promyslet více, což bude učiněno v kontextu chronologickém a geografickém.

Tři česko-moravské korunovace ve 30. letech 18. století byly v tomto regionu na dlouhou dobu také poslední, neboť další se uskutečnila až v roce 1912 na Hostýně.⁶⁸ Jednalo se již v době „vrcholícího baroka“ o anachronismus, jak naznačuje mj. brněnský oltářní retábl, který byl zhotoven pro tamní korunovanou ikonu a jehož charakter odpovídá tridentské formě realizací, zhotovovaných v Evropě hlavně v 17. století?⁶⁹ Jak konstatoval již Robert Evans, kultury zázračných Madon představovaly typ zbožnosti, jenž v habsburské monarchii vyvrcholil v polovině 18. století, tedy paradoxně v době, kdy už se od nich začali odvracet sami vládnoucí Habsburkové, s jejichž náboženskou politikou měly být úzce propojeny.⁷⁰ Pro mariánské korunovace platí toto konstatování bezesporu: Akce přicházejí v kritické době počínajícího odklonu od podobných forem kultu a reprezentace. Nebude ostatně trvat dlouho a jeden z duchovních inspirátorů habsburského reformního katolicismu Lodovico Antonio Muratori odmítne narativ o svatolukášských Madonách jako pověru.⁷¹ Jak ukázal Rudolf Zuber, docházelo již v této době k útlumu poutnického ruchu a ani velkolepé mariánské slavnosti na tomto trendu nakonec mnoho nezměnily.⁷²

Můžeme si v této souvislosti vypomoci paralelou k fenoménu svaté chýše, která náš chronologický rámec dále doplní. Počátky rozvoje mariánských loreťanských pobožností, tedy specifické praktiky, spojené nejenom s ustálenou sekvencí modliteb, ale také s budováním specifického prostoru pro jejich vykonávání, lze umístit na konec 16. století, což ale platí pro oblast Bavorska a Rakouska, zatímco v českých zemích je to až po roce 1620 a v Uhrách ještě později. V Čechách byl úspěch této pobožnosti korunován mezi lety 1674–1698 vybudováním poutní cesty (z Prahy do Mladé Boleslavi), jež zahrnovala čtyři desítky mariánských zastavení, symbolizujících počet loreťanských litaní. Pokud jde o samotné kopie loreťanských chýší, v českých zemích jich v období 1623–1750 vzniklo celkem 48, celá polovina

⁶⁸ Kovář, Emanuel – Dokoupil, Antonín: *První korunovace v Čechách a na Moravě před 180 lety*. In: Janda, Antonín (ed.): *Papežská korunovace Matky Boží Svatohostýnské*. Brno 1913, s. 11–18.

⁶⁹ Kazlepka, Zdeněk: *Johann Georg Herkommer a „stříbrný“ oltář u brněnských augustiniánů*. Sborník prací Filosofické fakulty brněnské univerzity, F 37–39, 1993–1995, s. 171–186; též: *Stříbrný oltář Panny Marie Svatotomské, jeho idea, geneze a tvůrci*. In: Číhalík, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 121–139.

⁷⁰ Evans, Robert John Weston: *Vznik habsburské monarchie 1550–1700*. Praha 2003, s. 252.

⁷¹ Schreiner, Klaus: *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. Köln 2006, s. 259.

⁷² Zuber, R.: *Lidová zbožnost*, s. 80–81.

z nich ještě před rokem 1650.⁷³ Tento typ náboženské praxe tedy ukazuje intenzivní rozvoj mariánské zbožnosti od 20. do 90. let 17. století, což umožňuje vykládat ji v kontextu symbolického vítězství katolické víry v zemi rebelů a heretiků, resp. „restituce posvátného v zemi“.⁷⁴ Zároveň se tím zvyrazňuje opožděnost mariánských korunovacích ze 30. let 18. století. Již jmenovaný Robert Evans nabízel vysvětlení pomalejšího prosazování mariánské zbožnosti v Čechách poukazem na provázání rekatolizace s vytvářením historického narativu, který měl prokázat kontinuitu (katolické) víry v zemi, neboli překlenout období po husitských válkách.⁷⁵ Tento narativ, ustálený teprve během druhé půle 17. století v historiografických a mariánských kompendiích z dílny reprezentantů církevních řádů, hrál při mariánských korunovacích zásadní úlohu, jak ještě uvidíme. Evansovo vysvětlení je tedy přijatelné.

Jak konstatovala již řada historiků, zejména od doby Ferdinanda II. představovala mariánská zbožnost jeden z konstitutivních prvků budování a legitimizace moci habsburského rodu, což se projevovalo v politických aktech, dynastické propagandě i v dalších veřejných a privátních aktivitách. V případě samotného Ferdinanda II. se hrála podstatnou úlohu nejenom „příležitost“ spojená s bitvou na Bílé hoře a následnou rekatolizací, ale také jeho předchozí studia u jezuitů na univerzitě v Ingolstadtu, odkud zřejmě pocházely impulzy pro vytvoření teoretické základny mariánského kultu. Není náhodou, že to bylo právě v Ingolstadtu, kde v letech 1657 a 1672 poprvé vyšly velké Gumpfenbergovy mariologie, z nichž následně čerpali takřka všichni autoři děl o mariánských obrazech.⁷⁶ To vše stvrzuje i poslední syntéza rakouských církevních dějin, která v návaznosti na Annu Coreth vnímá středoevropský barokní katolicismus v kontextu tzv. rakouské (habsburské) zbožnosti, *pietas austriaca*.⁷⁷ O korunovacích mariánských obrazů zde sice zmínka chybí, není však pochyb, že by byly považovány za součást *pietas mariana* coby základního stavebního kamene habsburské úcty. Předpoklad, že česko-moravské korunovace Madon náležejí právě do tohoto kontextu, už byl ostatně vysloven. Oltářní retábl vytvořený pro brněnskou ikonu je typem realizace, jež se vyskytuje na významných barokních oltářích habsburských

⁷³ Ducreux, Marie-Élizabeth: *La Santa Casa dans l'espace marial habsbourgeois au XVII^e siècle. L'étayage théologico-politique et les formes du culte*. Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques 41, 2008, s. 39–71. Online verze 2011: <http://ccrh.revues.org/3409> (stahováno: duben 2018), zejm. odst. 51, 54 a 56–57.

⁷⁴ Tamtéž, odst. 54.

⁷⁵ Evans, R. J. W.: *Vznik*, s. 252.

⁷⁶ Ducreux, M.-É.: *La Santa Casa*, odst. 3–9.

⁷⁷ Leeb, R. – Liebmann, M. – Scheibelreiter, G. – Tropper, P. G.: *Geschichte*, s. 281–360.

katedrál a jako taková byla vykládána coby projev rakouské zbožnosti.⁷⁸ Korunovace jako celek pak údajně reprezentují jednu ze strategií budování moci katolických rodů v Polsku a Habsburské monarchii, ovšem zatímco v Polsku-Litvě se hlavním cílem stala reprezentace magnátských rodů, v českých zemích šlo o upevnění císařského (dynastického) a papežského majestátu.⁷⁹ Domnívám se, že taková interpretace česko-moravských událostí by byla nesprávná, což se pokusím osvětlit v následujících odstavcích.

Byl to již Robert Evans, ale především Marie-Élizabeth Ducreux, kteří problematizovali přímočarost konceptu *pietas austriaca* coby jednotné, habsburským rodem prosazované zbožnosti, uplatněné ve všech zemích monarchie. Evans upozornil na skutečnost, že i vlivní rakouští kazatelé jako Abraham a Sancta Clara nebo Procopius z Templinu, jejichž díla byla široce recipována, podporovali místní náboženské zvyky a rituály, a že tedy „mezinárodní devocionální hnutí bylo uskutečňováno v individuálních kultech“. Právě lokální kulty svatých byly v rakouských zemích součástí historické argumentace, která identifikovala katolicismus s Rakouskem.⁸⁰ Ducreux na řadě příkladů doložila specifický charakter zemských kultů svatých, jež nelze vnímat jen jako součást rakouské zbožnosti, ale spíše jako její variantu. Představa rozšíření dynastické *pietas* z vídeňského centra do periferních oblastí monarchie je zjednodušením, ignorujícím předně fakt, že kulturní vliv mohl probíhat i opačným směrem, od periferie k centru. Habsburkové tak například lokální kult českého světce sv. Václava povýšili v 17. století na jeden ze stavebních kamenů dynastické zbožnosti, Karel VI. se zase postavil za univerzalizaci kultu sv. Jana Nepomuckého. Kromě toho pak lokální charakter praktikované religiozity v habsburské monarchii, projevuující se existencí mnoha zemských kultů – nejenom sv. Václava v Čechách a sv. Štěpána v Uhrách – umožňuje hovořit o specifické *pietas bohemica* či *pietas hungarica*.⁸¹ Obdobně regionální ráz měly nakonec i kulty sv. Leopolda, Josefa a dokonce i všeobecně rozšířený kult (kulty) mariánský, přestože se jednalo o hlavní patrony habsburského domu. Stefan Samerski ukázal, že navzdory snaze císařů vytvořit z nich úctu s celohabsburskou působností získávaly tyto kulty v jednotlivých zemích různé, lo-

⁷⁸ Stehlíková, D.: *Stříbrný oltář*, s. 159.

⁷⁹ Vrabelová, D.: *Imago*, s. 106–113 a 217–223.

⁸⁰ Evans, R. J. W.: *Vznik*, s. 215–216.

⁸¹ Ducreux, Marie-Élizabeth: *Piété baroque et recatholicisation en Bohême au XVII^e siècle: quelques acquis et des questions*. In: Ducreux, Marie-Élizabeth – Galmiche, Xavier – Petráš, Martin – Vlnas, Vít (eds.): *Baroque en Bohême*. Lille 2009, s. 94–105; táž: *Emperors, kingdoms, territories: multiple versions of the Pietas Austriaca?* *Catholic Historical Review* 97, 2011, č. 2, s. 276–304; táž: *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*. *Český časopis historický* 95, 1997, č. 3–4, s. 585–620.

kálně specifické konotace, někde se setkaly s nepochopením nebo dokonce (v Uhrách) narazily na otevřený protihabsburský odpor. Habsburkům se nepodařilo prosadit zamýšlený dynasticko-politický význam této úcty a tři uvedení světci tak zůstali spíše patrony habsburského domu (*Hausheilige*), aniž by se stali patrony státními (*Staatsheilige*).⁸²

Od sklonku vlády Leopolda I. se zřejmě Habsburkové stále více přikláněli k podpoře kultu mariánského, jenž postupně symbolizoval univerzálnost nejenom v rámci monarchie, ale katolické střední Evropy (včetně Bavorska) vůbec.⁸³ To je pro naše téma podstatný kontext. Umožňoval by nahlížet na mariánské korunovace z 18. století jako na vyvrcholení katolického univerzalizmu, potvrzeného přímým římským importem, podobně jako tomu bylo v případě privilegovaných oltářů a doktríny o očištcích. Zároveň však nelze přehlédnout regionální konotace slavností. V dalším textu ukazují, že šlo o kombinaci reprezentací různých identit a že důležitou roli sehrála i identita a historie lokální. Tento aspekt vystupuje na povrch zvláště v případě městského prostředí, v němž většina náboženských rituálů sloužila k připomínání křesťanské minulosti i dějin samotného města, resp. byla idealizací řádu celé společnosti i příslušné městské komunity.⁸⁴

Výše uvedené poznámky je nakonec třeba doplnit o aspekt, jenž má pro pochopení významu česko-moravských korunovacích obrazů zásadní význam. Z hlediska organizace a reprezentace šlo totiž o iniciativy biskupů a – a to zejména – představených klášterů, nikoli však habsburského panovníka nebo dokonce rodu. Občasné odkazy k císaři Karlu VI., popřípadě k jeho předchůdcům coby významným podporovatelům mariánské zbožnosti sice při oslavách nechybějí, stojí však výrazně v pozadí. Aluze na Karla VI. se omezují na součást výzdoby slavobran a na zmínky ve slavnostních tiscích, zatímco přítomnost císařské moci je nejvíce viditelná v rozhodnutích Dvorské válečné rady, jejíž povolení bylo nezbytné pro realizaci ohňostrojů v Brně. V tomto ohledu je tedy koncept *pietas austriaca* o to více zavádějící. Jako relevantní se zde jeví spíše otázka motivace jednotlivých aktérů, konkrétně několika osob v roli iniciátorů a organizátorů akcí. Těmi byla skupina českých a moravských prelátů, jejichž jména figurují když ne ve všech, pak alespoň ve dvou z námi analyzovaných

⁸² Samerski, Stefan: *Hausheilige statt Staatspatrone. Der mißlungene Absolutismus in Österreichs Heiligenhimmel*. In: Maťa, Petr – Winkelbauer, Thomas (eds.): *Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas*. Stuttgart 2006, s. 251–278.

⁸³ Ducreux, M.-É.: *Emperors*.

⁸⁴ Schneider, Robert A.: *The ceremonial city: Toulouse observed (1738–1780)*. Princeton 1995, s. 113–147.

případů. Na čele stojí pražský arcibiskup Daniel Mayer a olomoucký biskup Wolfgang Hanibal Schrattenbach, jež spojuje účast nejenom na české korunovaci Karla VI. v roce 1723,⁸⁵ ale zčásti také na největších barokních slavnostech vůbec: nepomucenských roku 1729 i mariánských v letech 1732 a 1736. Další osobnosti, například olomoucký arciděkan a brněnský probošt Matyáš z Thurnu a Vallesassiny, olomoučtí kanovníci Ferdinand Julius Troyer a Rudolf ze Schrattenbachu, velehradský opat Josef Malý nebo opat kláštera na Hradisku u Olomouce Norbert Umlauf, tvoří skupinu, jejíž iniciativy byly pro provádění těchto akcí zásadní. Detailnější pohled na organizaci jednotlivých korunovacích tuto otázku dále osvětlí.

Prvotní zásluha o korunovaci na Svaté Hoře u Příbrami připadá tamnímu jezuitskému proboštovi Janu Seidlovi, jenž vyzval svatohorského superiora Prokopa Příhodu, aby celou akci připravil. Oba se přitom věnovali shromáždění podkladů, svědčících o starobylosti a zázračnosti Madony. Materiály poslali arcibiskupské konzistoři v Praze, která se následně obrátila se žádostí do Říma. Koronátorem se stal světící biskup Rudolf Špork, hlavně proto, že tehdejší, doposud však neordinovaný pražský arcibiskup Daniel Mayer nebyl kvůli zdravotnímu stavu schopen obřady vykonat. Hlavní slovo při volbě termínu slavnosti tedy připadlo konzistoři, čímž se situace odlišovala od moravských korunovacích, kde konzistoř jako celek nesehrála nijak významnou úlohu. Olomoucký biskup Schrattenbach s ní ostatně neměl dobré vztahy a kanovníci vystupovali na slavnostech jako jednotliví preláti. Není divu, že protokoly z jednání olomoucké konzistoře o korunovaci nereferují. Svatohorští jezuité se každopádně ve vlastní žádosti k vatikánské kapitule zaštiťovali autoritou světícího biskupa a kanovníka pražské metropolitní kapituly Šporka, potvrzení o významu obrazu vystavili generální vikář diecéze a pražská konzistoř.⁸⁶ Není bez významu, že ve svatohorských oslavných tiscích se několikrát zmiňuje Čenstochová, odkud snad březničtí jezuité mohli čerpat inspiraci. Zároveň se s oblibou uvádí, že jde o první římskou korunovaci v celé Svaté říši (*in toto orbe Germano*).

Pokud jde o korunovaci mariánského reliéfu na Svatém Kopečku u Olomouce, nemáme bohužel příliš mnoho konkrétních zpráv o její organizaci. Je nicméně zřejmé, že prvním iniciátorem se stal premonstrátský opat na Hradisku Robert Sancius, po jehož smrti se akce ujal jeho nástupce Norbert Umlauf. Právě ten se obrátil na biskupa

⁸⁵ Vácha, Š. – Veselá, I. – Vláš, V. – Vokáčová, P.: *Karel VI.*, s. 193–194.

⁸⁶ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 184r–185r; tamtéž, tom. 29, fol. 13r.

Schrattenbacha, aby zajistil od papeže udělení plnomocných odpustků na celý oktáv slavností a od vatikánské kapituly dodání zlatých korunek k ozdobení obrazu.⁸⁷

V Brně se mariánská korunovace stala záležitostí dvou mužů, totiž převora tamního augustiniánského kláštera Andream Zirkla a olomouckého biskupa Schrattenbacha. Ten již v letech před korunovací projevoval zájem o Svatotomskou ikonu a úctu, jež se k obrazu vázala, jak vyplývá z jeho korespondence.⁸⁸ Zirkl jej pak v dubnu roku 1735 požádal o iniciování žádosti o korunovací obrazu, což biskup ochotně učinil a pravděpodobně o svém záměru informoval více institucí, soudě dle více opisů listu, v němž oznamuje záměr provést korunovací.⁸⁹ Zirkl spolu s vikářem konventu Pertscherem zaslali do Říma vlastní žádost se zdůvodněním relevance korunování zdejší ikony,⁹⁰ jen o několik dní později doputoval i Schrattenbachův list takřka totožného obsahu a po dalším týdnu ještě jedna obdobná biskupova prosba, doplněná o informaci, že se jedná o lokalitě, kde se nacházejí významné zemské úřady a kde má také biskup svou rezidenci, v níž většinu roku přebývá.⁹¹ U toho ale Schrattenbach nezůstal a za kladné posouzení žádosti brněnských augustiniánů se přimlouval i v osobním listu římskému kardinálovi San Clemente, jenž měl pro vatikánskou kapitolu posuzovat dokumenty o svatosti obrazu, shromážděné Zirklem.⁹²

Biskup ve své korespondenci dle dobových konvencí zdůrazňoval, že jeho hlavní motivací při podpoře korunovace je uctění Boha (a Panny Marie) a poskytnutí útěchy lidem, kteří obraz již po mnoho let uctívají.⁹³ Schrattenbachova motivace a inspirace ale může mít širší rozměr.⁹⁴ Nelze totiž přehlížet skutečnost, že biskupův život byl dlouhodobě úzce provázán s italskou kulturou. V Římě pobýval již jako student v letech 1677–82, později jako vyslanec císaře u papežského stolce (1714–19) a jako kardinál a volitel nového papeže (1721–22), mezitím v letech 1719–1721 působil ve funkci místokrále v Neapoli. Jeho pobyty byly údajně velkolepé, doprovázené nákladnými ceremoniemi, hostinami i hudebně-divadelními produkcemi, což velmi ne-

⁸⁷ O tom svědčí mj. pravděpodobný přepis Umlaufových soukromých zápisků (*Breviarium actorum Norberti Umlauff*), zahrnutý do druhé knihy análů hradiské kanonie: MZA, E 55, kart. 2, kn. č. 200, sign. II 2, s. 442–443.

⁸⁸ ZAO-OL, Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2, fol. 263r a 257r-v.

⁸⁹ ZAO-OL, Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2, fol. 241r-v a 383r–384v.

⁹⁰ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 114r-v.

⁹¹ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 115r–116v.

⁹² MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 160r.

⁹³ Srov. list biskupa brněnské kapitule na Petrově z 28. 4. 1736: MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 155r-v.

⁹⁴ Neměl jsem bohužel k dispozici biskupovy relace *ad limina*, které by mohly obsahovat další důležité indicie v této věci. Na prameny upozornil Parma, Tomáš: *La riforma liturgica seicentesca a Olomouc. Edizione dei testi attinenti alle trattative del cardinale Dietrichstein con la Sacra Congregazione dei Riti*. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Theologica Olomucensia 9, 2008, s. 53–71.

gativně vnímali jak členové olomoucké kapituly – biskupovy cesty stály diecézi ohromné množství finančních prostředků – tak i vídeňský dvůr.⁹⁵ K římské a neapolské kultuře, především hudbě si Schrattenbach vypěstoval vřelý vztah a právě zde čerpal inspiraci pro umělecký mecenát a zakázky svého dvora na Moravě. Jeho umělecké záliby i kontakty s vynikajícími italskými hudebníky našly odraz ve velkém množství oratorií a oper, realizovaných během 20. a 30. let v biskupových rezidencích v Brně, Kroměříži a Vyškově.⁹⁶ Snad lze tedy uvažovat i v tom smyslu, že biskup brněnskou korunovací nejenom prokazoval aktivní přístup ve vlastní diecézi, ale také se ochotně angažoval při importu římské ceremoniální praxe a kultury. Na druhou stranu není radno tento moment přeceňovat, neboť, jak si povšiml Rudolf Zuber, v případě slavností náboženských neprojevoval Schrattenbach příliš velkou horlivost: neúčastnil se ani velkolepých jezuitských oslav svatořečení Aloise z Gonzagy v Olomouci roku 1727, ani oslav kanonizace Jana Nepomuckého v roce 1730, a dokonce ani korunovace Madony na Svatém Kopečku o dva roky později.⁹⁷

Co se týče motivace brněnského augustiniánského převora Zirkla, byly to především jeho velké osobní ambice a snaha o zvýšení prestiže řádové komunity, jak bude patrné z dalšího textu. Držení a opatrování divotvorného obrazu ale každopádně představovalo pro augustiniány vhodný argument při pokusech o potvrzení nebo rozšíření privilegií. Využil toho například převor Prosper Gündter, když v roce 1729 žádal o udělení věčného práva infule pro představené brněnského konventu.⁹⁸

Shrnuji: Česko-moravské korunovace Madon je možno vnímat jako výrazný import římské potridentské kultury do českých zemí. Jednalo se nejenom o jeden z prvních podobných pokusů v zaalpském prostoru, ale také o jediné tři případy z prostředí habsburské monarchie do poloviny 18. století. Z hlediska rozvoje mariánské zbožnosti šlo sice o fenomén poněkud pozdní, avšak v českém kontextu kore-

⁹⁵ Zuber, Rudolf: *Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777)*. Díl 1. Praha 1987, s. 109–121.

⁹⁶ Sehnal, Jiří: *Wolfgang Hannibal Schrattenbach*. In: Jakubcová, Alena a kol.: *Starší divadlo v českých zemích do konce 18. století. Osobnosti a díla*. Praha 2007, s. 550–552; Spáčilová, Jana: *Hannibal bez slonů. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 1, s. 24–27; táž: *Hudba pro neapolského místokrále. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 2, s. 31–35; táž: *Opera v biskupských rezidencích Kroměříži a Vyškově v 1. polovině 18. století. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 5, s. 33–40; táž: *Schrattenbachovi hudebníci na Moravě. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 6, s. 40–46.

⁹⁷ Zuber, R.: *Osudy*, I, s. 124–125 a 129. Je pravdou, že v případě Svatého Kopečka se biskup omluvil a v listu z prosince 1732, adresovaném členům vatikánské kapituly, vyjádřil lítost nad tím, že se nemohl korunovace zúčastnit osobně, údajně ze zdravotních důvodů. BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 246r-v.

⁹⁸ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 107r.

spondující s obdobím vrcholu tohoto typu úcty, o čemž svědčí mimo jiné aktivity velkého množství náboženských konfraternit. Zásadní úlohu při přinesení římského rituálu do Čech a na Moravu sehráli představitelé místních řeholních komunit, především březničtí jezuité, inspirovaní pravděpodobně korunovací v Čenstochové roku 1717. Ve všech případech se do iniciování, organizace i výsledné podoby oslav promítly ambice jednotlivých prelátů, konventů, biskupů a samozřejmě i představitelů místní samosprávy, což bude ještě ukázáno dále. Naopak uvažovat o mariánských korunovacích jako projevu tzv. *pietas austriaca* by bylo zavádějící: korunovační rituál samotný pochází z římského prostředí, reprezentace divotvorných obrazů měla výrazně lokální charakter a osoba císaře a habsburského rodu stála v pozadí. Ani jeden z iniciátorů mariánských korunovacích také neusiloval o šíření slávy habsburského domu nebo jeho specifické zbožnosti, alespoň to ze žádného dokumentu nevyplývá.⁹⁹

Co sdělují prameny? Otázka moci a emocí

Je překvapující, jak důvěřiví byli doposud historikové při práci s prameny ke korunovacím i k barokním slavnostem vůbec. Jako by ponejvíce využívané oslavné tisky či řádová analistika poskytovaly bezprostřední přístup ke skutečným událostem. V české historiografii prozatím nevznikl žádný text, ve kterém by byl byt' jen náznak historicko-kritického přístupu. Přitom již Josef Válka pronikavě podotkl, že barokní slavnosti nejsou dnešnímu pozorovateli bezprostředně přístupné, ale lze je pouze „rekonstruovat jako historiografický text“.¹⁰⁰ Právě tímto směrem se budou ubírat následující úvahy, vycházející z předpokladu, že reference o určitých historických situacích se nemusí bezprostředně vztahovat k příslušným událostem či pozorováním, ale spíše odrážet dobové názory, hodnoty a společenské uspořádání. Festivita, resp. rituál je zajisté svého druhu literárním a metaforickým vyjádřením mikrokosmu celého světa, tedy sociálního řádu, a literárně-vizuální program festivit lze považovat za alegorický

⁹⁹ Výjimkou je rytina Paula Trogera, která byla součástí jednoho z oslavných tisků ke svatokopecké korunovací a která prezentuje biskupa (mladého Schrattenbacha?) s poutníky, klečícími před oltářem s tamní Divotvůrkyní. Nápis pod nimi zahrnuje mj. prosbu k Madoně za biskupy i „rakouský dům“. Srov. [Kayser, Laurentius]: *Sanctum saeculare Marianum; sive Sanctae Dei Genitricis Virginis Mariae icon sacra, ad praemonstratum ab eadem in Marchionatu Moraviae, ditionis gradicensis, montem (...). Olomucii [1732].*

¹⁰⁰ Válka, J.: *Barokní slavnosti*, s. 54.

obraz určitých idejí.¹⁰¹ Historik však nesmí zapomínat na skutečnost, že to jsou specifické texty, které nám o těchto událostech podávají zprávu. S odkazem na Jana Vansinu a jeho výzkum ústní tradice můžeme říci, že hodnota historických referencí často netkví v poskytnutí svědectví nebo zachycení faktu, ale v indiciích, jež naznačují povahu generalizací a norem příslušné společnosti.¹⁰² V dalším textu se tedy pokouším vyrovnat s otázkou, do jaké míry jsou prameny k mariánským korunovacím odrazem skutečnosti, či spíše výsledkem určité praxe zachycení informací. Potřeba takové reflexe se ukazuje být o to naléhavější, je-li hlavním cílem analýza rituálu. Na to dobře upozornil Roger Chartier v recenzi na Darntonův pokus zkoumat francouzské lidové pohádky a pařížský masakr koček z 18. století metodou zhuštěného popisu. Pokud se totiž o obou fenoménech uvažuje jako o „textech“, jak je charakteristické pro Geertzovu interpretativní antropologii, je třeba se vyrovnat s tím, že jsou již (a výhradně) písemně fixovány: staré příběhy folkloristy, rituál masakru koček jedním z účastníků. Z toho plyne otázka, zda můžeme jak psaný dokument, tak i samotnou praxi označovat za stejný text, resp. zda jsou tyto dvě formy slučitelné a nehrozí spletení dvou různých typů logiky. Masakr koček zkrátka není kohoutí zápas na Bali, neboť v prvním případě se historik musí spolehnout „jen“ na písemnou zprávu o události. Navíc zprávu, která není autobiografickým záznamem, jak se domníval Darnton, a proto vyžaduje odhalení toho, jakou funkci má vůbec rituál – lépe řečeno popis rituálu – v textu.¹⁰³ Francouzský medievista Philippe Buc v této souvislosti dokonce zpochybnil smysluplnost antropologické analýzy rituálů, zachycených v raně středověkých pramenech, které podle něj umožňují maximálně odhalit principy tehdejší praxe psaní, určité textové kultury.¹⁰⁴

Typologie pramenů

Při analýze korunovací Madon coby rituálu se lze opřít o tři soubory písemných pramenů, a sice 1) o reprezentativní tisky, jež vznikly u příležitosti těchto oslav a jež v sobě obsahují také 2) početnější skupinu kázání, pronášených během oktávu slav-

¹⁰¹ Aercke, Kristiaan P.: *Gods of play: baroque festive performances as rhetorical discourse*. New York 1994.

¹⁰² Vansina, J.: *Oral tradition*, s. 31–32.

¹⁰³ Chartier, Roger: *Text, symbols, and frenchness*. *The Journal of Modern History* 57, 1985, č. 4, s. 685–686 a 692.

¹⁰⁴ Buc, Philippe: *The dangers of ritual: between early medieval texts and social scientific theory*. Princeton – Oxford 2001, s. 1–12 a 246–247.

ností. Kromě toho o událostech referovaly také 3) řádové narativní prameny a ojediněle i prameny jiné provenience. Výjimečnou povahu má pak konvolut akt, shromážděných u příležitosti korunovace brněnské ikony tamním augustiniánským převorem Zirklem. A za účelem pochopení určitých momentů, které se v rituálech vyskytovaly bylo třeba konzultovat i písemnosti další, například homiletiku, katechetické a poutnické příručky, mariánská kompendia nebo rituálníky a diecézní agendy. Bez zohlednění širšího spektra pramenů není možné povahu a význam rituálů pochopit. Je však třeba upozornit především na skutečnost, že tištěné materiály, referující o korunovacích a tvořící většinu pramenné základny, vznikaly s jasným cílem, totiž reprezentovat řádové komunity a hlavně legitimizovat divotvorné obrazy a jejich korunovace vůči Římu. Právě k rukám představitelů vatikánské kapituly putovaly nejenom tiskoviny, které měly prokázat dodržení stanovených pravidel, ale také různá vyobrazení korunovaných Madon. O nich víme, že byla ukládána v prostorách svatopetrské katedrály a dnes se nacházejí ve Fabbrica di San Pietro, kde lze – jak uvádí nedávno pořízený katalog – nalézt i obraz sošky ze Svaté Hory u Příbrami.¹⁰⁵

Co se týče oslavných, pamětních tisků, lze je považovat za kompendia, složená z různých literárně-historických útvarů. Samy o sobě však netvoří jednotlivý soubor. Ve všech případech česko-moravských korunovacích se objevují jak tisky s narativním akcentem (popisy událostí, historické exkurzy), tak i tisky „emblematické“, tedy umělecké, literární, zahrnující zpravidla veršované skladby (*elogia*), oslavné promluvy (*panegyriky*) nebo popisy slavobran. Jak už bylo uvedeno, vyznačovaly se reprezentativním charakterem a byly určeny primárně církevním a světským elitám, o čemž svědčí jazyk (latina) i náročnější forma. Cílení tisků na vzdělané publikum je nejvýraznější v případě literárních děl, která nabízela například emblematické popisy slavobran. Autor jednoho z takových popisů upozorňoval, že recipientem je „zbožný čtenář“, který se zajímá o „*humaniores musae Maiestatis Coronae Virginis*“.¹⁰⁶ Hradiský archivář a podpřevor Vavřinec Kayser pojmenoval svůj soubor mariánských elogií a kratších filosofických pojednání (*discursů*) souslovím „*mariánská filosofie*“ a

¹⁰⁵ Zander, Pietro (ed.): *Full of grace. Crowned Madonnas from the Vatican basilica*. New Haven 2011, s. 214–215. Obraz svatohorské sošky, jehož autorem byl dle jezuitských análů pražský malíř František Miller, zmiňuje i kustod svatopetrského kapitulního archivu Rafaele Sindone ve třetí knize o korunovaných Madonách z roku 1756: BAV, ACP, MC, tom. 29, fol. 13r.

¹⁰⁶ *Regina caeli corona gloriae & majestatis super creaturam universam exaltata in caelis Maria hodie in Thaumaturga effigie sua toto orbe Germano celeberrima de Monte Sancto Regni Bohemiae Gratiarum Olympo Thaumatum Atlante. Evoluta Saeculi serie, prodigiisque Clara Probatata: Prima Ritu Vaticano Eodem in Bohemiae Regno Festivitate publica, solemnissimoque Applausu Corona Regali Aurea Coronata*. Vetero-Pragae 1732.

samo sebou předpokládal vzdělané čtenáře.¹⁰⁷ Ignác Popp pak ve své historii Svaté Hory rovněž připomínal, že slavnostní tisk *Liber eucharisticus* je schopen potěšit osoby urozené a vzdělané.¹⁰⁸ Na druhou stranu svatokopecký, byť ojedinělý příklad ukazuje, že zde byl prostor i pro vydání menších oslavných tisků, určených širšímu okruhu recipientů a přesto referujících o všech podstatných událostech korunovace.¹⁰⁹

Nejvýpravnější soubory textů byly nepochybně zamýšleny mj. jako doklad pro vatikánskou kapitolu. Jejich zaslání do Říma se ostatně vyžadovalo a předpokládalo. Po skončení svatokopeckých oslav bylo mezi kanovníky vatikánské kapituly rozděleno kromě množství vyobrazení Madony také šest knih v červeném sametu, dvanáct dalších knih v červeném taftu a jeden tištěný exemplář s přísahou a záznamem o provedené korunovaci, jak ve své korespondenci oznamoval agent hradiských premonstrátů v Římě Mikuláš Plancka.¹¹⁰ O něco později dorazil do Říma i oslavný tisk *Enthronisticum parthenium*, vydaný v roce 1733 k prvnímu výročí svatokopecké korunovace. Kustod svatopetrského kapitulního archivu Raffaele Sindone nás informuje, že kniha byla vázána v červeném sametu a uložena v archivu spolu se zprávou o historii objevení svatokopecké sošky.¹¹¹ Brněnský reprezentativní tisk *Conchylum Marianum* rovněž putoval do archivu kapituly.¹¹² Byla do něj navíc vlepena rozměrná rytina brněnské Divotvůrkyně od vídeňského rytce Gottlieba Heisse, která se v řadě detailů odlišuje od rytiny moravského umělce Ignáce Zeidlera, jíž byly zdobeny exempláře ostatní, tedy „brněnské“.¹¹³ Maria s Ježíškem mají u Heisse na hlavách monumentální korunky s nápisem „ROMA“, na rozdíl od vyobrazení Zeidlerova, jež ukazuje jiný typ korunek. Na Heissově rytině dále chybějí nápisy v rámu obrazu (*Brunea Deipara*Corona aurea*sacra Thaumaturga*exornatur*) a celek byl pojat

¹⁰⁷ Kayser, Laurentius: *Athenaeum, sive Universitas Mariana, cuius fundamenta in Montibus Sanctis, duodenariō titulorum, ac scientiarum, tam mysticè, quàm moraliter introductarum, constans numerō, publicae luci edita; dum à tempore, quò mundus exultans iubilat saeculum effluxit Divae Thaumaturgae Virginis statuae in Sacro Monte Praemonstrato Marchionatus Moraviae ad Olomucium, ab angelis allatae*. Olomucii 1732.

¹⁰⁸ Popp, Ignatius: *Historia Divae Virginis in Regni Bohemiae Monte Sancto, Vaticano diademate in Germania primae omnium coronate*. Praegae 1758, s. 184.

¹⁰⁹ Krátké vypsání o nalezení, též stoletní slavnosti a slavném korunování zázračného obrazu Matky Boží Marie Panny na Svaté praemonstratské hoře blíž Holomouce. Hradec Králové 1733.

¹¹⁰ MZA, E 55, kart. 17, inv. č. 284, sign. IV B 27b, fol. 2r–3r. Srov. též [Kayser, Laurentius]: *Enthronisticum parthenium, sive gloria et honor neo-inauguratae Augustissimae Coelorum Reginae Mariae in Thaumaturga effigie sua, portentoso angelorum famulatu allata, toto orbe Germano celeberrimae; prope Metropolim Olomucensem in Marchionatu Moraviae integra saeculi serie in Monte Sancto suo miraculose praemonstrato*. Olomucii 1733, list ggg2^a; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 180v–181r.

¹¹¹ BAV, ACP, MC, tom. 28, fol. 49v.

¹¹² Jedná se o exemplář pod sign. BAV, Stamp. Arch. Cap. S. Pietro. 106.

¹¹³ Konzultoval jsem exempláře v NKČR, 51 A 5; MZK, CH 6.361; MZK, UB 39; MZK, ST 3–16609; MZK, ST 3–8205; MZK, CH 6.959.

jako závěsný obraz, zatímco Zeidler svou realizaci pojal jako oltář, čímž po stranách oltářní menzy vytvořil prostor pro texty o brněnských augustiniánech a kostelu sv. Tomáše. Jediným znakem přináležitosti obrazu tak v Heissově pojetí zůstává moravská orlice, vyvedená v centrálním prostoru pod samotným obrazem v rámci doprovodných ornamentů. Nelze se tedy ubránit dojmu, že zatímco Zeidlerova Madona, odpovídající starší variantě obrazu (zřejmě z roku 1724),¹¹⁴ prezentovala její brněnskou-augustiniánskou identitu, Heissova realizace, jež zdobila tisk římský, kladla důraz na římský původ korunek a potlačovala regionální aspekty.

Stejně jako rytiny s korunovanými Madonami a pamětní mince byly i tisky distribuovány a prezentovány řádovými komunitami. Na Svaté Hoře byly mezi účastníky během korunovačního průvodu rozdávány obrázky tamní Divotvůrkyně, stejně jako římské mince s odpustky, rytiny triumfální brány a oslavná kniha. Na Svatém Kopečku probíhala distribuce obrázků Madony, slavnostních mincí a dvou tisků. Tamní premonstráti si pro tento účel nechali zhotovit 890 exemplářů Madony na papíře a 98 v atlasu, tři tisícovky výtisků dvou oslavných publikací a 500 kusů tištěných kázání uničovského děkana Ondřeje Antonína Richtera. Knihy byly určeny pro různé publikum, o čemž svědčí různé vazby: 44 tisků bylo vázáno v sametu, 333 v taftu, 370 v kůži a zbytek v papíru, anebo zůstaly nesvázané.¹¹⁵ O luxusních foliových, v kůži a sametu vázaných vydáních dvou reprezentativních tisků k brněnské korunovaci – *Conchylum Marianum* a *Gemma Moraviae* – se zmiňuje brněnský augustinián Adeodatus Hanzeli ve svých *Brünnerische Merkwürdigkeiten* (kol. 1766), kde se uvádí, že knihy byly spolu s obrazem Svatotomské Madony ukazovány císařovně Marii Terezii a princovi Karlovi u příležitosti jejich návštěvy Brna roku 1748.¹¹⁶

Část tisků se připravovala s předstihem, aby je bylo možno distribuovat při oslavách. Svatohorské anály v zápise ke 12. únoru, tedy více než čtyři měsíce před korunovaci, zmiňují oslavný tisk (zřejmě *Regina caeli*), který měl být vydán v klementinské tiskárně.¹¹⁷ Svatokopecký převor Augustin Gruber v dopise svému hradiskému kolegovi Ignáci Kayserovi ze srpna 1731 – měsíc před korunovaci – zmi-

¹¹⁴ Více k tomu Oppeltová, J.: *Slavnosti*, s. 150–151.

¹¹⁵ MZA, G 1, inv. č. 4143, fol. 167v–172r. Srov. Myšák, Miroslav: „*Smlouva o tisk knihy mariánské*“. *Kontrakt premonstrátské kanonie Hradisko a olomoucké městské tiskárny z roku 1732*. In: Krušínský, Rostislav (ed.): *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 2007*. Olomouc 2008, s. 227–243.

¹¹⁶ MZK, rkp. A 104, s. 106.

¹¹⁷ NA, ŘR, inv. č. 106, sign. P–7, nefol.

ňoval honosný mariánský tisk, na jehož vydání byla uzavřena smlouva.¹¹⁸ V brněnském případě dokonce již půl roku před datem korunovace oznamoval modřický děkan Karel Josef Röttig biskupovi, že provedl cenzurní kontrolu a revizi Zirklem iniciovaného tisku *Gemma Moraviae*, o dva měsíce později pak sděloval, že totéž udělal i u druhého brněnského tisku o historii mariánského obrazu. Třetí oslavný tisk, pravděpodobně *Unschätzbare Mährisches Kleynod*, byl jako jediný zkontrolován až po květnových oslavách.¹¹⁹ Z toho vyplývá, že nemalý objem textů, především o historii kláštera a obrazu, byl vyhotoven předem, zatímco po oslavách mohly být doplňovány pasáže o průběhu korunovace, obsahy kázání apod. Prameny nicméně ukazují i další aspekt: V anonymním dopise, zaslaném dvorské válečné radě na konci března 1736 (necelé dva měsíce před brněnskými událostmi), se oznamovala všechna základní fakta o slavnosti, včetně detailního průběhu korunovace i následujícího procesí, jak se lze o nich dočíst i v později vydaných oslavných tiscích. Spolu s pohledem na augustiniány vytvořenou synopsi korunovace a oslav vyvstává otázka, zda to, co je zachyceno v tištěných pramenech, je popis skutečného dění, anebo spíše opis konceptu příprav slavnosti.¹²⁰ Tento problém není možné uspokojivě vyřešit, je však dobré mít jej na paměti při další interpretaci.

To samé platí i v případě samotných „příběhů“ korunovacích, narativních celků, utvářených do značné míry právě uspořádáním oslavných tisků. Sestavovatel brněnského díla *Conchylium marianum*, jímž byl zřejmě podpřevor augustiniánského kláštera Adeodatus Hanzeli, například hned v úvodu avizoval rozdělení spisu – a tím i strukturování vyprávění – do tří oddílů: první pojednává o tom, co předcházelo slavnosti korunovace a o podobě samotného aktu korunování, druhý oddíl popisuje události v dalších dnech slavností a třetí všechna díla a skutky, které vznikly s cílem oslavit a ozdobit nově korunovanou Divotvůrkyni.¹²¹ Strukturování jednoho z hlavních narativních, resp. literárních pramenů výrazně formovalo podobu příběhu a významu brněnské korunovace v dalších letech a nakonec jej převzali i moderní historikové a historikové umění. Stejně tak tyto tisky zásadně ovlivnily narativní kontext

¹¹⁸ MZA, G 1, inv. č. 4143, fol. 125r.

¹¹⁹ ZAO-OL, Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2, fol. 402r-v, 407r a 423r–424r.

¹²⁰ MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 28r–29v; tamtéž, sign. 5:32, fol. 32r–37r.

¹²¹ *Conchylium Marianum vetustissimae, & venustissimae Gemmae Moraviae. Seu tractatus, augustissimae coeli, terraeque Reginae Mariae in antiquissima, & thaumaturga sua imagine a divo Luca Evangelista depictae, Per totum ferè Germaniae Orbem celeberrimae, Brunae Moravorum in basilica fratrum eremitarum S. M. P. Augustini gratiis & miraculis Per quatuor propè Saecula clarissimae, Et recèns solemni cultu hyperdulico aureis coronis coronate, honorem, & gloriam.* Brunae 1736, list d1^a.

korunovaných obrazů: prezentuje se v nich Řím jako hlava katolické církve, přihlášený se k tradici tridentského koncilu v pojetí významu a uctívání obrazů, zmiňují se korunovace Madon v Itálii díky nadaci Alessandra Sforzy a vždy se zdůrazňuje úloha vatikánské kapituly, která vytvořila ritus korunovace a vydává povolení k jeho uskutečnění.

Argumentace oslavných tisků však pochopitelně náleží též do regionálního dějepisického kontextu. Platí pro ně beze zbytku, že využívají výklad minulosti, konstruovaný katolickými intelektuály 17. století a sloužící mj. k formování konfesijní identity pobělohorské společnosti. Do značné míry nový obraz českých dějin s temnými husitskými válkami a naopak zlatou érou Karla IV. představoval silnou historickou linii, kolem níž se rozbíhaly další příběhy, spojené s lokální historií divotvorných obrazů. Jak podotkl Howard Louthan, hlavním cílem bylo „hledání svaté minulosti“, vyzdvihování světeckých kultů a zakládání poutních míst.¹²² Autoři oslavných knih, vydávaných k příležitostem korunovacím, samozřejmě využívali rovněž mariánská kompendia, sepsovaná převážně jezuiti a tištěná od poloviny 17. století,¹²³ do jisté míry ale mohli vytvářet novou podobu místní historie úcty k vybraným objektům kultu. Brněnský augustiniánský převor Andreas Zirkl tak například pečlivě shromažďoval historický materiál o Svatotomské ikoně, aby z něj – jako jeden z prvních – poskládal příběh, jež následně prezentoval olomouckému biskupovi Schrattenbachovi a ten jej dále rozšířil prostřednictvím korespondence, týkající se korunovace obrazu.¹²⁴ Zirkl, stejně jako další řádoví duchovní, jimž bez výjimky náleží autorství zde diskutovaných tisků, konstruovali rovněž dějiny vlastní řádové komunity, resp. zasazovali je do kontextu lokální mariánské úcty. Významné části tisků nebo v několika případech takřka celý jejich obsah byl soustředěn na vylíčení rozkvětu řádu a prezentaci jeho představitelů: hradiské tisky sepsané tamním podpřevorem Vavřincem Kayserem¹²⁵ *Enthronisticum parthenium*, *Athenaeum* a *Sanctum saeculare marianum*, brněnská kompendia sestavená snad augustiniánským podpřevorem Hyacintem Czuppou *Conchylium marianum*, *Gemma Moraviae* a *Unschätzbares Mährisches Kleynod Maria*.

¹²² Louthan, H.: *Obracení*, s. 125–142.

¹²³ K nim srov. Ducreux, M.-É.: *Piété*, s. 97.

¹²⁴ Srov. korespondenci v ZAO-OL, Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2, fol. 241r-v a 383r–384v.

¹²⁵ Na autorství Kaysera upozornil Wolny, Gregor: *Kirchliche Topographie von Mähren, meist nach Urkunden und Handschriften*. Olmützer Diöcese, I. Bd. Brünn 1855, s. 392–393. Dle něho informaci sděluje i Oppeltová, J.: *Barokní slavnost*, s. 33.

Pokud jde o popisy korunovačního rituálu, jež pro nás budou představovat významné pramenné texty, je třeba vědět, že struktura rituálu i doprovodné slavnostní akce (vyzvánění, slavobrány, iluminace) byly předepsány vatikánskou kapitulou v tzv. *Ordo servandus in tradendis coronis*. To stanovilo rovněž povinnost zaslat do Říma instrument, podepsaný a pečetěný významnými účastníky korunovace a potvrzující, že se akt odehrál dle předepsané („sforzovské“) rituální normy.¹²⁶ S těmito vzory a instrumenty pak korespondují nejenom synopse průběhu oslav, jak lze vidět na příkladu brněnské korunovace,¹²⁷ ale také texty ve slavnostních tiscích, přebírané z rukopisných předloh: Popis událostí na Svatém Kopečku, jak byly zachyceny v díle *Enthronisticum parthenium*, vykazuje shodnou strukturu i rétoriku jako rukopisný záznam, zaslaný premonstráty do Říma (*Compendiosa descriptio gloriosissimo-Magnificentissimi actus coronationis Beatissimae Virginis Deiparae in Sacro Monte Praemonstrato*).¹²⁸ Podobně jako v případě mravně naučných topoi či exempel, jaká mohl pozorovat Jiří Hrbek ve zprávách o umírání arcibiskupa Jana Bedřicha z Valdštejna¹²⁹ anebo jaká se vyskytují v příbězích o návratech duší zemřelých,¹³⁰ můžeme i zde konstatovat, že alespoň část textů, které nám o událostech referují, byla psána s konkrétním cílem a jejich úkolem nebylo primárně zachytit průběh události, ale podpořit určitý záměr.

Další důležitý soubor písemností, jenž byl v rámci analýzy korunovací využit, představují narativní prameny řádové provenience. Týká se to hlavně svatohorských jezuitů a svatokopeckých premonstrátů, zatímco v případě augustiniánů v Brně jsou k dispozici jen sporé pamětní zápisy. Pokud jde o Svatou Horu u Příbrami, kromě Poppových dějin poutního místa (1758), jejichž celá druhá část se věnuje korunovací sošky,¹³¹ se lze opřít o analý jezuitské rezidence (*Diarium residentiae*) a diář prokurátora provincie se stručným záznamem o průběhu slavnosti.¹³² Analý poměrně detailně zachycují přípravy, zápisy místy pokrývají takřka každodenní jednání svatohorského superiora o organizaci slavnosti, stejně tak důkladně byla zachycena samotná korunovace. Historiografická tradice na Svaté Hoře se však jednoznačně koncentrovala na

¹²⁶ Tyto instrumenty jsou uloženy v BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 125r–127v (Brno), 186r–v (Svatá Hora) a 232r–236v (Svatý Kopeček).

¹²⁷ MZA, E 4, sign. 5:32, fol. 32r–37r.

¹²⁸ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 238r–244v.

¹²⁹ Hrbek, J.: *Proměny*, s. 230–237.

¹³⁰ Malý, Tomáš – Suchánek, Pavel: *Obrazy očistce. Studie o barokní imaginaci*. Brno 2013, s. 297–318.

¹³¹ Popp, I.: *Historia*, s. 154–220.

¹³² NA, ŘR, inv. č. 106, sign. P–7, nefol.; tamtéž, JS, rkp. 4, sign. I/11/18, fol. 94r–v.

zázraky spojené s obrazem,¹³³ což se odrazilo i v tisku, sepsaném Adalbertem Pubetzem k oslavě stoletého působení jezuitů na Svaté Hoře (1747) a vymezeném pouze dějinami zázraků (uzdravení).¹³⁴ Z publikovaných i nepublikovaných písemností, které se vztahují k historii poutního místa, je patrná snaha vylíčit primárně jeho zlatou éru ohraničenou příchodem jezuitů roku 1647 a jubilejními oslavami v roce 1732.¹³⁵

Co se týče Svatého Kopečku u Olomouce, nejsou sice k dispozici přímo anály tamního převorství, náhradou jsou jim však diára hradiské kanonie, vedené v námi inkriminovaných letech pravděpodobně tehdejším převorem Augustinem Grubem,¹³⁶ a také vita a nekrologia premonstrátských opatů.¹³⁷ Z logiky povahy podobných písemností vyplývá vedoucí pozornost, upřená k činům významných opatů v kontextu reprezentace aktivit řádové komunity. Do ní náleželo primárně zaznamenávání údajů o bohoslužbách, modlitbách a postupně i zázracích, na což upozornila již Jana Oppeltová.¹³⁸ Každý z těchto pramenů více či méně podrobně reflektuje oslavy korunovace, zpravidla se však soustředí jen na fázi příprav, zatímco samotný akt korunování až na výjimky nezachycuje. Paradoxně tak výstižný soudobý zápis o jeho průběhu nalezneme v análech augustiniánské kanonie u Všech svatých v Olomouci, v nichž bylo shrnuto vše, co tehdejší zapisovatel považoval za relevantní zmínit, tedy vše, co dokládalo význam a slavnostní ráz akce, nazvané jako „solemnitas jubilaeo-Mariana“.¹³⁹ O jubileu i korunovaci důkladně pojednal v polovině 18. století také hradiský sakristián Nepomuk Baumann v kronice svého domovského kláštera¹⁴⁰ a událost zachytil v první půli 18. století rovněž (anonymní) olomoucký kronikář, jenž se mezi několika sporými zápisy k letům 1731–1732 podrobněji zastavil právě u oslav

¹³³ Srov. Holubová, Markéta: *Zázračná uzdravení ve světle svatohorských knih zázraků*. Český lid 89, 2002, s. 217–238.

¹³⁴ [Pubetz, Adalbert]: *Aurora primae diei in seculo mariano inchoato per PP. Societatis Jesu anno 1647 in S. Monte stabilitos*. Pragae 1747. Přípravný rukopis k tomuto tisku: *Seculum in anno, seu Historia seculi primi Sancti Montis*, je uložen v NA, ŘR, inv. č. 116, sign. P–150.

¹³⁵ Srov. soubor pečlivě shromážděných písemností k dějinám Svaté Hory v NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 105.

¹³⁶ Oppeltová, Jana: *Narativní prameny vzniklé v prostředí premonstrátské kanonie Klášterní hradisko v Olomouci v 17. a 18. století*. In: Macková, Marie – Oppeltová, Jana (eds.): *Slavme chvíli ... Sborník k 70. narozeninám Jana Bistříckého*. Ústí nad Orlicí 1999, s. 83–121; táž: *Obraz barokních poutí na Svatý Kopeček u Olomouce ve světle deníků tamní premonstrátské residence*. In: *Staré stezky. Poutní cesty*. Soubor referátů z 4. pracovního setkání 21. 4. 1999. Brno 1999, s. 26–40; táž: Oppeltová, Jana: *Deset dní hradiského opata Bernarda Wankeho*. In: Elbel, Martin – Jakubec, Ondřej (eds.): *Olomoucké baroko*. Sv. 1: *Proměny ambicí jednoho města*. Olomouc 2010, s. 204–210.

¹³⁷ MZA, E 55, kart. 2, kn. č. 200, sign. II 2, s. 377–395, 436 a 442–443; tamtéž, E 55, kart. 6, kn. č. 218, sign. II 20; tamtéž, G 10, kn. č. 674, fol. 115r-v; tamtéž, G 12, inv. č. 289, kn. č. Cerr. II 177, fol. 97r–98v.

¹³⁸ Oppeltová, J.: *Narativní prameny*, s. 88–89.

¹³⁹ VKOL, rkp. M II 46, s. 75–77.

¹⁴⁰ Tamtéž, rkp. M II 419, s. 99–159.

na Hradisku, a to z hlediska jejich výzdoby, ohňostroje, iluminací a vyzvánění zvonů.¹⁴¹ Na druhou stranu je třeba říci, že tak jako v případě Brna, ani v Olomouci se jiné narativní prameny, jež vznikly v 18. a 19. století vně řádového prostředí o korunovaci vůbec nezmiňují, a to ani v případě, kdy jsou v nich důkladně popisovány církevní události. Olomoucké kronikáře zřejmě postupně zajímal primárně sarkandrovský kult.¹⁴²

Brno představuje (nejenom) z hlediska řádových narativních pramenů specifický případ. O korunovaci nás totiž zpravují jen velice povšechně a obdobně jako u hradiských premonstrátů se jejich významná část koncentruje na životy a skutky vybraných opatů. Nejpodrobnější záznam sepsal archivář brněnského konventu Hermann Frey v rámci souboru analistických zápisů (*Historia in annales monasterii Brunensis*), vyhotovených patrně v 60. letech 18. století a týkajících se hned několika řádových domů na Moravě a ve Slezsku.¹⁴³ Kratší zmínky o korunovaci nelezeme rovněž v *Brünnerische Merkwürdigkeiten* (kol. 1766) dalšího člena konventu Adeodata Hanzelyho¹⁴⁴ a stručnou dobovou reflexi události zahrnul do svých *Miscellaneí* augustiniánský archivář Hieronymus Haura.¹⁴⁵ Pozdější historiografie mimořádně o slavnostech nereferovala vůbec.¹⁴⁶ Jeden ze zásadních pramenů k poznání rituálu samotného však pochází z pera svatokopeckého převora Tadeáše Schrabala, jenž do svého rozsáhlého rukopisu dějin poutního místa na Svatém Kopečku (*Ortus et progressus*, 1757) vepsal i tzv. *Synopsis pro actu coronationis*,¹⁴⁷ která se překvapivě netýká událostí svatokopeckých, ale brněnských. Byla vyhotovena jako vzor ještě před započítím obřadu a ačkoli vychází z římského *Ordo*, zohledňuje místní specifika a představuje lokální, brněnský model rituálu. Na rozdíl od jiné, brněnskými augustiniány vytvořené synopse¹⁴⁸ se soustředí na liturgii v kostele před korunovací a během ní, a to z perspektivy aktivit členů konventu. Jedná se o jediný detailní popis aktuálního, tj. prováděného ritu v rámci všech korunovačních slavností. Brno je v tomto ohle-

¹⁴¹ SOkA Olomouc, Archiv města Olomouce, sign. 1743, inv. č. 5707, fol. 1v–2r.

¹⁴² SOkA Olomouc, Archiv města Olomouce, sign. 241, inv. č. 5710; tamtéž, Archiv města Olomouce, sign. 1742, inv. č. 5720; tamtéž, Archiv města Olomouce, sign. 1744, inv. č. 5722.

¹⁴³ MZA, E 4, sign. 41 I:4, s. 442–446.

¹⁴⁴ MZK, rkp. A 104, s. 69–70.

¹⁴⁵ MZK, rkp. A 19, s. 292.

¹⁴⁶ Srov. AMB, A 1/3, rkp. č. 2761; tamtéž, rkp. č. 2766.

¹⁴⁷ SKP, rkp. DJ I 15, fol. 183r–185v.

¹⁴⁸ *Synopsis observandorum pro actu coronationis*: AMB, A 1/9, inv. č. 517, kart. 226, fasc. T 63, fol. 47r–50r.

du zcela výjimečné a skutečnost, že je k dispozici několik synopsí a další soubor ak-
tového materiálu nabízí možnost slušné rekonstrukce rituálu.

V české historiografii bylo již kriticky upozorněno na problematickou výpo-
vědní hodnotu jezuitských narativních pramenů, především análů (*litterae annuae*),
pro jejichž vytváření existovaly předepsané vzory a jejichž cílem nemusela být propa-
gace řádu navenek a už vůbec ne hodnověrné vylíčení událostí, ale spíše povzbuzení a
sebe-utvrzení členů řádu v různých kolejích.¹⁴⁹ V případě výše uváděných pramenů je
situace odlišná v tom smyslu, že zápisy o korunovacích sloužily buď k oslavě vý-
znamných představitelů konventu, anebo jako argument historického významu řádové
komunity, popřípadě obojí. Při událostech tohoto typu bylo možno očekávat, že zá-
znamy použijí řádoví dějepisci či autoři poutnických příruček, jak se do té doby dělo.
Přesto o událostech referují vždy jen aktuální řádové anály, zatímco v pozdějších po-
jednáních či historiích řádů jsou zmiňovány již jen sporadicky (v Brně například od
70. let 18. století až do konce století devatenáctého vůbec). Knihovník strahovských
premonstrátů Adolf Fischer, jenž v soupisu mariánských poutních míst z roku 1822
věnoval prostor i svatohorské a brněnské korunovaci,¹⁵⁰ je spíše výjimkou. Paměť na
korunovace se tak udržovala primárně v rámci aktivit konventů, zejména při výročních
jubilejních a korunovačních oslav, jak nejvýrazněji ukazuje příklad Svaté Hory, kde
se této činnosti po zrušení jezuitského řádu ujali probošti a poté redemptoristé. Co
naopak může působit překvapivě, je absence zmínek o korunovacích v dobo-
vých záznamech jiných řádových domů. V análech louckých premonstrátů například
není k roku 1732 ani slovo o svatokopecké korunovaci, přestože se jednalo o řádové
kolegy a přestože se loučtí preláti akce jistě účastnili. Nenajdeme zde ani informaci o
korunovaci brněnské, za to však se srpnový záznam k roku 1736 obsáhle soustředí na
popis „světské pobožnosti“ ke znojenskému patronovi a mučedníkovi sv. Olympiovi,
s účastí jezuitů a postavenou triumfální branou.¹⁵¹ Tento případ ukazuje nikoli na ma-
lý význam korunovací v očích louckých premonstrátů, ale spíše na specifika řádové
praxe zaznamenávání. Ta byla zjevně koncentrována na lokální kontext působnosti

¹⁴⁹ Svatoš, Martin: *Jezuitské litterae annuae a jejich podání náboženského života v Kutné Hoře v morovém roce 1680*. Listy filologické 124, 2001, č. 1–2, s. 69–75; Bobková-Valentová, Kateřina: *Litterae annuae provinciae Bohemiae (1623–1755)*. Folia Historica Bohemica 25, 2010, č. 1, s. 23–49; Maťa, Petr: *Die Konstruktion der Wunderereignisse in den Litterae annuae der Jesuiten. Zu medialen Kontexten der Armen-Seelen-Erscheinungen im 17. Jahrhundert*. In: Behringer, Wolfgang – Havelka, Miloš – Reinholdt, K. (eds.): *Mediale Konstruktionen in der Frühen Neuzeit*. Affalterbach 2013, s. 57–84.

¹⁵⁰ SKP, rkp. DK I 11, fol. 1r–11r.

¹⁵¹ MZA, E 57, inv. č. 403, kn. č. 10, kart. 6, fol. 74r–75r.

řeholní komunity, pro niž místní slavnost představovala podstatnější moment než velkolepá brněnská akce.

Konečně posledním typem textů, jež budou významným pramenným impulzem pro následnou analýzu, je soubor čtyř desítek latinských, německých a českých oslavných řečí, které zazněly v rámci slavností v Brně a na Svatém Kopečku.¹⁵² V případě Svaté Hory bohužel texty kázání chybějí a známe jen jména kazatelů, kteří v jednotlivých dnech promlouvali. Jedinou výjimkou je řeč korunátora Šporka, pronesená bezprostředně po korunovaci.¹⁵³ Kazatelé, kteří při těchto akcích vystupovali, byli až na výjimky reprezentanty místních, resp. regionálních řeholních komunit augustiniánů, dominikánů, jezuitů, františkánů, premonstrátů a některých dalších. Není nijak překvapivé, že se promluvy vyznačovaly do značné míry ustálenou strukturou, neboť ta odpovídala modelu konceptuálních kázání. U řečí svatokopeckých je nicméně patrná rovněž obdobná struktura obsahová, jež zřejmě odráží shodné tematické zadání. Kazatelé tak hovoří nejprve o poloze a povaze poutního místa (kontext biblický), poté zprostředkují vhled do jeho historie (kontext protireformační) a nakonec se věnují zázračnosti obrazu, zpravidla v kontextu pomoci hříšníkům. Brněnská kázání sice takovou podobnost nevykazují, přesto lze i u nich předpokládat vstupní zadání, nejspíše ze strany augustiniánského převora Zirkla, jenž jednotlivé kazatele oslovoval. Určitá koordinace témat a struktury promluv je pravděpodobná, uvážíme-li, že během osmi dnů jich zaznělo kolem dvou desítek, přičemž v Brně to byla hned čtyři kázání v den korunovace. Na srovnatelný brněnský případ již ostatně upozornil Miloš Sládek v souvislosti se dvěma kázáními, pronášenými v jeden okamžik při slavnosti výročí osvobození města před Švédy v roce 1745.¹⁵⁴

Možnosti využití dochovaných textů kázání jsou značné, přiznáme-li jim obsahovou relevanci z hlediska struktur myšlení dané společností a smíříme-li se s možnými odchylkami tištěné verze od mluveného proslovu, jenž byl navíc doprovázen řečí těla a prostorovým i časovým kontextem. Dva historikové umění již prokázali, že ideový koncept kázání lze využít mj. k ikonologickému rozkrytí výzdoby kostela, neboli že může existovat zřetelná významová linie spojující projev kazatele s výtvarným uměním v daném prostoru, byť se jednalo o unikátní případ šestice promluv, jež zazněly v kostele sv. Liboria v Jesenci právě uprostřed jeho přestavby v letech 1709–

¹⁵² *Conchylum*, listy I2^a–R2^b, a1^a–ff1^a; [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ‘a1^a–‘u1^b, ‘‘a1^a–‘‘p1^b.

¹⁵³ Rukopis v NA, RR, inv. č. 221, kart. 105, nefol. Promluvu vydal Popp, I.: *Historia*, s. 193–194.

¹⁵⁴ Sládek, Miloš (ed.): *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*. Praha 2005, s. 370–371.

1711.¹⁵⁵ V souvislosti s mariánskými korunovacemi budou kázání považována za významnou reflexi uvažování o vybraných kategoriích církevní praxe i zbožnosti a analyzována s ohledem na významy, spojené s obrazem, jeho korunovací, místem a časem.

Vzhledem k časovému kontextu korunovací je relevance využití homiletiky značná, neboť zhruba v letech 1690–1720 došlo k rozvoji konceptuálního kazatelství a to se stalo dominantním prozaickým žánrem, což v českojazyčném prostoru platilo až do 60. let 18. století.¹⁵⁶ Čeští literární historikové upozornili na skutečnost, že písňová a kazatelská tištěná produkce – jak slavnostní, tak běžná katechizační – měla převahu mj. kvůli žánrové omezenosti českojazyčné literatury 17. a první poloviny 18. století, v níž chyběla díla typu světského románu, tragédie či profánní poezie.¹⁵⁷ Je sice otázkou, zda nejde spíše o regionálně (habsburská monarchie) než jazykově (čeština) podmíněný fenomén, jak jej vykládá literární historiografie, nic to však nemění na významu homiletiky coby žánru a praxe, a to v celém prostoru českých zemí.

Interpretace kázání nicméně vyžaduje zohlednění několika skutečností. Předně je to katecheticko-naučná funkce homiletiky, jež byla vnímána jako pokračování náboženské výchovy, a proto úzce svázána s katechismy. Jak ukázala důkladná analýza podniknutá Milošem Sládkem, kazatelé námi sledovaného období cílili přednostně na prezentaci přímého spojení mezi božím milosrdenstvím, pokáním a spásou, tedy na princip, který nemusel být zjevný z běžné výuky katechismu. Řečníci při tom hojně využívali zejména sbírky *exempel* a katechetické i kazatelské příručky, ale také encyklopedie, homiletiku nebo soudobá vyprávění. Zásadní roli sehrávaly kazatelské manuály, z nichž bylo možno čerpat pojmosloví, biblické příběhy i citace z Písma, děl antických autorit, církevních otců či středověkých a raněnovověkých teologů. Výsledkem byl komplexní útvar, založený na principu rozvíjení perikopy evangelia směrem k zamýšlenému argumentu. Kazatelé často zacházeli s biblickými citáty volně a využívali je jen jako výchozí bod pro vlastní argumentaci, čímž mohli výrazně měnit smysl původních textů.¹⁵⁸ Při korunovaci svatokopecské Madony tak například učinil

¹⁵⁵ Suchánek, Pavel – Šeferisová Loudová, Michaela: *Zázraky sv. Liboria v Jesenci. Ke vztahu barokního obrazu a homiletiky*. *Opuscula historiae artium* 60, 2011, č. 2, s. 92–109.

¹⁵⁶ Sládek, M. (ed.): *Svět*, s. 34–37.

¹⁵⁷ Stich, Alexandr: *Asymétries du baroque tchèque et „culture de la langue“ (du début du XVII^e siècle à la Grammatica linguae Boëmicae de Václav Jandyt – 1715)*. In: Ducreux, Marie-Élizabeth – Galmiche, Xavier – Petráš, Martin – Vlnas, Vít (eds.): *Baroque en Bohême*. Lille 2009, s. 19–28.

¹⁵⁸ Sládek, Miloš: *Slovo ze srdce jejich aneb nedělní kázání v pobělohorských bohemikálních postilách a tradiční perikopní systém*. Praha 2017, s. 58, 99 a 622–636; týž: *Biblické citace v českých nedělních*

jezuita David Hainn, jenž slova žalmisty „Veliký Pán a převelmi chvalitebný v městě Boha našeho, na hoře svaté jeho“ (Ž 48,2), vážící se k obnově Jeruzaléma po babylónském zajetí a představující odkaz k vybudování křesťanské církve (na hoře Sion), jak uvádí mj. i komentář ve Svatováclavské bibli,¹⁵⁹ interpretoval s odvoláním na díla církevních otců jako aluzi na Pannu Marii coby Boží město, resp. na Marii (zázračný obraz), jež byla Bohem seslána na svatou horu.¹⁶⁰ Do hry zde vstupují také možné odchylky, způsobené překlady biblických textů. Čeští kazatelé sice mohli využít zmíněnou Svatováclavskou bibli, mohli si však – a často tak zjevně činili – vybrané pasáže překládat sami, a tím opět pozměnit znění latinských nebo německých předloh.¹⁶¹ Z toho důvodu je třeba pracovat s takovými odkazy co nejopatrněji a pokud mají být dávány do teologických souvislostí, je vhodné zohlednit konkrétní prostorový, liturgický i politicko-náboženský kontext kázání.

Je-li žádoucí interpretovat kázání první poloviny 18. století jako útvar konceptuální a složený (kombinovaný), pak totéž platí i pro ikonografii artefaktů efemérních, a tudíž dochovaných jen v podobě náčrtů a popisů: slavobran či jiné slavnostní architektury, ohňostrojů a iluminací. Všechna tato média čerpala větší či menší měrou z tradice emblematické a konceptuálně propojovala odkazy k antice s biblickými příběhy a aktuálními událostmi. Tento moment byl typický nejenom pro triumfální brány či oblouky, jejichž stavby vrcholily při velkých akcích konce 17. a první poloviny 18. století – dvojí olomoucké oslavě uzavření Karlovičského míru s Turky a sňatku následníka trůnu Josefa (I.) roku 1699,¹⁶² pražských nepomucenských slavnostech v letech 1721 a 1729, mariánských korunovacích ze třicátých let a několika dalších oslavách. Stejně výrazové prvky lze totiž pozorovat v iluminacích a ohňostrojích, úzce provázaných s emblematickou a vyvinuvších se z formy dynamického (pohyblivého) emblematického divadla druhé poloviny 17. století v podobu spíše statické „emblematické iluminace“ první půle století následujícího, což je i případ česko-moravských korunovacích.¹⁶³ Při interpretaci této efemérní architektury je užitečné mít

postilách konce 17. a první poloviny 18. století. Historie – Otázky – Problémy 5, 2013, č. 2, s. 243–253.

¹⁵⁹ *Bibli česká*, list Ffffff2^a.

¹⁶⁰ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ‘q2^b–‘r1^a (Hainn).

¹⁶¹ S odvoláním na nepublikovanou práci Františka Němce o Nitschově *Berle královské* Sládek, M.: *Biblické citace*, s. 246–253.

¹⁶² Dolejší, Kateřina: *Dvojí triumf. Slavobrána olomouckých jezuitů z roku 1699.* *Opuscula historiae artium* 65, 2016, č. 1, s. 34–55.

¹⁶³ Fähler, Eberhard: *Feuerwerke des Barock. Studien zum öffentlichen Fest und seiner literarischen Deutung vom 16. bis 18. Jahrhundert.* Stuttgart 1974, s. 104–133.

na paměti, že její grafické zpracování, jež máme k dispozici, nemusí být příliš spolehlivé a není schopno zachytit případnou plasticitu.¹⁶⁴ Na druhé straně jsou to právě nákresy a popisy, zahrnované do oslavných tisků anebo vydávané samostatně, jež mohly hrát podstatnou roli při recepci příslušných událostí. Přímo na místě totiž komplexní symbolika architektury nemohla být všem přístupná, neboť ne vše bylo viditelné ze země, mnozí návštěvníci se ke slavobranám a ohňostrojům nedostali a ne každý by dokázal emblémům a alegoriím porozumět. Účinek z fyzické přítomnosti monumentální architektury byl jistě značný, pochopení však bylo vyhrazeno spíše jen vzdělaným čtenářům tištěných verzí.¹⁶⁵

Rétorika a emoce

Jen letmý pohled do písemných pramenů, které referují o korunovacích, postačí k tomu, aby se odhalila „afektovaná“ rétorika, jak by se napsalo v moderní, postosvícen-ské historiografii. Místa oslav tak byla vyzdobena honosně a velepřepychově (*sumptuosissimem exornata ... pretiosissimoque ornata*), hudebníci byli vynikající (*exquisiti & virtuosissimi*) a jejich hudba zněla co možná nejvybraněji (*elegantissimo*), nejměji (*artificiosissimo*) a nejzvučněji (*resonantissimo*), hudební nástroje hrály veleslavnostně (*festivissime*), zpěv *Regina Coeli* byl veleokázalý (*solenissimum*). Kázání a pagnegyriky byly přednášeny co možná nejmýlnivněji (*disertissime*) a nejmýlnivněji (*facundissime*). Procesí byla velepočetná (*numerosissima, populosissima*) a veleslavnostní (*solemnissimae*), příchozí poutníci velezbožní (*devotissimi*). Veškerý dekor byl určen především vynikajícím osobnostem duchovního i světského stavu, tedy osobám vysoce důstojným, věhlasným, vznešeným, znamenitým, vynikajícím, vybraným a urozeným (*reverendissimi, celsissimi, excellentissimi, illustrissimi, perillustri, praenobili, amplissimi, eximii, clarissimi*). Členové městských rad byli muži vysoce osvícení ve znalosti práva, těšící se nejvážnější autoritě a projevující nejhrolivější zbožnost vůči Panně Marii (*viri a iurisprudencia clarissimi, autoritate gravissimi, & pietate erga triumphantem angelorum Reginam ardentissimi*). Měšťané přinesli voskovici ohromné velikosti (*ingentis magnitudinis*) a pod Svatou Horou byly navrženy

¹⁶⁴ Sršeň, Lubomír: *Příležitostné dekorace pražských barokních slavností*. In: Freimanová, Milena (ed.): *Barokní umění a jeho význam v české kultuře*. Praha 1991, s. 154–160.

¹⁶⁵ Srov. Sommer-Mathis, Andrea: *Festbeschreibungen als Speicher des Gedächtnisses. Zur sozialen und ästhetischen Praxis der höfischen Festkultur im iberoromanischen Raum*. In: Dickhaut, Kirsten – Steigerwald, Jörn – Wagner, Birgit (eds.): *Soziale und ästhetische Praxis der höfischen Fest-Kultur im 16. und 17. Jahrhundert*. Wiesbaden 2009, s. 61–68.

dary, které vytvořily kopec ohromné výšky (*molem triumphalem ingentis altitudinis*). Korunovace zkrátka představovala *gloriosissimus actus*, stejně jako událost plnou intenzivních emocí, jak nás ujišťují zpravodajové korunovaci: Zbožné vzdychání a prolévání potoků slz (*defluentes lachrymarum rivos, & emissa suspiria*) patřilo k nejčastějším projevům účastníků při pohledu na divotvorný obraz.

Tato rétorika nebyla jen doménou oslavných tisků, ale lze se s ní setkat i v pramenech osobní povahy. Augustiniánský podpřevor a přednosta opaskové konfraternity Adeodatus Hanzeli například hodnotil průběh odpoledního procesí bratrstva v den brněnské korunovace slovy „*ziehrlichst, prächtigst, andächtigst*“,¹⁶⁶ v deníku hradiské kanonie se – stejně jako v oslavných tiscích – psalo o prolévání radostných slz i radostném vzdychání.¹⁶⁷

Jak ještě uvidíme v poslední kapitole knihy, historikové spatřovali v této „afektovanosti“ a „exaltovanosti“ charakteristický prvek barokní kultury a někteří se neubránili svodu vykládat jej jako projev „neupřímnosti“, přetvářky a rétorického zdání. Cílem následujících řádků nebude vyřešit otázku opravdovosti barokních emocí, ale spíše prezentovat zamyšlení nad účelem této rétoriky, k jehož rozpoznání se lze přiblížit jen důslednější kontextualizací. Předně tedy emoce neboli „afekty“ (*passiones, Gemüthsbewegungen, Affecte*) se v 16.–18. století nevztahovaly k afektovanosti, přehnané emocionalitě, jak se stane až koncem 18. věku, ale k duševním (po)hnutím neboli vášním. Ty bychom mohli považovat za určité síly, stimuly, jež přijímá lidská duše a následně je sděluje navenek prostřednictvím tělesných hnutí.¹⁶⁸ Z toho vyplývá, že charakter zmíněných podnětů byl odvozován od kvalit lidské duše, a mohl být proto dobrý, nebo špatný, resp. žádoucí, či nežádoucí. Tomuto problému věnovaly tehdejší filosofie, teologie, katechetika i homiletika značnou pozornost. Mnohé principy uvažování o afektech byly převzaty od Augustina, jako například jejich definice coby „vášní duše“ (*passiones animae*) v etické perspektivě, což znamená přímou souvislost teorie afektů s učením o ctnostech a neřestech. Odtud tedy jejich rozdělení na škodlivé a užitečné, „svaté“ a „hříšné“, stejně jako snahy vypracovat zásady medita-

¹⁶⁶ KAO, rkp. II. H. i 14, s. 8–11.

¹⁶⁷ MZA, E 55, kart. 6, kn. č. 218, sign. II 20, fol. 152v–153r.

¹⁶⁸ Souhrnně Schmitter, Amy M.: *17th and 18th century theories of emotions*. In: Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Winter 2010 edition (Dostupné z <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/emotions-17th18th/>, stahováno: červen 2013).

tivní terapie při práci s emocemi ve smyslu obrácení člověka k Bohu.¹⁶⁹ Descartes coby jeden z nejvlivnějších teoretiků v této oblasti – jeho klasifikace afektů byla ještě v 18. století přebírána ve výtvarném umění – přinesl významný impuls v tom, že emoce nevykládal jako čistě duševní procesy, ale připisoval jim psycho-fyzický charakter, tělesně-duševní jednotu, když o nich uvažoval mj. ve smyslu neurokognitivních podnětů a jejich vztahu ke konkrétnímu jednání člověka.¹⁷⁰

Jedním z podstatných rysů raněnovověké teorie afektů byl také předpoklad úzké spojitosti mezi emocemi a imaginací. Představám byla přiznána schopnost vyvolávat a usměrňovat emoce, což zvýraznilo úlohu obrazů, a to jak vnitřních (obrazotvornost), tak vnějších (umění). Již Wilhelm Dilthey si povšiml, že nová antropologie (15.–16. století) k sobě vázala i nový typ výtvarného a literárního umění.¹⁷¹ Psychiko-afektivní působení obrazu pak představovalo podstatné téma v potridentské umělecké teorii. Malíři, vybízení mj. k reflexi teologie a morální filosofie, měli být schopni přesně zachytit kvality duše a emoce. Nepochybovalo se o schopnosti obrazu „transformovat se“ v afekt, jinými slovy bezprostředně ovlivnit – barvami, živostí postav, gesty – duši i tělo diváka a způsobit mu příslušné pohnutí.¹⁷² Tím více platí tato charakteristika pro oblast homiletiky. Práce s mentálními obrazy byla považována za účinný prostředek kázání a kazatelské příručky poskytovaly řečníkům návody, jak vyvolat příslušné emoce u sebe a následně je přenášet na obecenstvo. Gottschedův manuál rétoriky pro kazatele z 20. let 18. století tak zahrnoval obšírné pojednání o spouštění a tlumení afektů-vášní, nabízel katalog a definici jednotlivých afektů a prezentoval jejich užitek i nebezpečí z nich plynoucí.¹⁷³ Tento důležitý rozměr *ars rhetorica* se ještě v konceptuálních kázáních počátku 18. století pojil s emblematickou, čímž byl dán velký prostor pro metaforizaci, symboličnost a mnohovýznamovost. Alegorie

¹⁶⁹ Brachtendorf, Johannes: *Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannei*. In: Landweer, H. – Renz, U. (eds.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin – New York 2008, s. 143–162.

¹⁷⁰ Perler, Dominik: *Descartes: Emotionen als psychophysische Zustände*. In: Landweer, H. – Renz, U. (eds.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin – New York 2008, s. 271–292.

¹⁷¹ Dilthey, Wilhelm: *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*. In: Týž: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion (Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, II. Band)*. Leipzig – Berlin 1929, s. 437–492.

¹⁷² Srov. Weststeijn Thijs: *'Painting's Enchanting Poison': Artistic Efficacy and the Transfer of Spirits*. In: Göttler, Christine – Neuber, Wolfgang (eds.): *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*. Leiden – Boston 2008, s. 147–153. K metodologickým problémům při interpretaci barokního umění Malý, Tomáš: „*Vášně duše“ a dešifrování raněnovověkých emocí*. *Cornova* 4, 2014, č. 1, s. 7–19.

¹⁷³ Gottsched, Johann Christoph: *Ausführliche Redekunst, Nach Anleitung der alten Griechen und Römer, wie auch der neuern Ausländer*. Leipzig 1743, s. 194–225.

a „emblémy“, přebírané obdobně jako ve výtvarném umění z knih emblemat, proto prolínaly do rétorických prvků, užívaných kazateli například při popisech emocí nebo ctností.¹⁷⁴

Vrátíme-li se zpět k řeči písemných pramenů spojených s korunovacemi obrazů, lze říci, že „afektovanost“ ve smyslu důrazu na probuzení afektů lze vztáhnout ke všem verbálním i psaným projevům sledované doby. Vzhledem k našemu tématu připadá zásadní důležitost účelu těchto projevů – kázání, rituálů, slavnostních i jiných tisků – jímž mělo být nejenom poučení, ale stejnou měrou i vzbuzení příslušných (zbožných) emocí. Příručka pro poutníky k českým, moravským a slezským mariánským svatyním se zázračnými obrazy tak za svůj cíl deklarovala „*probuzení mariánské horlivosti a zbožnosti*“, čehož její autor hodlal dosáhnout mj. i tím, že čtenáři umožní „*se sladkou zbožností [se] procházet po [mariánském] libosadu*“. Tím byla v praxi míněna krátká meditace, doplněná na protější straně vyobrazením konkrétní zázračné Madony. Zásadním tématem těchto mariánských modliteb a jednoduchých meditací byla samozřejmě – s ohledem na jejich jezuitský původ – zpověď, pokání, lítost nad hříchy.¹⁷⁵

Uvědomění si této strategie pomůže porozumět z dnešního pohledu hyperbolicke, afektivní rétorice písemností 16.–18. století. Když zpravodaj brněnské korunovace líčí, jak se průvod olomouckého biskupa s kanovníky kostelem, jejich modlitby a gesta u vybraných oltářů odehrávaly „*inter populosissima desideria & suspiria populi, inter festivos splendores praesentis copiosae nobilitatis, cinctus floridis*“,¹⁷⁶ pak jde nepochybně o součást jisté rétorické konvence, „standardizovaného slovníku“ vhodných emocí, vyvolaných konkrétní akcí. Tento slovník však významně reflektoval teologické představy, ponejvíce ty, prezentované v devocionální literatuře a homiletice, takže se rozhodně nejednalo o pouhé řečnické cvičení. Příklad zbožného vzdychání a pláče je dobrým dokladem propojení ustáleného výrazu (*defluentes lachrymarum rivos, & emissa suspiria*) s ideálem náboženské praxe, v níž zbožný pláč představoval

¹⁷⁴ Ardissino, Erminia: *Il barocco e il sacro. La predicazione del teatino Paolo Aresi tra letteratura, immagini e scienza*. Città del Vaticano 2001, s. 78–81 a 141–238; Sládek, M.: *Slovo*, s. 622–636; týž: *Biblické citace*; Lehár, Jan: *Brideliana I. Bridelův Mundus symbolicus*. Studia Comeniana et historica 3, 1972, s. 97–113; Němcová Dragonová, Martina: *Emblematika v postile Trojí chléb nebeský (1728) barokního kazatele Damascéna Marka*. Listy filologické 138, 2015, č. 3–4, s. 299–324; táž: *Meditativní emblémy zahrady a srdce v emblematických knihách a v barokním kázání O. F. J. de Waldta a B. H. J. Bilovského*. Studia Comeniana et historica 43, 2013, č. 89–90, s. 196–223.

¹⁷⁵ *Maria Lust-Garten mit den fürnehmsten im Königreich Böhmeim, Marggrathumb Mähren und Hertzogthumb Schlesien befindlichen Mirackel-Bildern unserer Lieben Frauen, sambt beygefügtten allerhand außersenen Gebehten, gezieret*. Prag 1704.

¹⁷⁶ *Conchylium*, list 12^a.

zásadní projev opravdového pokání.¹⁷⁷ Jak upozornila Susan Karant-Nunn, katolická homiletika a meditativní literatura 16. a 17. století „*vybírala emocionalitu z určitých pozdněstředověkých spírituálních alternativ*“, zintenzivnila však emotivní projev tím, že valnou část pozornosti upřela na přemýšlení o Kristových pašijích a na spoluúčast na nich, což vyžadovalo podporu imaginace prostřednictvím specifických „verbálních obrazů“. K těm náležela adorace jednotlivých částí Kristova těla, rozmnožení metafor a přirovnání za účelem prezentace utrpení na kříži i vyvolávání soucitného *compassio* (spolu-afektu).¹⁷⁸

Výše uváděné poznámky dostávají význam ve chvíli, kdy připustíme, že v popisech slavnostních událostí, sepsaných zpravidla řádovými historiky, jde primárně o prezentaci daného církevního řádu a jeho úsilí – vůči Římu i budoucím generacím. Proto je kladen důraz na monumentalitu, slavnostnost, nákladnou výzdobu i účast vytečných osobností. Cílem bylo referovat o skvostné, vydařené události, která proběhla dle ideálních principů a představ tehdejší společnosti, a zahrnovala relevantní momenty sociální i kulturní reprezentace (hyperboly) a zbožné kultury (gesta, prolévání slz). Prakticky ve všech případech detailnějších líčení se objevují tytéž formulace, které jsou dobovými topoi, což ale neznamená, že by šlo o formulace nepravdivé, o přetvářku, neodpovídající příslušné situaci.

Moc zaznamenávat

V krátké úvaze o rekatolizaci Čech poukázala Ivana Čornejová na zásadní otázku, týkající se budování paměti na události 17. a 18. století. Totiž zatímco jezuité měli dle řádových regulí povinnost vést anály (*litterae annuae*) a v nich se „chlubit“ svými úspěchy – proto se v nich objevují informace nadsazené, typu počtů konvertitů a komunikantů – tak například pro kapucíny byla taková praxe nemyslitelná, neboť předpisy řádu nedovolovaly členům upozorňovat na vlastní přínos. V důsledku toho pak máme zprávy o jezuitech, kteří zemřeli v roce 1680 při pomáhání v době moru, ale nejsme již informováni o obětech z řad jiných řeholí. Naše představa o rekatolizaci je

¹⁷⁷ Srov. Webster, Susan Verdi: *Art and ritual in golden-age Spain. Sevillian confraternities and the processional sculpture of Holy Week*. Princeton 1998, s. 172–182.

¹⁷⁸ Karant-Nunn, Susan C.: *The reformation of feeling. Shaping the religious emotions in early modern Germany*. New York 2010, s. 15–62.

tedy odvislá mj. od strategií barokních klášterů.¹⁷⁹ V téže souvislosti upozornila Marie-Élizabeth Ducreux na skutečnost, že prameny, které referují o poutích v 17. století, tj. zpravidla historiograficko-poutnická pojednání, jsou především konstrukcí církevních (řádových) představitelů, a tedy že obraz těchto poutí a dalších podobných událostí představuje „plod psaných diskursů“, „vynález autorů, kteří rekonstruuji fiktivní nepřetržité trvání katolické tradice“.¹⁸⁰ To samé lze bez váhání říci o pramenech, spojených s mariánskými korunovacemi: Vznik souborů rukopisů a tisků byl projevem moci vybraných aktérů událostí a struktura i podoba písemností se odvíjela od autor-ských strategií uchovat paměť.

Na příkladu historických pramenů, jež máme k dispozici o brněnské korunovaci lze tento aspekt dobře ukázat. Jak již bylo uvedeno, brněnský případ je výjimečný s ohledem na množství a různorodost dochovaných záznamů, rukopisů a tisků, v nichž je popsán průběh příprav slavností, trasy a podoba jednotlivých procesí, ikonografické programy slavobran i zveřejněny obsahy oslavných kázání. Zejména místní augustiniáni dělali vše pro to, aby na událost nebylo zapomenuto, a lze říci, že při tom využili většiny tehdejších možností. Nepřekvapí tedy, že členům řádu připadla též vůdčí role při vytváření obrazu událostí: Pod jejich vedením vznikala koncepce oslav,¹⁸¹ převor Zirkl již v průběhu roku 1735 zařizoval práce augsburských zlatníků na tvorbě baldachýnu pro korunovanou ikonu, organizoval velkou část programu a rozesílal pozvánky na slavnost, augustiniáni oslovovali kazatele, kteří měli ve městě pronášet oslavné promluvy, řádový historik Hyacint Czuppa navrhl ikonografii velké slavobrány, postavené v průčelí kostela sv. Tomáše. Oslavné tisky, které byly dokončeny v dílně augustiniánů bezprostředně po události (vyšly zpravidla ještě v témže roce), prokazují značnou inspiraci dopředu navrženými synopsemi průběhu slavnosti i řádovými výpisky k dějinám obrazu.¹⁸² Vrcholem byl augustiniány sestavený soubor textů *Conchylium Marianum*, a také reprezentativní oslavný svazek *Gemma Moraviae*, to vše doplněné o tisk *Umständige Relation der feyerlich=begangener Glorreichen Crönung des Gnaden=Bild bey St. Thomas nächst Brünn*, popisující obřad kuru-

¹⁷⁹ Čornejová, Ivana: *Jezuité a rekatolizace*. In: Vaněk, Vojtěch – Kroupa, Jiří K. (eds.): *Kutná Hora v době baroka (= Antiqua Cuthna 1)*. Praha 2005, s. 44–45.

¹⁸⁰ Ducreux, M.-É.: *Symbolický rozměr*, s. 586.

¹⁸¹ Srov. anonymní (zřejmě Zirklův) dopis dvorské válečné radě ve Vídni z konce března 1736, v němž se již velice detailně popisuje průběh událostí, připravených augustiniány, městem a úředníky královského tribunálu. MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 28r–29v.

¹⁸² Výtahy z pramenů, dokládajících starobylost a divotvornost brněnského obrazu jsou pod hlavičkou „Ad Acta Coronationis“ a Zirklovou signaturou uloženy v MZA, E 4, sign. 5:30 a 5:31.

novace a průběh procesí.¹⁸³ Největší soubor rukopisných pramenů, tj. rozsáhlejší fascikl materiálů zaslaných městské radě, včetně zápisů ze sezení královského tribunálu,¹⁸⁴ do značné míry shromáždil rovněž augustiniánský převor Zirkl. Ne nadarmo uvedl řádový knihovník Adeodatus Hanzeli u jeho jména v nekrologiu brněnského a jevíčského kláštera slova *Thaumaturgae coronatae zelosissimus auctor, et promotor*.¹⁸⁵ Konečně bez významu není ani fakt, že detailnější záznamy o události nalezneme především v řádových análech, zatímco narativní prameny jiné provenience z 18.–19. století událost v podstatě nezmiňují. Jak ještě uvidíme, organizace samotné akce jistě nebyla pouze v rukou augustiniánů a významně se na ní podílela také městská samospráva a místní farnost. S ohledem na dochované prameny je však dominance perspektivy augustiniánského řádu neoddiskutovatelná.

Často se v této souvislosti opomíjí autorita a kompetence řádového dějepiscevtví. Právě členové církevních řádů disponovali nejenom heuristickými a jinými (třeba finančními) možnostmi realizovat sepsání řádových nebo dokonce zemských dějin, především však požívali společenskou a politickou vážnost k podobnému počínu. Toto dějepiscevtví bylo úzce propojeno s analistikou a vůbec kulturou psaní a uchovávání paměti, pro něž v kláštorech existovaly vhodné podmínky, včetně metodologie. Výsledkem byla specifická interpretace dějin – například idealizace vlády Karla IV. a odsudek husitství – jež se mohla uskutečnit v rámci sociální praxe, tj. písemnou fixací a rituálem, pokud bude řeč přímo o mariánských korunovacích a jejich vztahu k minulosti. Otázkou tedy je, kdo má autoritu při výkladu dějin a kdo má moc tento výklad prosadit.¹⁸⁶

Metodologická poznámka

Předchozí odstavce nás dovedly až k otázce zaznamenání rituálu – nebo barokní slavnosti, řečeno slovy dosavadní historiografie – jako historické události s potenciálem

¹⁸³ MZA, E 4, sign. 5:32, fol. 6r–28v.

¹⁸⁴ AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63. K tomu je dobré dodat, že zápisy z jednání královského tribunálu v inkriminovaných dnech konání korunovace v radních protokolech instituce chybějí: MZA, C 3, inv. č. 93.

¹⁸⁵ MZA, E 4, sign. 41 I:25, fol. 55r.

¹⁸⁶ Srov. k tomu podnětnou studii o (re)interpretaci dějin Florencie v rámci přestaveb města a oslav danteovského výročí roku 1921: Renard, Thomas: *Collective performances and architectural restorations: Image creation and historical identity in unified Italy*. In: Foletti, Ivan – Palladino, Adrien (eds.): *Ritualizing the City. Collective performances as aspects of urban construction from Constantine to Mao* (= *Studia Artium Medievalium Brunensia* 6). Roma 2017, s. 101–119, zejm. s. 112–118.

uchovat paměť a nabídnout výklad dějin, a také jako performance zachycené písemnou formou. Obě tyto roviny si zaslouhují pozornost, kterou lze vnímat jako obecnější shrnutí výše uvedených postřehů.

Poměrně rozsáhlý soubor písemností, jež se stal základem této analýzy mariánských korunovacích, je v zásadě tím, co Jan Vansina v rámci kritické reflexe ústní tradice nazval *historical intentional message*, tedy zprávou, v níž zpravodaj (aktér) používá historii jako argument, důkaz, legitimizační prvek.¹⁸⁷ Tato skutečnost bude detailněji prezentována v další části knihy. Nyní snad postačí – s opětným odkazem na Vansinu – upozornit na to, že vytváření takové zprávy ovlivňovaly zpravidla různé sociální faktory. Stejně jako historické rituály nebyly nahodilými, nýbrž intencionálními akcemi, tak také písemnosti, jež o nich referují podléhaly určité sociální kontrole: „(...) *ne každý je oprávněn slyšet nebo poskytovat určité zprávy z minulosti*“. Poznání účelu zprávy musí jít proto ruku v ruce s důkladnou znalostí společenství, kterého se týká, resp. které je angažováno na jejím vytváření. Teprve poté je možné uvažovat o případném ideologickém či jiném cíli, o užití zprávy jako součásti boje, o idealizaci, o tom, čím je vlastně historie, kterou daná písemnost prezentuje. Pokud je zároveň určitá zpráva prezentována (nebo celebrována), je pro její podobu podstatný vztah aktérů a diváků, neboť zájmy a záměry prvních – například duchovenstva – jsou ovlivňovány také zájmy druhých – například měšťanů. Z toho důvodu je nezbytné znát sociální vztahy v rámci příslušné komunity.¹⁸⁸

Posuneme-li uvedené blíže k problematice ritualizovaných akcí, vyvstává několik dalších otázek, na něž je užitečné hledat odpověď, chceme-li porozumět vztahu historických textů k samotnému rituálu. Příhodně je formulovala antropoložka Catherine Bell v souvislosti s čínskými taoistickými záznamy liturgie, vydanými v 5. století: Jaký byl význam či efekt zapsání rituálu ve formě textu v konfrontaci s rituálem samotným, neboli jak bylo s texty zacházeno a jaký měly účel? Jak zapsání rituálu do textu či jeho vyličení v rámci textu ovlivnilo sociální vztahy? Jakou povahu mají texty coby „*média komunikace*“, jež nejenom reflektují, ale též vytvářejí určitou situaci?¹⁸⁹ Bell se pokusila odpovědět pomocí důsledné historické kontextualizace a dokládala – jak ostatně naznačují již její otázky – že liturgické záznamy fungovaly spíše jako „*dy-*

¹⁸⁷ Vansina, J.: *Oral tradition*, s. 92–93.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 94–114, cit. s. 96–97.

¹⁸⁹ Bell, Catherine: *Ritualization of texts and textualization of ritual in the codification of Taoist liturgy*. *History of Religions* 27, 1988, č. 4, s. 366–392.

namičtí hybatelé změny“ a že docházelo jak k ritualizaci textů (jejich užívání při liturgii), tak textualizaci rituálů.

Podobným směrem uvažování o textech a rituálech se vydal i Philippe Buc, jenž při tom dospěl k závěru, že nelze provádět antropologickou analýzu rituálů, zachycených v raně středověkých textech, a to z důvodu, jenž spočívá v povaze tehdejší praxe zaznamenávání. Prameny totiž podle něho nenabízejí popis skutečnosti, ale mnohem více odraz specifické textové kultury: „*kultury interpretační, jejíž diskurz byl ovládán vrstvou lidí, specializovaných na textovou interpretaci*“. Raně středověký rituál – resp. jeho popis – tudíž není možné považovat za „fakt“ ve smyslu konkrétní události, neboť tehdejší struktura komunikace v zásadě „*živila tendenci představovat (si) rituály*“. V kultuře, kde lidé byli prostorově více rozptýleni a nemohli se tedy všichni účastnit politických akcí, připadala mnohem významnější úloha zprávám o událostech. Buc tím naznačuje, že záznamy ve středověkých narativních pramenech jsou blíže konstrukci než skutečnému dění, které popisují, a že je vhodné vnímat je spíše jako nástroje moci, tedy prostředky, jimiž se úzká skupina osob pokoušela ovlivňovat svou současnost.¹⁹⁰

Bucovy závěry jsou záměrně formulovány příliš vyzývavě, neboť byly psány s cílem vzbudit diskusi, což se podařilo. Přesto přinášejí ne nepodstatné podněty pro uvažování o kultuře psaní a zaznamenávání. Raný středověk byl nepochybně kulturou orální, v tom smyslu, že v ní písmem a „zpisemněním“ událostí zacházela jen menšina lidí. Jak upozornil Johannes Fried, proto se také při popisech významných činů a dějů zachycovaly spíše průběhy rituálů než jejich příčiny a souvislosti.¹⁹¹ Středoevropská kultura 18. století byla naopak kulturou písma a přestože orálnost v ní stále hrála velmi významnou úlohu, písmo představovalo zásadní formativní prvek společnosti. Setkávali se s ním takřka všichni, ať už v podobě vlastního psaní, četby nebo alespoň prohlížení a poslechu. Na zapsané slovo – nikoli na pověst nebo jinou orální tradici – se odvolávali autoři historií, konfesijních polemik či kázání při snaze doložit určité tvrzení. Text v kombinaci s obrazem (emblematika, naučná literatura aj.) se stal jedním z nejcharakterističtějších rysů kultury raného novověku. Pokud jde přímo o soubor textů k česko-moravským mariánským korunovacím, především, ale nejenom pro oslavné tisky platí, že se sice nepoužívaly při liturgii, čili nebyly „ritualizovány“

¹⁹⁰ Buc, Ph.: *The dangers of ritual*, s. 1–12 a 246–259.

¹⁹¹ Fried, Johannes: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München 2004, passim.

v pravém slova smyslu, přesto s nimi bylo určitým způsobem zacházeno, ať už distribucí, nebo prezentací před významnými osobnostmi. Z hlediska obsahu sloužily k legitimizaci činnosti vybraných subjektů – v našem případě primárně řeholních komunit – i určitého výkladu minulosti, což se dělo konstruováním dějin na pozadí historie posvátných obrazů. Zaznamenání rituálu mělo v těchto písemnostech zcela jinou povahu než ve středověkých narativních pramenech. Navzdory účelu popsání rituálních akcí – legitimizace vůči Římu, doložení slavnostního charakteru událostí, prezentace odpovídající formy (zbožného) jednání – se záznam zřejmě zásadně neodlišoval od toho, co skutečně proběhlo. Přes specifickou rétoriku i do značné míry jednostrannou perspektivu líčení nešlo o čistou konstrukci nebo dokonce fikci.

Není nicméně radno zapomínat na skutečnost, že historik stále pracuje „pouze“ s textem, nikoli s performancí, a má tak před sebou „znetvořenou zprávu“, z níž se již vytratily zvuky, pohyby těla či působení publika na aktéry.¹⁹² Robert Darnton v reakci na Chartierovu recenzi jeho studií o francouzských lidových pohádkách a pařížském masakru koček k této otázce podotkl, že historické texty samozřejmě podléhaly stylizaci a vznikaly dle určitých vzorů a pravidel, proto s nimi nelze zacházet jako s „oknem, jež poskytuje nepokřivený obraz zkušenosti“ aktérů. Zároveň ale dodával, že při analýze rituálu není podstatné ani tak to, co se skutečně stalo, jako spíše význam toho, co se stalo. Texty coby záznamy rituálů tak můžeme vnímat jako „reportáž“, jež ukazuje na sociálně sdílené významy (symbolů), stejně jako na významy, jež byly účastníky přikládány dané události.¹⁹³ Stejný problém tematizoval již Jean-Claude Schmitt (1979), který podobně jako později Darnton věnoval značnou pozornost zkoumání významů termínů a fenoménů, jež se v historických písemnostech vyskytují. Upozornil přitom, že i v případě, kdy se nám v textech popisované názory nebo praktiky zdají být „příliš podivné, než aby to mohla být pravda“, má smysl „brát dokument vážně“ a připustit, že „dává nějaký smysl“, že se v něm ukrývají určité kulturní formy dané doby.¹⁹⁴ Představa o barokních slavnostech, které „předstírají, zastírají“ sociální realitu a nadneseně demonstrují aspekty moci, zbožnosti nebo jednoty církevní a světské vlády¹⁹⁵ tak směřuje poněkud mimo podstatu věci, když zahrnuje apriorní úvahu o vztahu „pravdivé“ sociální skutečnosti a toho, co bylo v rámci slav-

¹⁹² Srov. Vansina, J.: *Oral tradition*, s. 84–91.

¹⁹³ Darnton, Robert: *The symbolic element in history*. *The Journal of Modern History* 58, 1986, č. 1, s. 227.

¹⁹⁴ Schmitt, Jean-Claude: *Svatý chrt: Guinefort, léčitel dětí ze 13. století*. Praha 2007, s. 25–26.

¹⁹⁵ Válka, J.: *Barokní slavnosti*, s. 59–61.

ností reprezentováno. Právě posledně jmenované totiž mohlo být onou „realitou“, jádrem kultury.

Antropolog by v kontextu výše uvedeného, tedy vztahu pramenů a rituálu, hovořil o interpretacích různého řádu. Antropologické spisy (nebo moderní historiografie) jsou například interpretacemi druhého či třetího řádu, což znamená buď interpretacemi interpretací prvního řádu, které činí aktéři o své kultuře, anebo interpretacemi interpretací druhého řádu, které učinili již jiní antropologové (historikové).¹⁹⁶ Rovněž výsledkem následující analýzy budou interpretace druhého až třetího řádu, v závislosti na tom, zda budou vycházet z písemných pramenů jakožto interpretací prvního řádu, pokud pocházejí přímo od účastníků událostí, nebo druhého řádu, pokud jsou například řádovou historiografií.

Historie a antropologie: smysluplnost antropologického tázání

Hlavním cílem této knihy je získat z dochovaných historických písemností zprávu o kultuře. Dovolím si zopakovat výchozí perspektivu: Skutečnost, že o korunovacích obrazů nebude pojednáno jako o (církevních) slavnostech, tedy uměleckém *Gesamtkunstwerku*, jehož účelem byla demonstrace moci státu a církve, ale jako o rituálech, tj. určitém jednání, v němž se sdělují, reprodukují a utvářejí myšlenkové vzorce příslušné společnosti, předpokládá zároveň, že kulturou nebude míněn soubor uměleckých nebo jinak vynikajících výtvorů člověka, ale síť významů, symbolů a praktik, které jsou dané společnosti srozumitelné. Než bude přistoupeno k samotné analýze, musí být provedena metodologická reflexe zvoleného přístupu, zvláště z toho důvodu, že se jedná o perspektivu významně inspirovanou jinými vědními disciplínami.

Bude užitečné začít terminologickou poznámkou, dotýkající se častěji užívaného pojmu *reprezentace*. Americký sociolog Robert Bellah podtrhl ve své fascinující syntéze fakt, že náboženství, „náboženská skutečnost“ náležejí do sféry zkušenosti i reprezentace zároveň, neboť oba fenomény jsou neoddělitelně spjaty. Rozlišoval přitom několik typů náboženské reprezentace, konkrétně *spojující* (unitive), tj. odkazující k příslušné (spojité) události či zkušenosti, dále reprezentaci *odehrávající se* (enactive) pomocí řeči těla, pohybu a gest, a nakonec i reprezentaci *symbolickou* a

¹⁹⁶ Srov. Geertz, Clifford: *Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury*. In: Týž: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha 2000, s. 26.

konceptuální. Typu *odehrávající se* reprezentace připadá zvláštní role, jelikož tělo a tělesné pohyby představují stěžejní fenomén, s nímž je náboženství spojeno: rituál je například vždy určitým způsobem ztělesněn, k náboženství se pojí otázka léčení těla (a duše), zdraví je ústředním náboženským prvkem a metaforou spásy, strava (a půst) jsou často součástí náboženských rituálů. Proto je také *odehrávající se* reprezentace zpravidla kombinována s dalšími druhy reprezentací, výrazně pak se *symbolickou*, ať už v rovině ikonické, hudební, poetické nebo narativní.¹⁹⁷ Uvedená optika představuje zásadní podnět i pro historickou analýzu mariánských korunovacích, které v tomto ohledu nebyly výjimkou a zahrnovaly množství tělesných aspektů a jejich symbolů: od disciplinace těl v průvodech, přes pohyby a gesta ve stěžejních chvílích rituálu nebo kající praktiky do rituálu zahrnuté až po symboliku uzdravování prostřednictvím divotvorného obrazu. Právě to je způsob přemýšlení, který bude v této části knihy rozvíjen v souvislosti s pojmem reprezentace.

Má-li být nadále řeč o rituálech a ritualizaci, která znamená – slovy antropologa – „vytváření, rozvíjení a reprodukování rituálů“,¹⁹⁸ pak je na místě vymezit, zda to, co bude popisováno a analyzováno lze označit za rituál. Na základě dosavadní bohaté antropologické literatury je možné shrnout, že rituály jsou: kulturně konstruovány a tradičně sankcionovány; jsou chováním, praxí, performancí, tělesnými či řečovými akcemi; mají své účastníky a publikum; jsou vyčleněny z rutiny každodenního života a ohraničeny; jsou liminální; odehrávají se na specifických místech a ve specifickém čase; jsou kolektivní, veřejné; jsou multimediální; utvářejí a organizují společnost nebo sociální skupiny; utvářejí změnu či přechod; jsou účelové (pro účastníky), opakované, standardizované, nacvičené; jsou náboženské, posvátné, transcendentní; jsou rigidní, stereotypizované, stabilní, repetitivní; jsou symbolické, srozumitelné (účastníkům), komunikativní, ne-instrumentální; jsou předepsané, mající scénář, formalizované, konvenční, stylizované; strukturované, modelované, řízené, sekvencované, řídící se pravidly; vyvolávají emoce a usměrňují myšlení.¹⁹⁹ Do takto širokého spektra charakteristik rituálů se snadno vměstná celá řada historických akcí a historik si proto nemusí dělat starosti s tím, zda jde skutečně o rituál, jako spíše s tím, co pojmenování akce rituálem znamená pro jeho analýzu.

¹⁹⁷ Bellah, Robert N.: *Religion in human evolution. From the paleolithic to the axial age*. Cambridge – London 2011, s. 11–43.

¹⁹⁸ Bell, Catherine: *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford 1997, s. 164.

¹⁹⁹ Snoek, Jan A. M.: *Defining „rituals“*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 11.

Stricto senso, fenomén, jež je předmětem této knihy není „čistým“ rituálem, ale souborem akcí, z nichž některé měly povahu rituálu a jiné nikoli. Rituálem byly především samotné korunovace Madon, které se řídily předepsaným římským ritem. Dále pak průvody s korunovaným obrazem, jejichž pořádky se odvíjely od lokálních zvyklostí teoforických procesí, a v neposlední řadě i připojené obřady typu mší, biřmování nebo zpovědí. Celek byl nicméně do značné míry jedinečnou událostí a také souborem různých slavnostních aktů, které se naopak u těchto korunovacích předpisově opakovaly. Současníci píšou o „*radostných a čestných průvodech, ohňostrojích, střelbě z děl, osvětlování a jiných podobných ceremoniích*“, usiluje se o větší slavnostnost aktu korunovace, případně o jeho glorifikaci. Hlavní ideový tvůrce událostí v Brně Andreas Zirkl označoval slavnost korunovace za „*solennes actus*“, svatokopečtí premonstráti psali o „*saeculare gloriosum festum festorum*“. Kazatelé, kteří vystupovali během oslav se často zastavovali u dokonalosti akcí, již mělo být dosaženo zahrnutím průvodů, hudební produkce, iluminací, střelby, slavobran a dalšími „*solemnitates*“, mezi něž se samozřejmě řadila i liturgie sloužených (slavených) mší. „*Nuže tehdy má milá Moravo stroj se k zpěvu a plesání, trouby a bubny hlučte, kuše a moždíře se rozlíhejte, kunštovné světla hořte, triumfální brány a oblouky stavte, rytířské hry a turnaje připravujte! jak mladí tak staří, bohatí i chudí se radujte (...) nebo kamkoliv oči mé obrátím, blesk, jasnost, zlata, stříbra, mramora tak se třpytí, že jako v zrcadle nový chrám Šalomounův vidím (...) což teprv řeknu o kunštovné architektuře, drahém malování, o aksamitových zlatými a stříbrnými pašomanami zapremovaných záponách a podnebesích, jenž oči až do mdloby obveselují*“, pochvaloval si atmosféru na Svatém Kopečku roku 1732 jeden z řečníků.²⁰⁰ Tato terminologie odpovídá německé *Zeremoniellwissenschaft* přelomu 17. a 18. století, která *solemnizaci* interpretovala jako žádoucí podporu smyslové recepce určitých skutečností, hodnot či příběhů. Průvod byl proto označován coby „*solenne Divertissement*“ či „*eine Parade*“, v případě církevních slavností se píše o „*Solennisierung*“ ve smyslu slavnostního předvedení, například litaní: „*die Litaney mit Singen, Trompeten und Heerpaucken solennisieret werden*“. Božítělové procesí je „*Extraordinari Solennität und Andacht*“.²⁰¹

Akci typu mariánské korunovace není možné zařadit do antropologie vymezené jedné konkrétní kategorie rituálu, jakkoli i tyto jsou zpravidla široce pojímány a

²⁰⁰ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy “c1^a–“c2^a (Šťáva).

²⁰¹ von Rohr, J. B.: *Einleitung*, zejm. s. 60, 740 a 842; Lünig, Johann Christian: *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum, oder historisch-polischer Schau-Platz aller Ceremonien*. Th. II. Leipzig 1720, s. 311–312.

navzájem se prolínají. Vyjdeme-li z typologie antropoložky Catherine Bell,²⁰² pak lze o korunovací hovořit jako o rituálu přechodu, neboť jde mimo jiné o další stupeň sakralizace zázračného obrazu, neboli o dosažení jeho větší efektivity.²⁰³ Tak to vnímali i současníci. Jeden z kazatelů, kteří vystoupili v Brně, například požadoval reciproční služby po Svatotomské ikoně, od které se nyní – korunované a oslavené – očekávaly větší záruky ochrany a pomoci obyvatelům města i země.²⁰⁴ Bylo by však zřejmě příliš odvážné uvažovat zde o rituálu – jak činí antropologové na čele s Arnoldem van Gennepem – jako o přechodu ve smyslu změny (sociálního) statusu účastníků. Přestože prostřednictvím korunovace docházelo k určité sakralizaci městského prostoru – dostávalo se mu ještě větší milosti – nejednalo se o přechod, během něhož by účastníci vstupovali z jedné sociální pozice do jiné, jako je tomu u rituálů typu křest, přijímání nebo biřmování. Z hlediska strukturálního byla korunovační slavnost kombinací rituálu přechodu, komemorativního rituálu a běžné festivity. Z antropologického hlediska to byla festivita, která měla do jisté míry charakter politicko-náboženského rituálu, jehož účelem bylo prezentovat určitou skupinu lidí jako koherentní a řádem řízenou komunitu, založenou na sdílených hodnotách a cílech.²⁰⁵ Odraz řádu byl přítomen nejenom v integrativním prvku spojeném s historií a rolí posvátného obrazu, ale také v demonstraci sociální hierarchie. Přílehlý je výraz „*hybridní festivity*“, použitý Trevorem Johnsonem v případě honosných bavorských procesí s ostatky, využívajících určité prvky procesí božitelových a kajících (pašijových), stejně jako instrumentarium triumfálních vjezdů zeměpána (slavobrány apod.), a tvořících tak určitou „*bricolage*“ dvorských, městských a venkovských oslav.²⁰⁶

Veškerá výše naznačená definiční a strukturální nejistota ohledně povahy korunovací coby rituálů ale jistě nebrání tomu, aby byly jako rituály analyzovány a interpretovány, jak se pokusím ukázat dále. Petrem Burkem vyslovený předpoklad odmítání rituálu v raněnovověké západní Evropě²⁰⁷ je v této souvislosti třeba brát

²⁰² Bell, C.: *Ritual*, s. 93–137.

²⁰³ Freedberg, David: *The power of images. Studies in the history and theory of response*. Chicago–London 1991, s. 83–98 a 136–154.

²⁰⁴ *Conchylum*, list 112^b (Weber).

²⁰⁵ Bell, C.: *Ritual*, s. 129.

²⁰⁶ Johnson, Trevor: *Trionfi of the holy dead: The relic festivals of baroque Bavaria*. In: Friedrich, Karin (ed.): *Festive culture in Germany and Europe from the sixteenth to the twentieth century*. Lewiston – Queenston – Lampeter 2000, s. 46–56.

²⁰⁷ Burke, Peter: *Odmítání rituálu v raně novověké Evropě*. In: Týž: *Žebráci, šarlatáni, papežové. Historická antropologie raně novověké Itálie: eseje o vnímání a komunikaci*. Jinočany 2007, s. 324–346. Na metodologické obtíže jednoduchého předpokladu o obecném ústupu rituálu v raněnovověké Evropě upozornil Füssel, Marian: *Geltungsgrenzen. Frühneuzeitliche Rituale zwischen Antiritualismus, Medi-*

s rezervou, a to i v případě Západu, natož pak hovoříme-li o „konzervativním“ prostředí habsburské monarchie, kde ritualizace jednání patřila dlouho a nerozlučně ke strukturám každodenního života. Rituál, o kterém zde bude pojednáno, byl pevně svázán s náboženstvím, náboženskou praxí, bez níž jej nebylo možno provést, ostatně řídil se ritem, jehož podobu předepisovala církev: šlo o rituál před sekularizací, „po-tridentský rituál“. S využitím luhmannovské terminologie lze říci, že v předmoderní době jako systémově doposud nediferencované epoše se právo, politika, náboženství i ekonomika prolínaly a zrcadlily v symbolické komunikaci společně. Jinými slovy, při veřejném inscenování docházelo k symbolickému rekonstruování celého společenského řádu. Proto se v námi popisovaných akcích odráží vnitřní dělení města, jeho sociální struktura a politické, náboženské, hospodářské i jiné role jednotlivých skupin účastníků.²⁰⁸

Cesta k symbolické antropologii

Pro historika starších dějin – podlehe-li antropologickému vábení – je výhodné vydat se cestou kompromisu mezi funkcionalismem (rituál jako odraz sociální struktury a hodnot společnosti) a hermeneutikou (rituál jako text, odkazující ke kulturní a sociální dynamice společnosti). To bude i případ této analýzy, ačkoli v centru zájmu budou stát spíše významy v rituálu než jeho funkce.²⁰⁹ Výhodou tohoto přístupu je možnost lépe porozumět stěžejním kategoriím historického zkoumání, totiž času, prostoru a sociálnímu řádu, a navíc neztratit ze zřetele otázku změny. Spolu s Marshalllem Sahlinem se vyplatí uvažovat o rituálu jako o praxi, v níž se slučují struktura a historie, systém a událost i kontinuita a změna. Tím rituál umožňuje, aby byly trvalé aspekty sociální organizace a kulturně symbolické systémy sdělovány formou reálných událostí a situací, které jsou následně vyhodnocovány prostředky, jež mohou zmíněné

enwandel und Sachzwang. In: Büttner, Andreas – Schmidt, Andreas – Töbelmann, Paul (eds.): *Grenzen des Rituals: Wirkreichweiten – Geltungsbereiche – Forschungsperspektiven* (= Norm und Struktur, Bd. 42). Köln – Weimar – Wien 2014, s. 269–286.

²⁰⁸ Stollberg-Rilinger, Barbara: *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*. Zeitschrift für historische Forschung 31, 2004, s. 522.

²⁰⁹ Obsáhlý historiografický přehled výzkumu rituálů s upozorněním na tři základní perspektivy (genealogickou, funkcionalistickou a hermeneutickou) přináší Wulf, Christoph – Zirfas, Jörg: *Performative Welten: Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*. In: Titíž (eds.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole*. München 2004, s. 7–45.

strukturní aspekty proměnit. Pro Sahlinse byla tato sociální praxe a lidské jednání vůbec zásadní pro utváření kultury a historie.²¹⁰

Catherine Bell výše uvedené premisy, sahající významně k teorii praxe, doplnila o řadu poznámek, jež historikovi velmi konvenují svou výzvou k důsledné prostorové a časové kontextualizaci. Rituál je podle ní třeba analyzovat a rozumět mu v rámci způsobů jednání příslušné kultury; rituál či ritualizace mohou být nejlépe definovány zohledněním specifických způsobů myšlení v dané kultuře či subkultuře, zatímco univerzální definice rituálu může zakrýt jak a proč lidé vytvářejí rituální akce; rituál je součástí historického procesu, v němž se reprodukuje, reinterpretuje či transformuje myšlenkové vzorce minulosti; přirozenost rituálních aktivit je podporována tradicionalismem – nebo alespoň zdáním tradice – to znamená přijetím předpokladu, že tyto aktivity navazují na starší tradici, která jim dává potřebnou legitimitu; idealizování minulosti se podílí na kontextualizaci současné situace, na vymezení vztahů mezi přítomností a minulostí, na vytváření vědomí kontinuity, jistoty a směru: „*Některé metody ritualizace dokonce účastníkovi dovolují upravit chápání minulosti ve světle nových situací a slibnějších vyhlídek*“.²¹¹ Ritualizace je zkrátka „*historickou praxí – historicky strukturovanou, historicky účinnou a historii vytvářející, produkující*“, což neznamena nic jiného, než že v rituálech je reprodukován, popřípadě vytvářen kulturní a sociální kontext, v němž se samy odehrávají.²¹²

Pojem *praxe* nás přivádí k neméně zásadním otázkám moci, tělesnosti a emotionality, které budou hrát v další analýze vedoucí úlohu. Zaprvé tedy: Jsou-li rituály považovány za součást sociální praxe, pak je zjevné, že jsou silně ovlivňovány sociální hierarchií a mocenskými poměry. Rituál vždy sleduje normativní řád, určený ekonomickými, politickými a správními podmínkami dané komunity či prostředí. Provedení rituálu přitom překračuje případné (sociální aj.) rozdíly a utváří komunitu, což platí i v případě, že existují rozdílné interpretace průběhu rituálu.²¹³ Zadruhé: S ohledem na stěžejní roli tělesného pohybu v rituálech přiznávají antropologové tělu a jeho dějinám povahu důležitého referenčního rámce pro porozumění rituální praxi vůbec. Lidské tělo, jeho pohyby, gesta i symbolické kódy jsou považovány za konstitutivní prvky rituálu a zaujímají stejné postavení jako kulturní symbolizace a sociální

²¹⁰ Bell, C.: *Ritual*, s. 77.

²¹¹ Tamtéž, s. 81–82 a 168.

²¹² Bell, Catherine: *The ritual body and the dynamics of ritual power*. *Journal of Ritual Studies* 4, 1990, č. 2, s. 310.

²¹³ Wulf, Christoph: *Praxis*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 402–405.

komunikace. Prostřednictvím rituálu, resp. v rámci rituálu je tělo „ovládáno“, civilizováno a kultivováno.²¹⁴ A zatřetí: Rituál je velmi často vnímán jako „*kulturně utvářený prostor emoční zkušenosti*“, „*jeviště pro existující emoce*“, řečeno s Cliffordem Geertzem. Rituál určitým způsobem zachází s kulturně relevantními emocemi, strukturuje je a dává jim koherenci i význam, činí je smysluplnými, viditelnými, hmatatelnými, reálnými. Emoce v rituálu mohou plnit úlohu nositelů paměti: emocionální zkušenost je poté déle zapamatovatelná a může zakládat okruh specifických emocí, které aktivují (například historickou) paměť. Souhrnně vyjádřeno, rituály nabízejí prostor pro zkušenost, jež pomáhá vyjádřit, modifikovat či produkovat emoce. To se děje pomocí odkazů k základním hodnotám sociálního života a objektivizováním těchto hodnot prostřednictvím symbolů, které jsou emocionálně prožívány účastníky rituálu.²¹⁵

Jak už bylo uvedeno, větší pozornost bude v této knize věnována významům a symbolům v rituálu než jeho funkci. Přestože neexistuje možnost provést terénní výzkum mezi „domorodci“ 18. století, je příhodné přiznat se k inspiraci Geertzovým *zhuštěným popisem*, alespoň ve smyslu pojetí rituálu jako prostředku k poskytnutí „narativů“, které zúčastněným umožňují interpretovat jejich vlastní zkušenost, jinými slovy vyprávět příběh o sobě (a sobě). To je ostatně jeden z momentů, který učinil Geertze velice vítaného v kulturní historii, na rozdíl třeba od Lévi-Straussova strukturalismu, jenž byl pro historiky navzdory své přitažlivosti málo uchopitelný v praxi.²¹⁶ V historickém bádání sehrála v tomto ohledu stěžejní úlohu práce Edwarda Muira o operacionalizaci benátského mýtu, která ukázala, že v městských rituálech, hlavně v procesích 16. století, lze číst příběh, jež Benátčané vytvořili o svém politickém a sociálním světě.²¹⁷ V kontextu topografie města a ritualizování městského prostoru se tak například můžeme tázat, co o sobě vyprávějí historičtí aktéři, když se určitým způsobem chovají, někde se pohybují a něco tam dělají. K tomu je třeba znát symbolický svět příslušné kultury: významy připisované veškerým skutečnostem a jednáním, které se v rituálu odehrávají nebo se na ně odkazuje, stejně jako objektům a artefaktům, s nimiž se v něm zachází. Podniknutí takové cesty předpokládá připustit, že rituál je

²¹⁴ Tamtéž, s. 396–402.

²¹⁵ Lüddeckens, Dorothea: *Emotion*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 545–570; Bell, C.: *Ritual*, s. 66–67.

²¹⁶ Dülmen, R. van: *Historická antropologie*, s. 20–21; Burke, P.: *Co je kulturní historie*, s. 49.

²¹⁷ Muir, Edward: *Civic ritual in renaissance Venice*. Princeton 1981. Muirovu práci výrazně rozpracoval Fenlon, I.: *The Ceremonial City*.

symbolickým jednáním a že má smysl zabývat se jeho významem, důležitostí a obsahem sdělení.²¹⁸ Geertzovy poznámky k náboženskému rituálu mají pro podobné kulturněhistorické zkoumání mimořádnou relevanci, neboť vycházejí z předpokladu, že rituál zahrnuje určitý „soubor symbolických forem“, jehož působením „splývají svět prožitků a svět představ“ a účastníci si tak mohou „osvojit širší škálu nálad a motivací na jedné straně a metafyzických pojetí na straně druhé“. Rituál jim nabízí „modely toho, čemu věří, ale také modely pro to, jak věřit“.²¹⁹ Z praktického hlediska uvažuje Geertz o dvoufázové výzkumné proceduře: analýze systému významů vtělených do symbolů, které dotvářejí náboženství a následně uvedení tohoto systému do spojitosti se sociálně strukturálními a psychologickými procesy.²²⁰ V případě česko-moravských mariánských korunovacích 18. století bude využit obdobný postup.

Historická kritika

Není však od věci nezapomenout na kritiku výše uvedeného přístupu ze strany historiografie, na „nebezpečí geertzismu“, jak napsal Giovanni Levi v recenzi na příkladnou „geertzovskou“ knihu Roberta Darntona *Velký masakr koček* (1984). Darntonovi bylo vytýkáno, že nabízí příliš statický obraz francouzské kultury 18. století. Philip Benedict jej hodnotil „jako fotografii různých kulturních vrstev či řadu oddělených obrazů“²²¹ a již zmíněný Levi psal o „statickém, neměnném kontextu“. Darntonův pokus hodnotil příkře, jako filosofickou meditaci o „historii, uzavřené v bludném kruhu“ a popisující vlastně jen násilnou smrt jisté kočky, provedenou v historiografii již analyzovaným a vysvětleným karnevalovým způsobem.²²² Roger Chartier se zase – méně impresionisticky – pozastavoval nad záludností snahy nahlížet na událost (rituál) jako na text a poukazoval na skutečnost, že Darnton měl k dispozici velice problematickou písemnou zprávu, která odráží spíše činnost původce než povahu popisovaných událostí.²²³ Kromě toho zpochybňoval i předpoklad obecného, jednotného vnímání určitých kulturních kategorií a symbolů, jež pro něj byly naopak sociálně i jinak podmíněny. Darnton ve své reakci posledně uvedenou námitku přijal a připustil multivý-

²¹⁸ Geertz, C.: *Zhuštěný popis*, s. 13–42.

²¹⁹ Geertz, Clifford: *Náboženství jako kulturní systém*. In: Týž: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha 2000, s. 131–132.

²²⁰ Tamtéž, s. 143–144.

²²¹ Benedict, Philip – Levi, Giovanni: *Robert Darnton e il massacro dei gatti*. *Quaderni storici* 58, 1985, s. 266.

²²² Tamtéž, s. 269–277, cit. s. 276.

²²³ Chartier, R.: *Text*, zejm. s. 685–686 a 692.

znamovost symbolů, a sice pro něj zcela typicky odkazem k Turnerovu „*lesu symbolů*“ a jejich polysémickému, proměnlivému a komplexnímu charakteru.²²⁴ Obhajoval však zároveň smysluplnost antropologické perspektivy, umožňující uvědomit si bohatou symboliku hromadné vraždy koček tiskařskými tovaryši (kočky jako mazlíčci, nepřátelé, symboly čarodějnic), její rituální rozměr (soud s kočkami, karneval) i odkaz k závažným otázkám pracovních vztahů a sociálních podmínek dělníků.²²⁵ Tato antropologická interpretace historických událostí má nepochybně svůj význam alespoň v předvedení, jak se podstatné sociální jevy dané společnosti promítaly do nejrozličnějších situací každodenního života a byly sdělovány v symbolických akcích. Otázkou zůstává, v jakých akcích se tak dělo a v jakých naopak nikoli.²²⁶

Je zajímavé, že debata o Darntonově knize nereflektovala postřehy, které již dříve vnesli Michel de Certeau (1975) a François Furet (1983) v souvislosti s intenzivní recepcí metod příbuzných disciplín (ekonomie, etnologie, sociologie) v historiografii. Odkazy na studie výše uvedených autorů se nevyskytly ani v Darntonově souboru esejů, ani v polemice mezi ním a Chartierem, a to navzdory skutečnosti, že Furetův článek vyšel na stránkách téhož periodika. De Certeau i Furet shodně kritizovali využití informačních technologií v kvantitativních výzkumech a vypůjčování si metod i terminologie z jiných oborů. Obojí podle nich vede ke specifickému vymezení otázek, třídění dat a argumentaci, které neodpovídají prioritám a charakteru historiografie. Předmětem bádání se stává to, co bylo nejprve uměle roztríděno (kvantifikace), vytrácí se narativní logika výkladu a hledají se spíše izolované, statické pravidelnosti, mizí jistota jednotného chronologického vývoje a narůstá rozmanitost historie z hlediska témat.²²⁷ V popsaném trendu spatřovali oba francouzští vědci ztrátu účelu historiografie jako všeobjímající disciplíny, která by nabízela pochopení počátků společnosti a jejího vývoje. Historická témata naopak začala být určována tázáním jiných sociálních věd.

²²⁴ Darnton, R.: *The symbolic element*, s. 223.

²²⁵ Tamtéž, s. 227–234.

²²⁶ Pro úplnost k diskusi o Darntonově knize dodejme, že autora se z pozice literární vědy zastal LaCapra pro změnu v kritice Chartierových poznámek a debatu uzavřel antropolog Fernandez, jemuž se zdálo, že Darnton v odpovědi na Chartierovu kritiku reagoval poněkud nepřímou, ale učinil tak strukturní analýzou, která šla paradoxně dále než v samotné knize. LaCapra, Dominick: *Chartier, Darnton, and the great symbol massacre*. *The Journal of Modern History* 60, 1988, č. 1, s. 95–112; Fernandez, James: *Historians tell tales: Of Cartesian cats and gallic cockfights*. *The Journal of Modern History* 60, 1988, č. 1, s. 113–127.

²²⁷ Certeau, Michel de: *Psaní dějin*. Brno 2011, s. 61–96; Furet, François: *Beyond the Annales*. *The Journal of Modern History* 55, 1983, č. 3, s. 389–410.

O mnoho let později zopakoval obdobný apel francouzský historik Philippe Buc, když reagoval na práce Gerda Althoffa o středověkých rituálech, spojených především s královskou mocí a její legitimizací.²²⁸ Buc zpochybnil proveditelnost antropologické analýzy rituálů, zachycených ve středověkých textech, jak už bylo uvedeno v předcházející kapitole. Všiml si přitom, že interpretace, založené na předpokladu rituálů coby prvků konstituujících sociální řád odpovídají určité historiografické praxi spíše než citlivé reflexi historické skutečnosti. Jinými slovy hlavní problém aplikace antropologických teorií jako určujícího modelu v moderní historiografii spočívá ve zjevné korespondenci mezi středověkou politickou kulturou – tj. takovou, jak ji známe z historiografie – a „*historiografickými avatáry antropologie*“, neboli způsobem argumentace, jaký je typický pro moderní antropologii.²²⁹

Bucova poznámka je závažná a zaslouží si pozornost právě tím, že vybízí k ostražitosti před přílišnou měrou antropologizace historiografie. Potvrzuje také zjevně jen malou reflexi kritických varování ze 70. a 80. let, jak je prezentovali de Certau či Furet. Beze zbytku to platí pro badatele, kteří se věnovali otázce definice středověkého a raněnovověkého rituálu, tedy problematice, jejíž řešení by bylo lze očekávat spíše v antropologii nebo dějinách antropologie. Takřka povinnou výbavou německojazyčných studií se staly odkazy na úvahy Wenera Paraviciniho, jenž v souvislosti s výzkumem předmoderních rezidencí a s odvoláním na Karla Leysera²³⁰ rozlišil *rituál-akci* jako opakující se, standardizované jednání s funkcí proměny určitého stavu a s konstitutivní rolí na straně jedné, a *ceremoniál-reprezentaci*, který má pouze zobrazující charakter na straně druhé. Ceremoniál byl pro něj vizualizovaným rituálem, v němž převažují obrazy (nad gesty) a který je spojen s teatralizací a estetickým účinkem.²³¹ Toto rozlišení využil již Victor Turner (*The forest of symbols*, 1967),

²²⁸ Důležitou část této diskuse lze sledovat v Althoff, Gerd: *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt 2003; týž: *Hinterlist, Täuschung und Betrug bei der friedlichen Beilegung von Konflikten*. In: Auge, Oliver a kol.: *Bereit zum Konflikt. Strategien und Medien der Konflikterzeugung und Konfliktbewältigung im europäischen Mittelalter*. Ostfildern 2008, s. 19–29; Buc, Ph.: *The dangers of ritual*; týž: Buc, Philippe: *Rituel politique et imaginaire politique du haut Moyen Âge*. *Revue historique* 620, 2001, č. 4, s. 843–883; Dinzelsbacher, Peter: „*Warum weint der König?*“ *Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*. Badenweiler 2009; Stollberg-Rilinger, Barbara: *Rituale* (Historische Einführungen, Bd. 16). Frankfurt a. M. – New York 2013, s. 183–193.

²²⁹ Buc, Ph.: *The dangers of ritual*, zejména s. 236–238.

²³⁰ Leyser, Karl: *Ritual, Zeremonie und Gestik: das ottonische Reich*. *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, s. 1–26.

²³¹ Paravicini, Werner: *Zeremoniell und Raum*. In: Týž (ed.): *Zeremoniell und Raum*. 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Sigmaringen 1997, s. 14; Stollberg-Rilinger, Barbara: *Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. *Zeitschrift für historische Forschung* 27, 2000, s. 397; Füssel, Marian: *Fest – Symbol – Zeremoniell: Grundbegriffe zur Analyse höfischer Kultur in*

když chtěl zdůraznit pojetí rituálu coby pramene, jenž generuje kulturu a strukturu. Proto spojoval rituál se sociální přeměnou (*transition*), zatímco ceremonii se sociálním stavem (*state*): „*ritual is transformative, ceremony confirmatory*“. Turner tím vytvořil vážnou výzvu badatelům jako Bronislaw Malinowski nebo Mircea Eliade, kteří interpretovali rituály a mýty v durkheimovském duchu jako reprezentace statických paradigmat, pravidel či struktur.²³²

Tradice diferencování mezi rituálem a ceremoniálem však pochopitelně sahá ještě mnohem dále. Minimálně od Tridentina se rozlišuje *rituale* ve smyslu liturgických úkonů a *caeremoniale*, tj. například slavnostní intronizace biskupů v *Caeremoniale episcoporum*. Teoretické traktáty z oblasti tzv. *Zeremoniellwissenschaft*, jejichž vydávání lze nahlížet jako výraz proměny dvorské kultury v 17. století, pak zřejmě vytvořily pojem dvorského ceremoniálu jako paralelu k fenoménu *Polizey*. Jak podotkl Jörg Jochen Berns, v obou případech šlo o model určitého řádu a zatímco termín *Polizey* se vztahoval spíše k mimodvorskému prostředí (sociální disciplinace poddaných), ceremoniál byl vlastně disciplinací prostředí dvorského.²³³ Každopádně ve zmíněné *Zeremoniellwissenschaft* 17. a 18. století nebyl používán pojem ceremoniál nijak výrazně vzdálen od moderního termínu rituál. Státnímu ceremoniálu, tj. ceremoniím doprovázejícím život zeměpána, byla připisována stěžejní funkce v sociální praxi, měl sloužit k reprezentaci sociálního řádu a panovnického majestátu. Byl primárně řádem (*Ordnung*), odrážejícím skutečnost, že ve světě má vše své místo a věci jsou sobě navzájem podřízené.²³⁴

Pokud bychom uvažovali v naznačené perspektivě rozlišení, pak by zřejmě korunovace posvátného obrazu představovala rituál, zatímco průvod s korunou či korunovaným obrazem ceremoniál. Je ovšem otázkou, k čemu by takové rozlišení bylo dobré, resp. jaký by mělo vliv na postup a výsledky analýzy. Zdá se spíše, že by výzkumu neprospělo, neboť svádí k rozlišování mezi „sakračním“ rituálem a „profánní“ ceremonií, což v kontextu předmoderní společnosti nedává smysl. A stejně tak vyvo-

der Frühen Neuzeit. In: Dickhaut, Kirsten – Steigerwald, Jörn – Wagner, Birgit (eds.): *Soziale und ästhetische Praxis der höfischen Fest-Kultur im 16. und 17. Jahrhundert*. Wiesbaden 2009, s. 38–41. V české historiografii lze ohlas této diskuse sledovat ve studii Král, Pavel: *Rituál a ceremoniál: Na příkladu pohřebních slavností na šlechtických dvorech v raném novověku*. Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity 51, C 49, 2002, s. 71–86.

²³² Grimes, Ronald L.: *Ritual studies: A comparative review of Theodor Gaster and Victor Turner*. *Religious Studies Review* 2, 1976, č. 4, s. 20.

²³³ Berns, Jörg Jochen: *Die Festkultur der deutschen Höfe zwischen 1580 und 1730: Eine Problemskizze in typologischer Absicht*. *Germanisch-romanische Monatsschrift* 65 (34), 1984, s. 299–301.

²³⁴ von Rohr, J. B.: *Einleitung*, s. 2; Lünig, J. Ch.: *Theatrum*, Th. I. s. 1–7.

lává další otázky, například zda procesí nemělo konstitutivní (transformativní) charakter, pokud se v něm reprodukoval sociální řád nebo pokud se jeho prostřednictvím sakralizoval městský prostor.²³⁵ Harriet Rudolph v kontextu panovnických korunovací podotkl, že rozlišení pojmů rituál a ceremoniál umožňuje rozpoznat momenty, které přetrvávají, od těch, které naopak prodělávají určitý vývoj. V liturgickém kontextu to znamená například diferencovat prvky a praktiky neměnné (například mše) od neustále nově inscenovaných (výzdoba, jeviště, iluminace) a fungujících v rámci demonstrace sociální hierarchie nebo aktuální politické situace.²³⁶ I pro takový inspirativní přístup nicméně platí, že poněkud přísněji rozlišuje prvek výrazně církevní (liturgie jako rituál) a výrazně světský (reprezentace v ceremoniálu), což navozuje dojem, jako by obě oblasti nebyly nerozlučně spjaty, a to jak v rámci samotných ritualizovaných akcí, tak v přístupu k nim coby projevům kultury. Jako předvědčivější se proto zdá být výzva, formulovaná již v roce 1980 Williamem Roosenem, totiž analyzovat i (diplomatický) ceremoniál jako rituál, standardizované a stylizované jednání, vyznačující se důrazem na formalitu a usilující o vyjádření stavu věcí, ale nikoli nezbytně o změnu tohoto stavu.²³⁷

Snad se sluší dodat, že také současná antropologie rozlišuje pojem rituálu a ceremoniálu. Rituál je v takovém případě vnímán jako (psaný nebo nepsaný) předpis pro ceremonii coby soubor ritů (například církevní sňatek) a ceremoniál zase jako soubor ceremonií, například svatební obřad i oslavu včetně hostiny dohromady. Výzkumná hodnota takové diferenciaci pro antropologa tkví v možnosti lépe sekvencovat rituální chování a odlišit jej od chování běžného.²³⁸

Exkurz do terminologie, kterou historikové převzali z antropologie a která se občas stala výchozím bodem jejich tázání, ukazuje záludnost antropologického svodu, pokud se tento omezí na řešení otázek vlastních antropologii více než historiografii. Zásadní problém nespočívá ani tak v „ahistoričnosti“ pokusů aplikovat moderní po-

²³⁵ Diskutabilnost rozlišení mezi rituálem s “transformativní” funkcí a ceremonií s “konfirmativní” funkcí zmiňuje mj. B. Stollberg-Rilinger, která poukázala na to, že většina akcí měla obojí charakter. Stollberg-Rilinger, B.: *Rituale*, s. 14–15. V české medievistice dospěl k podobnému poznání Šimůnek, Robert: *Rituály, ceremoniály a symbolická komunikace v životě české středověké šlechty*. In: Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.): *Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku*. Praha 2014, s. 271–272.

²³⁶ Rudolph, Harriet: *Kontinuität und Dynamik – Ritual und Zeremoniell bei Krönungsakten im alten Reich. Maximilian II., Rudolf II. und Matthias in vergleichender Perspektive*. In: Steinicke, Marion – Weinfurter Stefan (eds.): *Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kultureller Vergleich*. Köln – Weimar – Wien 2005, s. 377–399.

²³⁷ Roosen, William: *Early modern diplomatic ceremonial: A system approach*. *The Journal of Modern History* 52, 1980, s. 454–455.

²³⁸ Snoek, J. A. M.: *Defining*, s. 9 a 13–14.

jem rituálu, vyvinutý navíc na základě studia materiálu z 19. a 20. století, na předmoderní historii, ani v odvození antropologických definic rituálu z moderních konceptů individuality, komunikace, veřejnosti apod. Spíše je to – jak v české historiografii vzácně podotkla Pavlína Rychterová – častý rozpor mezi inteligentní aplikací různých teorií rituálu na historické prameny a možností dospět k novému poznání.²³⁹ Diskutabilní je rovněž odkazování se na antropologické práce, když výsledkem není nové pojetí historické látky nebo kritika dosavadních postulátů, například když dojde spíše k oživení etnografické kulturní historie z přelomu 19. a 20. století, jak se v rámci českého dějepisceví stalo v oblasti výzkumu tzv. každodenního života měšťanů a šlechty v 16. století. Podobně ošidné je používat antropologickou či sociologickou terminologii a nevyužít přitom metodického instrumentária těchto disciplín, což platí pro valnou většinu dosavadních příspěvků o rituálech v české medievistice,²⁴⁰ ale i pro studie o českých královských korunovacích raného novověku. Jakkoli se může jednat o úvahy podnětné a pečlivě argumentované historickou kontextualizací, výsledkem je v nejlepším případě „pouze“ důkladnější popis rituálů a následný jejich výklad jako politických, resp. politicko-náboženských akcí tím, že jsou zohledněny jejich politické, výjimečně i liturgické kontexty.²⁴¹ Tím nemá být řečeno, že nejde o přínosné badatelské pole. Otázkou ale zůstává, zda potřebuje antropologickou terminologii a – byť jen sporadické – vyrovnávání se s ní. Stejně tak nezbytné je ptát se, jaký přínos mají dosažené výsledky těchto analýz: informace, že v rámci korunovačních rituálů mají veškeré akty symbolickou povahu, symbolizují různé aspekty dobové společnosti, směřují k oslavě vládnoucího rodu, odrážejí harmonii řádu a v baroku je jejich průvodním znakem teatralita;²⁴² poznatek, že prostory ve vybraných vídeňských kostelech byly – z perspektivy *Raumsoziologie* – vyzdobeny obrazy, jež odpovídaly kon-

²³⁹ Rychterová, Pavlína: *Rituály, rity a ceremonie. Teorie rituálu a jejich reflexe v medievistickém bádání*. In: Wihoda, Martin – Malaťák, Demeter (eds.): *Stát, státnost a rituály přemyslovského věku: problémy, názory, otázky*. Brno 2006, s. 11–23.

²⁴⁰ Příkladně Šmahel, František: *Smuteční ceremonie a rituály při pohřbu císaře Karla IV.* Český časopis historický 91, 1993, s. 401–416; týž: *Mezi středověkem a renesancí*. Praha 2002, s. 107–214; Nodl, Martin: *Rituál královských svateb a zasnub.* In: Nodl, Martin – Tinková, Daniela (eds.): *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha 2007, s. 163–187; nebo většina příspěvků ve sborníku Nodl, Martin – Wihoda, Martin (eds.): *Rituál smíření. Konflikt a jeho řešení ve středověku*. Brno 2008.

²⁴¹ Nejpresvědčivěji Hrbek, Jíří: *Rituál jazyka – jazyk rituálu. Příspěvek k politické komunikaci raného novověku na příkladu českých barokních korunovací*. Folia Historica Bohemica 22, 2006, s. 211–250; týž: *České barokní korunovace*. Praha 2010.

²⁴² Smíšek, Rostislav: *Uherská korunovace Josefa I. jako prostředek symbolické komunikace*. Český časopis historický 112, 2014, s. 624–654.

textu rakouské (habsburské) zbožnosti a státní politiky 19. století.²⁴³ K dosažení takových závěrů, dříve již mnohokrát vyslovených, možná historikům není potřeba využití antropologie a sociologie.

Užitek metod, jež jsou vlastní jiným disciplínám lze spatřovat jen do té míry, pokud má jejich aplikace potenciál přinést nové poznatky a perspektivy relevantní pro historiografii a pokud je respektován okruh výchozích otázek, které reagují na postuláty a problémy vymezené v historiografii, nikoli v antropologii nebo sociologii. Cílem historického výzkumu tak nemůže být například reakce na antropologické koncepty rituálu, ani jejich korekce v kontextu jejich případné „platnosti“ (aplikovatelnosti) na minulost. Žádoucím výsledkem historického zkoumání není ani definice rituálu, neboť rituál nepředstavuje zásadní analytickou kategorii v historiografii. Historik se však může ptát například na to, jaké významy byly v akcích, performancích nebo ve více či méně ritualizovaném jednání sdělovány, nebo na to, jakou roli hrály tyto veřejné akce při konstrukci či legitimizaci sociálního řádu a jak se význam těchto akcí vyvíjel například vzhledem ke konfesijní diferenciaci.

Zásadní důležitost připadá přemýšlení o tom, jaký přínos mohou mít metodologické inovace na diachronní interpretaci, která je podstatou historické metody.²⁴⁴ Antropologická perspektiva je do značné míry statická, nabízí poznání kultury v daném okamžiku či období. Historický výklad by však neměl končit konstatováním, že existují obecnosti, které beze změn platí od středověku do novověku, natož pak vyslovováním banalit typu „lidé raného novověku byli vřazeni do sociálních skupin“ nebo již konstatovaných zjištění „sociální diferenciace byla demonstrována ve veřejném prostoru“. Lze si například představit nějakou veřejnou performanci, která by v sobě nezahrnovala odraz okolního světa? Proto by mělo jít o formu a strukturu výrazových prostředků, o specifické interpretace určitých fenoménů v různých epochách a o přiblížení se způsobu myšlení alespoň určité části společnosti. Diachronní

²⁴³ Wietschorke, Jens: *Die symbolische Ordnung sakraler Räume. Eine Skizze zur visuellen und politischen Kulturgeschichte*. In: Meyer, Marion – Klimburg-Salter, Deborah (eds.): *Visualisierungen von Kult*. Wien – Köln – Weimar 2014, s. 294–318.

²⁴⁴ V kontextu kritiky aplikace výkladových modelů neurověd a psychoanalýzy na historii (zejména dějiny těla), která vede k tendenci vysvětlovat chování historických aktérů pomocí působení biochemických procesů, vyzvala k důslednému trvání na historické kontextualizaci a zohledňování aspektu změny Lorenz, Maren: *Wozu Anthropologisierung der Geschichte? Anmerkungen zur kontraproduktiven Polarisierung der Erkenntnisinteressen in den Geisteswissenschaften*. *Historische Anthropologie* 11, 2003, s. 415–434 (česky vyšlo v *Dějiny – teorie – kritika* 2, 2005, č. 2, s. 227–246). V české historiografii ojedinělé teoretické pojednání o vztahu (symbolické) antropologie k historickému výzkumu napsal Šotola, Jaroslav: *Výzkum elit – hranice historické antropologie? Možnosti nového pohledu na jezuitský řád*. In: Nodl, Martin – Tinková, Daniela (eds.): *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha 2007, s. 237–252.

přístup znamená také přiznání si různé povahy pramenů středověku a moderní doby. Již vícekrát zmiňovaný Philippe Buc příhodně upozornil na specifikum středověkých zápisů o rituálech i na fakt, že středověká politická kultura byla na hony vzdálená společností, na jejichž analýze vystavěli své teorie antropologové a sociologové – mj. proto, že antropologie vycházela hlavně z kultur bez písma, a proto analyzovala performance či slova, nikoli texty.

Výzva antropologie spočívá v univerzalitě pojetí kultury. Antropologické výzkumy, na něž se historikové odvolávají při studiu rituálů, se zpravidla vyznačovaly ambicí poznat kulturu jako celek, nejenom její dílčí segment, jak činí starší tradice kulturní historie a dějin umění, zaměřených „pouze“ na specifické výtvořiny člověka. Antropologové sledovali různé kontexty jakéhokoli jednání, ať už bylo nazýváno rituálním, či nikoli. Pro historický výzkum náboženství a zbožnosti je tu kupříkladu možnost poznat význam těchto fenoménů v jejich sociálním a kulturním kontextu, resp. uvědomit si, že zbožnost je sociálním a kulturním fenoménem, jehož charakter se odvíjí nejenom od teologických diskusí a normativních opatření církevních a státních úřadů, ale také od sociální struktury regionů a lokalit, od sociálních vztahů mezi jednotlivými skupinami obyvatel, od podoby a úrovně komunikace, od významů náboženských symbolů atd. V takovéto optice se dosavadní interpretace česko-moravských mariánských korunovacích a tzv. barokních slavností zdají být zploštělé, neboť tyto akce prezentují jako součást kultury, vymezené úzce jako komplex uměleckých praktik, artefaktů a hodnot. (Nejenom) Válkův imponující výklad barokní kultury jako kultury zdání, divadla a estetické reprezentace, byl výrazně poplatný umělecko-historickému uvažování o baroku, s nímž byl tento historik výborně obeznámen, avšak neodpovídá již dobře tomu, jak je na kulturu nahlíženo v současných kulturních dějinách. Antropologický pohled a pojetí barokních slavností jako rituálů nabízí možnost poznání širokého spektra symbolů v dané kultuře, porozumění metaforám a významům, které byly přikládány různým fenoménům, pochopení závažnosti určitých kategorií a pojmů. V rituálu coby produktu sociálního jednání nejsou věci statické, dějí se, a lze tedy lépe posoudit jejich relevanci pro celou sociální skutečnost.

Mezi symbolickou antropologií a sociologií prostoru

Pokud jde o královské korunovace a různé městské akce typu procesí nebo slavností, platí pro ně, že více než symbolickou antropologií, která poutala zájem historiků v 80.

letech (Muir, Darnton), byly práce z posledních let osloveny sociologickými podněty, převážně teorií jednání (Bourdieu) a sociologií prostoru (Löw, de Certeau). Pro tyto přístupy je charakteristické přemýšlení o prostoru jako o výsledku jednání a vnímání spíše než jako o pevně dané, „fyzické“ veličině. Jinými slovy, místo *absolutistického* předpokladu existence pohybu v neměnném prostoru se část vědců přiklání k *relativistickému* pojetí pohyblivých prostorů ve smyslu proměnlivých představ o prostoru či jeho konstrukci. Martina Löw v návaznosti na právě zmíněné uvažovala o prostoru jako „*souvztažném (us)pořádání těl, jež jsou v neustálém pohybu, čímž stále proměňují i samotné toto (us)pořádání*“, což znamená, že prostor se utváří i v čase a nelze jej považovat za strnulý *kontejner (Behälter)*, obklopující veškeré jednání a existující nezávisle na sociálních a materiálních vztazích.²⁴⁵ Pro analýzu rituálu jde o zásadní změnu perspektivy, neboť – jak upozorňuje Catherine Bell – prostor jakožto určitý „*typ totalizace mikrokosmu*“ ohraničuje a utváří provedení a předvedení rituálu. Aktivity, které se na vybraném místě dějí, jsou účastníky považovány za přirozené a odpovídající reakce právě na tento prostor.²⁴⁶

Uvedený přístup kulturní historii velmi konvenuje. Zkoumání rituálu či jakékoli performance nebo veřejného jednání je spjato s analýzou prostoru, v němž se odehrává. Proto se do centra pozornosti dostávají otázky přivlastnění si prostoru, jeho využití, konfliktů o něj, problematika konstruování a konstruovatelnosti prostoru, zpravidla jako odrazu koncipování sociálního řádu. Stěžejní úloha je přiznána účastníkům, čímž se otevírají otázky vnímání, percepce a imaginace prostoru či dokonce prostorů imaginativních.²⁴⁷ Susanne Rau v této souvislosti formulovala pět výstižných tezí, odvozených ze sociologie prostoru a vázaných k historické analýze: a) prostor nelze chápat v absolutistickém duchu jako existující sám o sobě bez sociálních kontextů, osob a jejich jednání, které prostor určují; b) prostor je sociální konstrukcí, pro-

²⁴⁵ Löw, Martina: *Raumsoziologie*. Frankfurt a. M. 2012, zejm. s. 17–18, 24, 63–65 a 131.

²⁴⁶ Bell, C.: *Ritual*, s. 81–82.

²⁴⁷ Coster, Will – Spicer, Andrew (eds.): *Sacred space in early modern Europe*. Cambridge 2005; Schmid, Barbara – Schmid, Regula: *Die Allgegenwart des Raumes in den Kulturwissenschaften und die Ordnung der Dinge*. In: Kundert, Ursula – Schmid, Barbara – Schmid, Regula (eds.): *Ausmessen – Darstellen – Inszenieren. Raumkonzepte und die Wiedergabe von Räumen in Mittelalter und früher Neuzeit*. Zürich 2007, s. 9–22; Rau, Susanne: *Raum und Religion. Eine Forschungsskizze*. In: Rau, Susanne – Schwerhoff, Gerd (eds.): *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*. München – Hamburg 2008, s. 10–37; táž: *Räume: Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*. Frankfurt a. M. – New York 2013; Friedrich, Karin (ed.): *Die Erschließung des Raumes. Konstruktion, Imagination und Darstellung von Räumen und Grenzen im Barockzeitalter*. Bd. 1. Wiesbaden 2014; Oechslin, Werner: *Fest und Öffentlichkeit. Die Wahrnehmung des öffentlichen Raumes*. In: Reckow, Fritz (ed.): *Die Inszenierung des Absolutismus. Politische Begründung und künstlerische Gestaltung höfischer Feste im Frankreich Ludwigs XIV*. Erlangen 1992, zejm. s. 41.

story jsou proto proměnlivé a dynamické; c) prostory potřebují pozorovatele, recipienty, kteří je vnímají, využívají, pamatují si je – prostor je tudíž také konstrukcí pozorovatele; d) je užitečné rozlišovat pojmy prostor a místo v tom smyslu, že jedno místo může sloužit jako více prostorů; e) prostor slouží nejenom jako pevně dané místo, ale zároveň jako určitý symbolický řád, je symbolem něčeho (moci, vědění); tímto symbolem se však nestává automaticky, ale na základě určitého vývoje, jednání, praktik a institucionalizace; městské prostory lze tudíž považovat za instituce, v nichž probíhá a stabilizuje se jednání.²⁴⁸

Již provedené konkrétní analýzy se vyznačují převážně dvojdimenzionálním postupem: sociologickým zkoumáním fyzického místa/ prostoru a následným zohledněním konstruování a reprezentace tohoto prostoru ze strany recipientů. Dobrým příkladem je recentní kniha Susanne Rau o dějinách Lyonu, v níž se zdůrazňuje dynamika, kontextualita a pluralita prostorů: právních, politických, vojenských, náboženských či multifunkčně využívaných, konkrétních i virtuálních, viditelných i neviditelných, reprezentovaných textem či obrazem.²⁴⁹ Je možná zbytečné připomínat, že zde často rezonují otázky konfesionalizace, konfesijní identity a dynamiky. Náboženská procesí sakralizují buď prostor celého města, nebo jeho vybrané části a sama o sobě představují komunikační prostor, v němž jsou potvrzovány a konstruovány různé aspekty sociálního řádu a moci. Jsou pohybem, prostřednictvím něhož se spojují nebo vůbec vytvářejí určité prostory – je jim dáván smysl – a vyjadřuje se kolektivní identita. V raném novověku představovaly průvody jednu z nejlepších možností, jak tuto identitu (konfesijní, sociální) demonstrovat.²⁵⁰

Domnívám se, že zde zůstává určitý prostor pro analýzu dalšího, doposud opomíjeného rozměru této problematiky, a sice imaginace spojené s děním (a symboly) v prostoru, nikoli jen s prostorem samotným – ať už se jedná o „vnímání prostoru“ (*Wahrnehmungen von Raum*), nebo o „vnímání v prostoru“ (*Raumwahrnehmungen*).²⁵¹ Pokouším se tento aspekt ukázat v dalších kapitolách na příkladu zacházení s posvátnými obrazy a jde mi o pochopení významů, které současníci připisovali obrazu jako takovému i celé korunovaci. Tvrdím, že imaginace svázaná s těmito feno-

²⁴⁸ Rau, Susanne: *Räume der Stadt. Eine Geschichte Lyons 1300–1800*. Frankfurt a. M. – New York 2014, s. 70–74.

²⁴⁹ Tamtéž, *passim*.

²⁵⁰ Löther, Andrea: *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*. Köln – Weimar – Wien 1999; Felbecker, Sabine: *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung*. Altenberge 1995, s. 452–478.

²⁵¹ Rau, S.: *Räume: Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, s. 173.

mény měla zásadní význam pro způsob konstruování a vnímání náboženského/ sociálního prostoru v daném místě a době. A to zejména z toho důvodu, že sebou nesla potenciál vyvolat jisté emoce a tedy i náležité reakce. Rituál, jak podotýkají antropologové, pak dává emocím nejenom průchod, ale i řád a smysl. „*Nálady a motivace*“ vyvolané posvátnými symboly a prožívané účastníky se v něm navzájem upevňují a střetávají se „*s obecnými pojmy řádu bytí*“.²⁵² Uvažujeme-li proto o raněnovověkých slavnostech jako rituálech, otázka imaginace se nutně neustále vynořuje: lidé, kteří se těchto akcí účastnili, měli určité představy o světě, prostoru i využitých rekvizitách, a jakkoli těmto představám nelze upřít individuální dimenzi (privátní zkušenost), povaha akce jim dávala významný kolektivní rozměr.

Jak vyplývá z předchozích odstavců, text, jenž bude následovat, byl ovlivněn antropologickými a sociologickými přístupy, v první řadě symbolickou antropologií Clifforda Geertze a sociologií prostoru Martiny Löw. Odpovídá na otázky, pokládané právě v těchto oborech. Navzdory tomu jde primárně o historické pojednání, jehož cílem není ani definice rituálu, ani vymezení povahy performancí. Přes veškerou snahu o zachycení strukturálních momentů je hlavním záměrem chronologická kontextualizace. Snaha neupadnout do přílišného funkcionalismu, který v historiografii převažuje a je patrný zejména ve studiích o rituálech (ceremoniích) jako výrazech sociálního, tj. politického řádu,²⁵³ se odráží ve výraznější recepci podnětů ze symbolické antropologie, jež nabízí analýzu rituálu prostřednictvím interpretace jeho symbolických prvků a jejich významů, spíše než pomocí rozkrytí forem a struktury rituálu. Konkrétně vyjádřeno půjde například o to ukázat, že kromě rituálu coby zrcadla a modelu je zde i rituál jako emocionální událost prochnutá obrazy, reprezentacemi, imaginací. V kontrastu ke studiím o panovnických korunovacích se proto o rituálu či slavnostních akcích nebude uvažovat primárně jako o prostředku – k demonstraci moci či sociálního řádu – ale jako o prostoru, v němž se sdělují kulturní významy. Postup, kladoucí důraz na symbolicko-hermeneutickou spíše než funkcionalistickou perspektivu, byl v historiografii již úspěšně využit Trevorem Johnsonem v analýze honosných ba-

²⁵² Geertz, C.: *Náboženství*, s. 131; Bell, C.: *Ritual*, s. 66–67.

²⁵³ Souhrnný pohled na historické rituály z této perspektivy byl nabídnut v reprezentativní publikaci Stollberg-Rilinger, Barbara – Puhle, Matthias – Götzmann, Jutta – Althoff, Gerd (eds.): *Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800*. Darmstadt 2008.

vorských procesí s ostatky, jež vykazují obdobnou strukturu jako mariánské korunovace.²⁵⁴

Hlavní osu výkladu bude tvořit přemýšlení o aspektech, které se v popisovaných akcích jako rituálech „dějí“ a které mají zásadní význam pro ritualizaci i pro její porozumění. Každý z aspektů se pokouším zasadit do dobových a regionálních souvislostí. Pokud zdůrazňuji roli imaginace, pokouším se ji spatřovat také v kontextu sociální praxe, bez níž ji nelze seriózně analyzovat: imaginace či reprezentace mají význam jen potud, ovlivňují-li – či lépe prostupují-li – „struktury každodenního života“. Uvědomuji si nebezpečí, vyplývající z tendence interpretovat různé fenomény minulosti jako formy reprezentace, imaginace, zkrátka symbolického světa, aniž by se zároveň věnovala pozornost světu hmotnému.²⁵⁵ Domnívám se, že teprve propojení čtyř níže uváděných momentů rituálu umožňuje pochopit také způsoby konstruování, konstituování i vnímání prostorů, ať už se jedná o ritualizaci, nebo ceremonializaci.²⁵⁶

1. *Reprezentace prostoru.* Pro každý rituál je stěžejní pohyb (osob) v určitém prostoru/ prostředí, které je nějak konstruováno. Jednání pak odpovídá charakteru tohoto prostoru. Svou roli zde sehrávají momenty praktické – šíře a průchodnost ulic, náročnost terénu apod. – i symbolické – místa paměti, autorita. Připustíme-li, že osvojení si rituálu se děje prostřednictvím performativního a tradicionalizujícího charakteru ritualizace, a že performativita se váže ke konkrétnímu prostoru, pak aktivity, které se v rámci daného prostoru dějí, jsou účastníky považovány za přirozené a odpovídající reakce na dané místo.²⁵⁷

2. *Reprezentace sociální struktury* (lidí, korporací, zájmových skupin). Sociální struktura představovala v době, o níž bude řeč, určující prvek každodenního života. Projevy integrace a distinkce se mohly v řadě situací objevit společně: například procesí mohlo být výrazem jednoty města, „*reprezentací utopického ideálu harmonické*

²⁵⁴ Johnson, T.: *Trionfi*.

²⁵⁵ Wolfgang Reinhard v této souvislosti navrhuje tzv. „celistvou“ antropologii (*ganzheitliche Anthropologie*), která dostatečně zohledňuje hmotnou i symbolickou dimenzi lidského života, stejně jako interakci mezi oběma oblastmi. Reinhard, Wolfgang: *Manchmal ist eine Pfeife wirklich nur eine Pfeife. Plädoyer für eine materialistische Anthropologie*. In: Týž: *Geschichte als Anthropologie*. Ed. Peter Burschel, Marie von Lüneburg. Köln – Weimar – Wien 2017, s. 105–122.

²⁵⁶ Opakují zde řešení, navržené již v Malý, Tomáš: *Civic ritual, space and imagination: The coronation of the icon from Brno (1736)*. In: Foletti, Ivan – Palladino, Adrien (eds.): *Ritualizing the City. Collective performances as aspects of urban construction from Constantine to Mao* (= *Studia Artium Medievalium Brunensia* 6). Roma 2017, s. 179–180.

²⁵⁷ Bell, C.: *Ritual*, s. 81–82 a 168.

komunity“ (Muir), zároveň však i vizualizací sociální hierarchie.²⁵⁸ V případě brněnské korunovace bude patrné, že identita města nebyla pouze identitou měšťanů, ale také šlechticů a představitelů církve. I proto byla nasnadě určitá distinkce, ačkoli korunovace posvátného obrazu měla do jisté míry integrativní charakter s cílem prezentovat jednotné křesťanské společenství, a to i vůči nekřesťanům.

3. *Paměť a moc* ji utvářet a prezentovat. Historizace má zásadní vliv na imaginaci, na připisování významů určitým aktům, včetně postojů vůči vybraným skupinám obyvatel. Rituál může sloužit jako prostředek (či součást) historizace, procesu, v němž se reprodukuje, reinterpretuje či transformuje myšlenkové vzorce minulosti. Jak podotýká Susanne Rau, historie – rozuměj paměť – může být rovněž zdrojem (prostorově) sakrality.²⁵⁹ Na druhé straně přirozenost rituálních aktivit je podporována (reprezentována) tradicionalismem, nebo alespoň zdáním tradice, tj. přijetím předpokladu, že tyto aktivity navazují na starší zvyklosti, které jim dávají potřebnou legitimitu. Pokud je však historizace – antropologové by zřejmě řekli budování kolektivní paměti²⁶⁰ – jednou z důležitých legitimizačních součástí rituálních aktivit, podílí se na kontextualizaci současné situace a na vytváření vědomí kontinuity, jistoty a směru, pak je podstatné, která, resp. čí tradice je tou legitimní.

4. *Imaginace* spojená s prostorem města, sociální strukturou i s objekty a obrazy (re)prezentovanými v rámci akce má podstatný význam pro vyvolávání emocí a motivací. Imaginace, která byla svázána s posvátným obrazem Madony významně ovlivňovala i konstruování prostoru, v němž se reprodukoval sociální řád, sociální a náboženská identita města. Catherine Bell k typologii rituálních aktivit dodává, že rituály „zjevně hrají zvlášť významnou úlohu při utváření lidské senzibility a imaginace“.²⁶¹ Myslím, že je tomu také naopak, totiž že imaginace spojená s prostorem, jednotlivými prvky rituálu i předměty a symboly rituálu výrazně ovlivňuje celý rituál a jeho význam.

²⁵⁸ Muir, Edward: *Ritual in early modern Europe*. Cambridge UP 1997, s. 235–239; Schmidt, Patrick – Carl, Horst: *Einleitung*. In: Titíž (eds.): *Stadtgemeinde und Ständegesellschaft. Formen der Integration und Distinktion in der frühneuzeitlichen Stadt*. Berlin 2007, s. 15.

²⁵⁹ Rau, S.: *Raum und Religion*, s. 20–23.

²⁶⁰ French, Brigitte M.: *The Semiotics of Collective Memories*. *Annual Review of Anthropology* 41, 2012, s. 337–353.

²⁶¹ Bell, C.: *Ritual*, s. 137. Konstitutivní roli rituálů pro utváření imaginace a imaginárního zdůrazňuje řada (historicko)antropologických prací. Recentně například Wulf, Christoph: *Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*. Bielefeld 2014.

ČÁST DRUHÁ: RITUÁL

Průběh rituálu

Přestože to již částečně učinili jiní,²⁶² je nezbytné alespoň ve zhuštěné míře popsat, co se při mariánských korunovacích na třech vybraných místech – dvou svatých horách a jednom městě – odehrálo. V tuto chvíli půjde jen o celkovou strukturu akcí a jejich charakteristické momenty. Dílčím fázím bude věnována pozornost v dalších částech textu.

Svatá Hora u Příbrami (1732)

Svatohorské oslavy, organizované tamními jezuity, začaly – zcela předpisově – již tři dny před korunovací, 19. června 1732. Tehdy na místo dorazil Římem delegovaný korunátor, světicí biskup pražský a kanovník svatovítské kapituly Jan Rudolf hr. Špork. Ten měl obřad vykonat místo již letitého pražského arcibiskupa Daniela Mayera, jenž navíc prozatím nebyl v úřadu potvrzen papežem. Šporkův příjezd byl ohlášen zvoněním všech zvonů na Svaté Hoře i ve městě Příbrami, v blízkosti slavobrány, jež stála na úpatí kopce pak jezuitský superior Prokop Příhoda pronesl krátkou řeč a zdravici. Následně se odehrávaly chvály zdejší Divotvůrkyni a zpěv hymnu *Laetare Regina Sacromontana*, což bylo doprovázeno zvukem trubek, tympán a kanonádou z početných děl a pušek. Večer se na počest korunátora uskutečnil ohňostroj. Další den přicházeli hosté, proběhlo svěcení vybraných oltářů, odpoledne se uskutečnilo figurální provedení loretánských litaní. Korunátor pronesl kolektu k Panně Marii bohordičce a ochránkyni, poté opět přišly na řadu trumpety a tympány a představení osmi mladíků, kteří před biskupem zazpívali *Ave*. Večerní čas vyplnila několikanásobná

²⁶² Svatohorskou korunovaci nejpodrobněji popsali F. X. Holas v rukopise dějin Svaté Hory (NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 112, sign. P V, s. 242–256); Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 133–149; Holas, F. X.: *100 kapitol*, s. 41–43. Události na Svatém Kopečku u Olomouce Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 150–158. A oslavy brněnské Eichler, K.: *Poutní místa*, I/1, s. 243–254; Zelinka, P.: *Obraz*, s. 88–99; Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 158–169; Neumann, Augustin: *K 200. výročí korunovace milostného obrazu Panny Marie v klášteře brněnských augustiniánů (1736–1936)*. Brno 1936, s. 28–30; Janetschek, Clemens d'Elpidio: *Die Erinnerung an die 150jähr. Jubiläumsfeier der Krönung des Gnadenbildes der Mutter Gottes von St. Thomas in der Augustinerklosterkirche zu Altbrunn*. Brünn 1886, s. 11–12.

střelba z hmoždířů a pušek, slavnostní hudba a ohňostroj na několika místech. Na samý závěr zněly znovu nejrůznější hudební nástroje a zpěv *Regina Coeli*.²⁶³

Den korunovace, 22. června, byl zahájen ranním přenášením divotvorné sošky na místo obřadu, do tzv. martinické kaple, což prováděl sám jezuitský superior za účasti přítomného kléru. Poté proběhla prezentace hlavních vykonavatelů korunovačního ritu, kromě biskupa Šporka i dvou předepsaných svědků, zde konkrétně jeho kolegů, kanovníků pražské kapituly Sv. Víta. Byl čten dekret vatikánské kapituly, následovalo žehnání zlatým korunkám a samotná korunovační liturgie, vrcholící vsazením korunek na hlavu Ježíška a Panny Marie. Koronátor pronesl panegyriku ke cti korunované královny, po čemž zazněl aplaus trubek a tympán, oslavná řeč (*eucharistikon*) jezuitského superiora, hudební produkce se všemi druhy nástrojů a střelba z děl ve městě, a další proslov jednoho ze svědků obřadu. Mezitím byl korunátor v doprovodu příbramské městské rady a svatohorských jezuitů doveden do rezidence, v jejímž refektáři se podávalo občerstvení, rovněž za zpěvu sboru, zvuku tub a lomozu děl. Po obědě přišlo procesí z Příbrami, ve kterém byla nesena rozměrná voskovice jako upomínka na vděčnost města svatohorské Divotvůrkyni. Následovaly nešpory zpívané Šporkem a po nich už slavnostní průvod, v němž se přenášela korunovaná soška a proběhly zdravice a panegyrika jezuitského kazatele. Mezitím na Svatou Horu doputovalo další procesí, jehož účastníci přistupovali ke zpovědi. K večeru se konala slavnostní večeře, hudební a ohňostrojné produkce, jež tuto událost zakončily.²⁶⁴

I v dalších sedmi dnech přicházela početná procesí, probíhaly mše a pobožnosti, byla pronášena kázání, vykonávaly se zpovědi a hromadná biřmování, večer byly předváděny ohňostroje a osvětlování areálu Svaté Hory i města pod ní. Den po korunovaci se odehrálo dvouhodinové představení (*actio melodica*) k počtě korunátora a za účasti mnoha vzácných hostů. Oslavy završilo další „triumfální“ procesí s divotvornou soškou, ukončené zpěvem *Te Deum* a při tom znějícími kanóny, následovalo ještě slavnostní požehnání a *Ave*, zpívané osmi chlapci. Korunovaná Madona byla ukázána divákům a vrácena do svatostánku v příslušné kapli.²⁶⁵

²⁶³ *Compendiaria descriptio de gloriosissimo actu coronationis B. V. Deiparae in Monte Sancto societatis jesu in Regno Bohemiae, die 22. junii, anno Domini 1732 auspiciatissimè inchoato, ac tandem 29. ejusdem felicissimè terminato.* Vetero-Pragae 1732, listy A2^a–B2^a.

²⁶⁴ Tamtéž, listy B2^a–D2^a; NA, ŘR, inv. č. 106, sign. P–7, nefol. (zápis 22. 6. 1732).

²⁶⁵ Tamtéž, listy D2^a–E2^b.

Svatý Kopeček u Olomouce (1732)

Situace u premonstrátů na Svatém Kopečku byla poněkud specifická, neboť zde probíhaly nejprve osmidenní oslavy stoletého výročí nalezení divotvorného obrazu (8.–15. září) a teprve poté se konala samotná jeho korunovace (21. září). Obě akce je vhodné vnímat jako jeden celek, což také doposud historikové činili. Slavnosti zahájilo přivítání olomouckého kanovníka a biskupa segavského Jakuba Arnošta z Liechtensteinu, jenž měl celebrovat nejdůležitější obřady prvního dne. Sloužila se matutina, zahájená vyzváněním všech zvonů a doprovozená hudbou. Po deváté hodině ranní přišlo – za zvuku tympán a tub – početné procesí z Olomouce, přivítané a uvedené osmi členy svatokopecké kanonie do chrámu. Asi půl hodiny nato byl zahájen průvod s obrazem, a to od hlavního oltáře do kaple sv. Pavlína. Madona byla údajně nesena triumfálně a dle starého římského ritu. Procesí prošlo kolem baziliky a obraz byl položen na hlavní oltář pod baldachýn, již zmíněný segavský biskup pronesl mariánskou kolektu. Během této vyzváněly všechny zvony a zněla hudba z pěti chórů i střelba z děl z olomouckých hradeb a z Hradiska. Následovaly tři slavnostní promluvy, konající se na třech místech zároveň, totiž v kostele, venku pod jeho portikem a poblíž slavobrány, postavené před průčelím kostela. Mezi dvanáctou a druhou hodinou se odehrávala slavnostní liturgie, během níž údajně proběhlo dalších 250 „mší“ mariánských a tisíce lidí přijímalo eucharistii. Kolem čtvrté hodiny byly slaveny figurální nešpory a po nich se celé olomoucké procesí odebralo zpět do města za zvuku tympán, tub a zvonů. Následovalo kázání na tribuně před trůnem Divotvůrkyně a poté další zpívané nešpory, sloužené hradiským opatem Umlaufem. V průběhu celého odpoledne bylo v areálu k dispozici 85 zpovědníků, kteří, jak nás ujišťují písemné zprávy, měli plné ruce práce. Po večeri byl za zvuku tympán, tub a děl celý areál ozářen loučemi a ohňostrojem. V dalších sedmi dnech, kdy svatokopecký vrch navštívily tisíce lidí samostatně i v organizovaných procesích, se odehrávaly mše, kázání – celkem 23 promluv během osmi dnů – zpovědi a přijímání svátosti oltářní.²⁶⁶

Oslava korunovace obrazu byla stejně jako na Svaté Hoře zahájena tři dny předem, a sice pobožností, jež měla upozornit na nadcházející akt. Doputovalo procesí ze čtyř hradiských dominií o síle deseti tisíc osob. A po všechny tři dny zněla v Olomouci, na Hradisku, na Svatém Kopečku i v přiléhajících farnostech střelba z děl

²⁶⁶ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy tt2^a–zz2^b; *Krátké vypsání*, s. 51–84; VKOL, rkp. M II 419, s. 99–134; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 152v–156r.

a vyzvánění všemi zvony. Ranní čas v samotný den korunovace vyplnilo vítání koronátora, jímž byl sufragán úřadujícího olomouckého biskupa, sám titulární biskup v Termopoli, probošt olomoucké katedrály a arciděkan brněnský Otto Honorius z Ecku a Hungersbachu. Vítání, jehož se účastnili představitelé hradiského kláštera, významní moravští preláti, urozenci i zástupci olomoucké městské rady, probíhalo od úpatí kopečka až ke kostelu, a to za hlaholu zvonů, tub, tympán a děl. Před vchodem do kostela, stejně jako u hlavního oltáře prováděl koronátor kropení svěcenou vodou. Následovalo české kázání a po něm, asi v devět hodin, uvedení slavnostního procesí z Olomouce do kostela před mariánský oltář, kde olomoučtí radní položili bílou voskovici jako připomenutí stoleté ochrany, kterou Panna Marie poskytuje celé zemi v dobách moru, hladu a války. Tuto fázi zakončila figurální matura. Poté se již shromáždili účastníci korunovační přísahy, již koronátor skládal před šesti preláty a notář zaznamenal, že tento akt odpovídal zvyklostem, předepsaným vatikánskou kapitulou. Nato byla vykonáno korunování obrazu a s ní spojené pobožnosti, zněla hudba, zvony a střelba z děl. Dozvídáme se, že ještě v době před obědem bylo uděleno 12 500 svátostí oltářních. Odpoledne byly slaveny nešpory, po nichž se soška přenášela v průvodu, směřujícím od svatostánku na hlavním oltáři ven z kostela a zpět, vše za zvuku zvonů a děl. Mezi účastníky se poté rozdávaly obrázky nově korunované Madony, pamětní mince a knížky. Den byl završen večerním vyzváněním, střelbou z děl, osvětlováním a ohňostrojem.²⁶⁷

Brno (1736)

Také v Brně se postupovalo dle vatikánského předpisu a korunovace byla ohlašována po tři dny předem. Vždy mezi šestou a osmou hodinou večerní vyzváněly všechny zvony ve městě a z radniční věže se ozývaly tuby a tympány. Korunovační den, 10. května 1736, byl na události bohatý. Začínalo se brzy ráno slavnostní maturou v augustiniánském kostele sv. Tomáše. Poté, asi v sedm hodin, přišel průvod od kapitulního kostela sv. Petra a Pavla, v němž preláti s využitím vozu taženého šestispřežím a v doprovodu městské gardy převáželi z biskupova městského paláce ke sv. Tomáši zlaté korunky. Původně plánované komorní, „soukromé“ procesí kapituly se nakonec rozrostlo na defilé kanovníků, prelátů, zemských úředníků, zástupců městské rady, stu-

²⁶⁷ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ccc2^a–ggg2^a; *Krátké vypsání*, s. 85–109; VKOL, rkp. M II 419, s. 135–159; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 167r–185v.

dentů, členů konfraternit, bubeníků a trubačů a velkého počtu dalšího lidu. Mezi devátou a jedenáctou hodinou se v chrámu sv. Tomáše odehrálo obřadní umývání koruny a přenášení obrazu, které bylo následováno dvěma kázáními – německým uvnitř a českým vně kostela. Městská rada a augustiniánský převor poté před vchodem do kostela vítali koronátora, olomouckého biskupa Wolfganga Hannibala ze Schrattenbachu, jenž přijel ve svém slavnostním kočáru a jehož příjezd ohlašovalo vyzvánění zvonů všech brněnských kostelů a střelba z hradeb. Po krátké latinské zdravici vcházeli všichni – uličkou tvořenou vojáky – do kostela, na jehož prahu je ještě čekalo pokropení svěcenou vodou. Prošli klášterní branou do sakristie, a to až na místo u oltáře, k přepážce, kde již seděli urozenci. Poté již probíhal Římem předepsaný rituál korunovace, kterého se účastnili preláti, šlechta a představitelé městské rady. Ve chvíli, kdy biskup vložil korunu na obraz Madony, zazněla chórová hudba, ve všech kostelích se rozezvučely zvony a ozvala se střelba z desítek děl na Špilberku a městských hradbách. Obřad byl ukončen slavnostní mší.²⁶⁸

Téhož dne odpoledne prošly městem dva slavnostní průvody. První směřoval z farního kostela sv. Jakuba přes Velké náměstí (dnes Nám. Svobody) a Dominikánské náměstí k augustiniánům s cílem přenést 380ti librovou svíci, darovanou městskou radou jako upomínku na dobu, po níž je obraz Madony přechováván ve městě. U kostela sv. Tomáše se pak tento průvod připojil k velkému procesí s korunovaným mariánským obrazem. To prošlo městem, zastavilo se na Velkém náměstí a po přestávce se slavnostními obřady se průvod vrátil zpět k augustiniánům, kde byl obraz uložen na oltář. Večer se během osvěcování slavobran uskutečnily závěrečné bohoslužby. V následujícím týdnu přicházela do města procesí z okolních obcí, konala se kázání a pobožnosti, které do města přivedly asi šedesát tisíc osob.

Shrnutí

Jak vidno z předchozích odstavců, korunovační oslavy představovaly kombinaci uvítacích rituálů se slavnostní liturgií, oslavnými promluvami, průvody s obrazem, ko-

²⁶⁸ Rekonstruováno na základě: AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63, fol. 21r-v, 45r-48r, 56v-58v; tamtéž, A 1/3, rkp. 1328, s. 349-350; MZA, E 4, sign. 5:32, fol. 32r-37r; [Czuppa, Hyacint?]: *Unschätzbare Mährisches Kleynod Maria In ihrer Wunderthätigen Gnaden-Bildnuß Des Marggräfl. Closter-Stiffts S. Thomas nächst Brünn, Ord. Eremit. S. Augustini (...) Dessen Ursprung, und uraltes Herkommen, ertheilte Gnaden, und Wunderthaten, wie auch hochfeyerlich begangene Crönung, gegenwärtiges Tractätlein in drey Theil abgetheilte, enthaltet.* Brünn 1736, s. 244-272; *Conchylium*, list k2^b-n2^a; MZK, rkp. A 38, s. 34.

lektivními (biřmování, zpěvy, modlitby) i individuálními (zpověď, modlitba) náboženskými akty a „divadelní“ produkcí. Důležité místo připadlo symbolice prostorů, v nichž se tyto akce odehrávaly: vstupy do chrámů, oltáře ve vybraných kaplích, okolí kostelů i ulice města. Jádrem celého dění, korunovační rituál, se zdá být neměnné, spočívající ve složení přísahy, vkládání korunek na hlavy Ježíška a Marie a následující panegyricke korunátora. Stejně tak ustálená byla základní struktura slavností, jež se do jisté míry odvíjela od římského preskriptu a zřejmě také od podoby jiných (dvorských, korunovačních) festivit. Do této struktury však samozřejmě vstupovaly i lokální aspekty, vyplývající z charakteru místa konání (prostorové možnosti), sociální struktury (organizátoři, účastníci) a místních zvyklostí (podoba procesí organizovaných místními autoritami). Jak ukazuje případ brněnské korunovace, průvody s obrazem se řídily augustiniány vytvořenými synopsemi,²⁶⁹ zatímco městská rada zajišťovala otázky zásobování, bezpečnosti, průchodnosti a výzdoby ulic, osvětlování kašen a uspořádání ohňostroje. V každém případě se jednalo o akce připravené s dostatečným předstihem: jak předepsaný rituál korunovace v kostele, tak předem konceptualizované průvody, promluvy a pobožnosti odpovídají modelovému, nikoli spontánnímu jednání, a proto je třeba počítat s tím, že máme co do činění s ideálně-typickou situací.

Korunovace patřily k nejvýznamnějším tehdejším událostem, srovnatelným s oslavami korunovacích panovníků. Proto se jich účastnily špičky sociální hierarchie, minimálně v zemském měřítku. V Brně to příkladně byli dvorští a zemští úředníci, mezi nimiž vynikal zemský hejtman, říšský hrabě Maximilián Oldřich Kaunitz-Rietberg, prelát na čele s olomouckým biskupem Schrattenbachem, světicím biskupem a říšským hrabětem Ottou z Ecku a proboštem svatopetrské kapituly a říšským hrabětem Janem Matyášem z Thurnu, a ovšem také městská honorace. Příchod těchto a mnoha dalších lidí do města si vyžádal zvláštní bezpečnostní opatření a uzavření řady míst.

Nedílnou součástí všech akcí představovala výtvarná výzdoba a hudba. Na místech korunovacích i v přilehlých městech – Příbrami, Olomouci, Brně – byly postaveny rozměrné slavobrány (*Triumph-Pforten*), odpovídající zpravidla skutečné velikosti chrámů a vymalované alegoriemi, emblémy, nápisy a epigramy. Zástupci cechů

²⁶⁹ Tzv. *Observanda pro actu Coronationis* a latinská i německá *Synopsis observandorum pro Actu Coronationis* jsou uloženy v AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63, fol. 45r–50r a 55r–58v; MZA, E 4, sign. 5:32, fol. 32r–37r.

nesli v průvodech prapory a hole, náboženská bratrstva zase pegmata (*Trag-Bühne*) s výjevy světců a procesní hole s malovanými terčíky (*Geheimnuß-Stäben, mysteria induta*), domy brněnských měšťanů byly vyzdobeny emblémy a symboly. Korunované obrazy se umísťovaly do bohatě provedených svatostánků a zdobily šperky a drakohokamy. K oslavám patřily ohňostroje i noční osvětlování městských kašen a slavobran. V procesích a při korunovaci zněla všudypřítomná hudba trubačů a tympanistů, zpívaly se písně, do všeho se ozývalo zvonění zvonů všech místních i okolních kostelů a střelba z desítek děl a pušek.

Za jeden z ústředních bodů oslav lze považovat procesí s obrazy. Ta tvořila poměrně obvyklou součást tehdejšího náboženského života a zejména ve městech se opakovala s jistou pravidelností. Největší průvody se vázaly ke krizovým momentům ohrožení: morem, válkou a jinými nebezpečími. Posvátným obrazům či jiným artefaktům úcty, které v raněnovověkých procesích figurovaly, byla přičítána obrovská účinnost. Jak ukázal Peter Burke, mohly dokonce zamezit nepokojům.²⁷⁰ Tyto průvody můžeme vnímat jako projevy identifikace s určitým řádem věcí, jako veřejnou demonstraci hodnot vůči Bohu i společnosti. Odrážejí se v nich případné sociální tenze a ambice, což dokazují občasné konflikty o pořadí, pramenně doložené především v případě soupeření církevních řádů a jejich konfraternit. Jsou také výrazem „*consuetudines*“, disciplíny předepisované nejrůznějšími rituálníky, katalogy nebo vizitačními protokoly. Utvrzování řádu prostřednictvím pohybu těl představovalo charakteristický reformační, resp. potridentský model, založený na přísnějším svázání (náboženského) života pravidly.

Místo a prostor

Jak naznačuje název kapitoly, budou nyní zkoumána místa (*Orte*) a prostory (*Räume*), to znamená fyzická prostorová uspořádání, v nichž se korunovace a k nim příslušející akce odehrávaly, stejně jako významy, které byly těmto místům (prostorům) připisovány nebo které jim náležely vzhledem k obvyklému určení a provozu. Nejprve bude věnována pozornost reprezentaci míst (krajiny) konání, jak ji zachytily zejména pro-

²⁷⁰ Burke, Peter: *Panna Maria Karmelská a Masaniellovo povstání*. In: Týž: *Žebráci, šarlatáni, papežové*. Historická antropologie raně novověké Itálie: eseje o vnímání a komunikaci. Jinočany 2007, s. 291–292.

mluvy přítomných kazatelů, poté dílčím prostorům v jednotlivých „areálech“ a nakonec i vnitřku chrámů, kde se uskutečnily korunovační rituály. Míra analyzovatelnosti naznačených otázek je nicméně nestejná. V případě Svaté Hory u Příbrami nemáme k dispozici slavnostní kázání, která představují velmi důležitý pramen pro poznání reprezentace místa i jeho jednotlivých prostorů. Proto tato korunovace bude stát poněkud v pozadí, zatímco naopak Brno se vzhledem k městskému charakteru (složitější prostorová struktura) a dobře dochovaným písemnostem často stane hlavním předmětem zájmu. To je dáno i dynamikou sociálních vztahů, která se může odrážet v kooperaci nebo konkurenci při užívání prostorů města. Lze uvažovat o administrativním a prostorovém dělení města, o místech moci – sídlech a prostranstvích církevních i světských autorit – nebo o kontextu „liturgie v městském prostoru“, resp. dalších náboženských akcí, které se ve městě pravidelně odehrávaly (procesí, pohřební průvody, proslovy, cesty s divotvornými obrazy).²⁷¹

Místa: posvátné hory a město

Při pojetí místa jako celku se v případě česko-moravských mariánských korunovací nevyhnutelně nabízí otázka kontrastní reprezentace svatých hor coby posvátných pustin, přibližujících člověka k Bohu²⁷² a evokujících meditaci o věcech tohoto a onoho světa na straně jedné, a města jako sociálního, kultivovaného (a opevněného) prostoru na straně druhé. V raném novověku došlo k rozpracování a intenzivní podpoře těchto dvou typů reprezentací, ať už v knihách modliteb, příručkách k meditaci, poutnické literatuře či homiletice, anebo v utopiích, cestopisech a naučně-vzdělávací tvorbě.

Při korunovačních událostech v Čechách a na Moravě byl motiv krajiny vyzdvihován zejména v případě Svatého Kopečka u Olomouce, kde měli autoři a kazatelé k dispozici bohatý materiál v podobě hned několika historických pojednání o původu a rozvoji poutního místa. Kazatelé nabídli následující výklady: 1) Hora jako hradba, ochrana před vojenským i jiným nebezpečím. Tento motiv ukazuje, že se imaginace, spojovaná s odstrašujícími lesy a horami, plnými divé zvěře a loupeživých band dostávala do konfliktu s pozitivním nahlížením na tato místa, pokud se ovšem

²⁷¹ Na příkladu Říma podnětně Blaauw, Sible de: *Urban liturgy: The conclusive christianization of Rome*. In: Foletti, Ivan – Palladino, Adrien (eds.): *Ritualizing the City. Collective performances as aspects of urban construction from Constantine to Mao* (= *Studia Artium Medievalium Brunensia* 6). Roma 2017, s. 15–28.

²⁷² Maur, Eduard: *Paměť hor. Šumava – Říp – Blaník – Hostýn – Radhošť*. Praha 2006, s. 10–24.

jednalo o místa specificky nadaná a kultivovaná, jak ještě bude zmiňováno. Zvláště silným argumentem byl odkaz k hoře a biblickému Jeruzalému, jak jej prezentuje Zjevení sv. Jana – „Uvedl mne v duchu na horu velikou a vysokou“ (Zj 21,10) – které přinášelo významnou podporu pro kladnou reprezentaci hor:

„Ačkoliv jsem nezkusil, snadno ale sobě pomysliti mohu, co v čas vojny, když již nepřítel krajinu plundruje, vojsko nepřátelské do brány města neb do vesnice se již valí, když již již šable za hřbetem se mekotají, ó! tu si žádný v skrejších nevybírání, než co spíš, to líp do nejpřednější komory nebo sklepu nebo domácí jeskyně se skrývá. Dokavád ale ještě nepřítel jest ven z kraje, než toliko počty troubějí, noviny znějí, že k hranicím se přibližuje, do kraje myslí vpadnouti, tu žádný není spokojen s komorou, s sklepem neb domácí jeskyní, nýbrž časně ven, pryč, na hory utíká, v lesích skrejše vyhledává a za šťastného se počítá, když na pouštinách takové místo nalézá, v kterémžtoby se mohl uchrániti a životem svým bezpečně zůstati.“²⁷³

Kazatel, jenž tato slova pronášel v oktávu svatokopecké korunovace však neopomněl dodat, že mnohem horší než nepřátelská vojska – jmenovitě turecká a švédská – je boží hněv, který může člověka uvrhnout do pekelné propasti. Právě v tom tkví význam mariánské hory, sloužící hříšníkům jako skryš před hněvem Stvořitele.²⁷⁴

Z posledně uvedeného je patrné, že motiv svaté hory coby místa ochrany a bezpečí se prolínal s vůbec nejvýraznější reprezentací 2) hory jako útočiště hříšníků (*refugium peccatorum*). Řada kazatelů v této souvislosti odkazovala k jiným posvátným horám, zmiňovaným v biblických textech (Sinaj, Oréb, Betlém, Temple, Olivová hora, Kalvárie) nebo proslaveným nedávnými a současnými zázraky. Většina takových pojítek se pak ubírala směrem k otázce hříchu a útěku před ním, a sice k Panně Marii, která byla naopak přirovnána k hoře. Slova žalmisty o pozdvihnutí očí k horám (Ž 120,1) nebo o „tučné hoře“ (Ž 67) byla prezentována ve významu Marie jako *Mons Dei*, útočiště, prostého jakéhokoli jedu a hříchu.²⁷⁵ Hora Ararat, na níž po ústupu potopy světa zůstala Noemova archa (Gn 8,4), znamenala místo odpočínutí, ze kterého byl odplaven všechn hřích. Paralely mezi archou a Pannou Marií, nalézané ve stře-

²⁷³ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list “n2^{a-b} (Hartmann).

²⁷⁴ Tamtéž, list “n2^{a-b} (Hartmann).

²⁷⁵ Tamtéž, listy “l2^b–“n1^b (Rektůrek).

dověkých mariánských pojednáních, následně umožňovaly spatřovat v mariánských horách útočiště, k nimž je vhodné spěchat před záplavou neřestí. V kontextu Svatého Kopečka, blízkého pevnostnímu městu Olomouce, tak mohly Maria a její *Mons praemonstratus* představovat nezdolatelnou citadelu se silnými šancemi a předsunutým opevněním, věžemi, zbrojnicemi, proviantními domy, hlídkami i jídlem a pitím, to vše k ochraně a útěše hřešících: „*Já jsem zdí a hradbou, já jsem opevněním, jež tě vždy ochrání*“, „*Já zed', a prsy mé jako věže*“ (Pís 8,10).²⁷⁶

3) Hora ctností a milostí byla rovněž často zmiňovaným motivem, v potridentské imaginaci nerozlučně svázaným s již uvedenými hříchy. Kazatelé mohli využít odkazů k magnetické hoře a „magnetismu“ ve smyslu přitažlivosti ctností, zejména lásce k Panně Marii,²⁷⁷ stejně jako k „hoře tučné“ (Ž 67,16) ve významu bohaté na milosti, lásku a milosrdenství, jež Maria poskytuje hříšníkům i fyzicky nemocným.

„Panáčku! Častokráte jsme ven z dědiny vycházeli, na kolena padali a na Kopeček k Marii Panně s vroucnou pobožností jsme volali, ale hora ta vždycky se nám zdála nějakou mlhou zatáhnutá, tak že jsme kostela viděti nemohli, až když po čase nějakém hora ta se vyjasnila a kostel kopečkovský jsme spatřili, ihned srdce naše plesalo a jeden druhého jsme těšili, že brzy této božské metličky konec bude, jakož i skutečně jsme to ucítili.“²⁷⁸

Slova, jež měl slyšet jeden ze svatokopeckých řečníků od „jisté osoby“ z vlastní farnosti v souvislosti s morovou epidemií z roku 1715 ukazují účinnost tohoto typu imaginace. Svaté hory proto mohly být prezentovány jako „jeviště“ božích tajemství, místa, která si Bůh vyvolil jako sídla své slávy a velkoleposti, podobně jako v případě obětování Izáka na hoře Moria, Mojžíšových zákonů na hoře Sinaj nebo Kristovy hory Tábor.²⁷⁹

4) Hora jako koruna, ozdoba krajiny. Tato ojedinělá konotace zazněla z úst uničovského faráře Ondřeje Antonína Richtera, který ji vystavěl na pozadí příběhu o Mojžíšem objeveném hořícím keři na hoře Oréb (*Rubus ardens incombustus*), což bylo naopak téma velmi oblíbené již ve středověku a často využívané v mariánských

²⁷⁶ Tamtéž, listy 'o1^a–'q1^a (Troblitsch) a 'i2^b–'k2^a (Albrecht).

²⁷⁷ *Compendiaria descriptio*, listy C2^b–C3^b; [Kayser, L.]: *Sanctum saeculare*, listy X^d–Y^a.

²⁷⁸ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list 'p1^a (Hartmann).

²⁷⁹ Tamtéž, listy 's2^b–'u1^b (Järisch).

kompendiích ze 17. a 18. století.²⁸⁰ Richter se ve své prezentaci odvolával na přírodovědce, podle nichž jsou hory „*korunami zemí, štíty a hradbami království, poklady lidu, nebeskými mosty, městy coby útočišti a místy milosti*“, aby mohl následně Svatý Kopeček prohlásit za ozdobu, poklad, ochranu a hradbu celé krajiny.²⁸¹ Odsud byl nakonec jen krok k motivu 5) hory kultivované. Vystavění kaple na Svatém Kopečku koncem dvacátých let 17. století bylo vykládáno jako zvelebení původní pustiny, která se proměnila v „*pozemský ráj se stromem života*“, a stejně tak byla vnímána i veškerá výzdoba, jež nynější kostel připodobňovala Šalamounovu chrámu: „*tam tabernakulům ze samého stříbra a zlata kunštovně postavený, tam varhany daleko a široko nevidané, tu sem i tam kusy a mořdýře vytažené, tu všeliké kunštovný ohně přichýstané, tu všelijaké piliře vystavěné, tu ostrovtipné nápisy zavěšené*“.²⁸² Všechny uvedené významy svaté mariánské hory shrnul ve své promluvě další ze svatokopeckých kazatelů, jenž místo prezentoval jako útočiště pro hříšníky, horu zázraků a uzdravení, horu radosti a veselosti, horu krásnou i horu obrany proti luterství a kalvinismu.²⁸³

Nakolik je možná překvapivý předešlý protiklad pustiny a kultivované mariánské hory, o to paradoxněji se může jevit snaha představit klášter brněnských augustiniánů – stavbu uvnitř městských hradeb – jako poustevnu. Nutno říci, že se jednalo o výklad ojedinělý a příznačně vyslovený reprezentanty řádů, které měly k tomuto modelu uvažování nepochybně blízko. Jeden z brněnských kapucínů se v promluvě pozastavoval nad místem korunovace, jímž bývá – v případě králů – obvykle palác plný lidí, zatímco u korunovací královny nebeské to byla místa, kde by bylo lze očekávat spíše eremity: hora (Svatý Kopeček) a pustina (Brno). Kazatel si ve vysvětlení tohoto rozporu vypomohl příběhem o apokalyptické ženě, která po porodu syna, pronásledována ryšavým drakem – satanem, prchla do pustiny (Zj 12), podobně jako prchal z jednoho místa na druhé i obraz Svatotomské Madony: z Konstantinopole přes Milán a Prahu až do brněnské pustiny sv. Augustina.²⁸⁴ Tím se logika příběhu spojila v podobenství pustiny jako ideálního mariánského místa, přičemž vůbec nevadilo, že šlo o poušť uprostřed lidnatého města. Také jiný brněnský kazatel – jezuita – použil slova o „*poušti svatotomské velebných poustevníků*“, zároveň však zdůraznil, že jde o pustinu již značně zvelebenou, ozdobenou navíc božím trůnem v podobě obrazu Madony.

²⁸⁰ Např. Raynaud, Théophile: *Nomenclator Marianus, e titulis selectioribus, quibus B. Virgo à SS. Patribus honestatur, contextus*. Romae 1649, s. 99.

²⁸¹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ‘a1^a–‘a2^b (Richter).

²⁸² Tamtéž, listy ‘‘e1^a–‘f2^b (Dresler).

²⁸³ Tamtéž, listy ‘‘f1^a–‘h2^b (Maixner).

²⁸⁴ *Conchylum*, list oo1^{a-b} (Pleistadiensens).

Proto se zde jen málo věcí podobá poušti: je přítomno mnoho lidu, hraje hudba a znějí zpěvy, namísto na poušti obvyklých skal, jeskyní, medvědů, rysů a jiných hrůzu nahánějících potvor lze v Brně vidět krásná stavení a ozdobená lešení obveselující mysl diváků. Zůstala pouze pustina jako symbol bohabojného a svatého života.²⁸⁵ Spatříme tu tedy stejný model jako v případě výše zmiňované původně pusté, posléze však kultivované (svaté) hory. K návrhu malé triumfální brány, která v oktávu brněnské korunovace stála před prelaturou kláštera augustiniánů, připojil zřejmě jeho autor Hyacint Czuppa příznačně tato slova: „*Samota přistavěla tento utěšený Tomášův posvátný háj [Nemus Thomae], aby veškerý lid se sbíhal až k tomuto háji.*“²⁸⁶

Chrám sv. Tomáše a celému prostoru uvnitř brněnských hradeb však příslušel spíše odlišný typ reprezentace, spojený s městem coby dokonalým sídlem. V tomto smyslu bylo Brno v oslavných promluvách pochopitelně idealizováno, a sice poukazy na vysokou míru samosprávy, politickou důležitost i architektonickou vyspělost. Mikulovský probošt Johann Tilscher von Rosenheim ve své řeči prezentoval Brno jako královské město, obdařené již po mnohá staletí řadou privilegií a imunit, město chvályhodné, krásně vyzdobené a lidnaté, sídlo centrálních zemských úřadů a místo konání zemských sněmů. Prostor okrášlený nedávno rekonstruovanými chrámy, biskupským dvorem a palácem, zemským domem, radnicí, šlechtickými paláci i měšťanskými domy, kašnami a sochami, hradbami a opevněním s hradem Špilberk. Toto bývalé sídlo králů však bylo především místem, kde přebýval divotvorný obraz Svato-tomské Madony: „*Brno, pozemský ráj, znamenitý vládce Moravy, ozdoba celé této země, klenot katolické církve (...), blahobytné město, královské rezidenční město a bydliště Nejvyšší Královny Marie. Brno [Brünn], krásná Ráchel, studna [Brunn] vši útěchy a radostí, toto opevněné, ctihodné, učené a bráněné město roste do slávy a vzkvétá.*“²⁸⁷ Přítomnost obrazu v hradbách města vedla kazatele k přirovnání Brna k růžovým zahradám Semiramidiným, letohrádku makedonského Archelaa a jevišti císaře Trajána: „*Skrze tuto velikomocnou a nejvyšší panenskou matku Marii je Brno (...) zcela slavné, útěchyplné, radostné, pokojné, ctihodné, bráněné, chráněné, bohaté, chvályplné, láskyplné, liduplné, vítězné, uměníplné a milostiplné.*“²⁸⁸

Předchozí odstavce ukazují, že navzdory rozdílným, ba občas zdánlivě kontrastním reprezentacím města a svatých hor mají všechny uváděné varianty jedno spo-

²⁸⁵ Tamtéž, list bbb1^{a-b} (Patočka).

²⁸⁶ Oppeltová, J.: *Slavnosti*, s. 157.

²⁸⁷ *Conchylium*, list b1^a (Tilscher von Rosenheim).

²⁸⁸ Tamtéž, list b1^b (Tilscher von Rosenheim).

lečné, totiž motiv místa jako bezpečného útočiště, poskytujícího ochranu i útěchu. To samozřejmě vyplývalo z povahy korunovaných mariánských obrazů, jimž byla připisována zázračná moc primárně s ohledem na nejrůznější problémy, nemoci a neštěstí. Místy bezpečí se tak mohly stát i les nebo hora, které ztratily ráz obávaných lokalit s divou zvěří a lupiči. Podmínkou nicméně byla kultivace těchto míst, a to jak architektonická, tak náboženská. Nalezením či objevením se a umístěním obrazu se zakládá příbytek Boha. Proto byl, možná poněkud paradoxně, upozaděn motiv hory jako pustiny vhodné k meditaci, jak byla prezentována například v jezuitských knihách emblematických či ignaciánských meditací. Tento model neplatil jen pro poutní areály. Kultivována byla také venkovská krajina. Jakkoli idylicky prezentována – v kontrastu k městu – jako prostor blízký přírodě, podléhala i ona estetickému přizpůsobení, uměleckému „ochození“ a praktickému utváření s ohledem na požadovanou odpočinkovou funkci. Známý šporkovský areál Bonrepos poblíž Lysé nad Labem tak nebyl napodobeninou nespoutané, divoké přírody, ale symbolickým ztvárněním ideálu samoty a meditace v příjemném prostředí letohrádku, kaple a poustevny. Pavel Preiss tento komplex přesvědčivě charakterizoval jako prolnutí nábožensko-filosofických, meditativních a zábavných prvků, demonstrující „*podivnou promiskuitu profánního a sakrálního*“.²⁸⁹ V kontextu širším by bylo možné přemýšlet o kultivaci krajiny jako charakteristickém jevu první poloviny 18. století a odrazu „barokního“ hledání jistoty, jednoho z typických aspektů tehdejší kultury.

Okolí chrámů: svaté hory

Posvátné hory, jež jsou předmětem tohoto pojednání, fungovaly především jako poutní místa, což do značné míry určovalo jejich prostorovou organizaci i funkci jednotlivých objektů. Na to je nezbytné nezapomínat, i když slavnostní korunovace dávaly místům konání specifický rozměr. Pokud jde o Svatou Horu u Příbrami, tamní areál je charakteristický kostelem obklopeným čtvercem ambitů, jež byly vystavěny v letech 1659–1674 a 1702–1705 a v poslední třetině 17. století opatřeny bohatou štukaturou a malbami. V každém z křídel stály dvě výklenkové kaple a v rozích kaple osmiboké. Samotný kostel Panny Marie byl rovněž obestavěn ze všech stran kaplemi, přičemž dvě čelní byly zcela otevřené: Martinická kaple, kde v roce 1732 probíhala korunova-

²⁸⁹ Preiss, Pavel: *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*. Praha – Litomyšl 2003, s. 183–206, cit. 203.

ce Madony, pochází z let 1661–1662, avšak vnější zdi byla opatřena teprve v letech 1745–1751.²⁹⁰ Küsselova rytina, připojená k oslavnému tisku z roku 1732 ukazovala zjevně starší podobu místa, kde ještě chyběl věnec kaplí ambitu. Patrné jsou však ke kostelu přiléhající otevřené kaple Martinická, sv. Anny a sv. Josefa, stejně jako opodál stojící zvonice s poustevnou. Řádový historik Ignác Popp napsal v 50. letech 18. století, že svatohorský areál vystihují nejlépe pojmy kaple, poustevna a zpovědnice. Zpovědnice – tj. eremitáž se zvonicí – situovaná jižně od poutního kostela, je údajně nikde nevidanou chýší, v níž mnoho kajících hojně prolévá své slzy. Lze tu spočinout jako v příjemné pustině a uklidnit svědomí. V těchto slovech se ozývá jezuitský model meditací, jak se vyskytoval v hojně vydávaných překladech i dalších zpracováních Ignácových cvičení. Popp ale zároveň vyzdvihuje tři obrazy, které přitahují velkou pozornost a vzbuzují zbožnost věřících. První (soška divotvorné Madony) se nachází v Martinické kapli s oltářem zasvěceným tématu Navštívení Panny Marie, druhý pak v kapli dušičkové s ukřižovaným Kristem a třetím je Snímání Krista, darované Janou Račínovou.²⁹¹ Tím vlastně jezuitský autor vymezil nejdůležitější prostory poutního místa, které již dříve sehrály stěžejní úlohu při korunovaci.

Jezuité u příležitosti výročí svého působení na Svaté Hoře tamní areál upravovali a vybavili efemérní architekturou, která dávala celému prostoru pevnější strukturu. Nechali vykácet část lesa pod kopcem, nad lesem byly vztyčeny dva sloupy a cestou ke kostelu umístěny menší slavobrány se starozákonními motivy. Na vrcholu, před průčelím kostela stála sedmnáct metrů vysoká slavobrána (*arcus triumphalis*), dosahující až k nárožním kaplím a představující jedno z ústředních míst oslav: superior Prokop Příhoda zde pronášel krátkou řeč a zdravici, když před korunovaci na Svatou Horu přijel korunátor Špork, v pěti částech slavobrány zářila světla při večerních iluminacích, jež se odehrávaly také na věžích a na jezuitské rezidenci ve městě pod kopcem. Zásadním prostorem byla k bazilice přiléhající otevřená kaple, zvaná Martinická, honosně vyzdobené místo samotné korunovace obrazu. V ranních hodinách před korunovačním rituálem zde biskup Špork posvěcoval hlavní oltář Navštívení Panny Marie a totéž učinil u dvou dalších oltářů v sousedních kaplích sv. Anny a sv. Josefa. Tříhodinovému obřadu, zakončenému pontifikální mší u zmíněného oltáře v Martinické kapli údajně přihlíželo množství lidí rozprostřených v okolních ambitech.

²⁹⁰ Poche, Emanuel (ed.): *Umělecké památky Čech*. Sv. 3. Praha 1980, s. 179–184; Podlaha, Antonín: *Soupis památek historických a uměleckých v politickém okresu příbramském*. Praha 1901, s. 96–118.

²⁹¹ Popp, I.: *Historia*, s. 24–28.

Do kaple byla rovněž umístěna 140 liber těžká voskovice, darovaná příbramskou městskou radou. Pohyby s divotvornou soškou se odehrávaly v poměrně sevřeném prostoru mezi uvedenou Martinickou kaplí a hlavním oltářem v bazilice, vyhrazeným právě svatohorské Madoně. Mezi těmito dvěma místy byly slavnostně přenášeny nejprve zlaté korunky a poté i soška, a to ve dvou průvodech, doprovázených mariánskými zpěvy a promluvami.²⁹² O místech konání zpovědí nemáme sice žádné zprávy, je však zřejmé, že k tomuto účelu muselo být vyhrazeno hned několik míst a lze předpokládat i využití již vzpomínané eremitáže v jižní části areálu. Biřmování údajně probíhala v ambitu, resp. ve věnci venkovních kaplí, řádové anály zmiňují přímo kapli Březnickou.²⁹³ Kapacita ambitů byla velická a účastníci se sem pravděpodobně pohodlně vešli: anály svatohorských redemptoristů z let 1861–1889 (*Chronica collegii ss. redemptoris*) nás zpravují o tom, že v rámci velkolepých oslav 150. výročí korunovace v roce 1882 se do prostoru ambitů vměstnalo dvacet tisíc lidí (dalších čtyřicet tisíc nicméně tehdy zůstalo vně areálu).²⁹⁴

Svatý Kopeček u Olomouce byl spolu s areálem ve Křtinách nejvyhledávanějším poutním místem na Moravě, do něhož v polovině 18. století směřovalo zhruba 180 tisíc lidí ročně. Písemné prameny vyzdvihují především sloužení ohromného počtu mší: Po roce 1700 údajně v průměru šest až sedm tisíc ročně, přičemž počty osob, které zde přijaly svátost oltářní se ve třicátých letech 18. století pohybovaly kolem sta tisíc ročně, v roce korunovace to bylo dokonce více než 187 tisíc. Podstatnou část poutního ruchu zajišťovaly průvody vedené z Olomouce, organizované tamní městskou radou, náboženskými konfraternitami, církevními řády i představiteli univerzity.²⁹⁵ U kostela pak byla vybudována premonstrátská rezidence, povýšená počátkem 18. století na převorství a podřízená kanonii v Klášterním Hradisku. Charakteristický prvek areálu tvořilo několik zpovědnic, vystavěných vně prostoru kostela a majících za cíl uspokojit velké množství příchozích kajícníků. Ti mohli k modlitbě a meditaci využít rovněž venkovní mariánskou kapli.²⁹⁶

Stejně jako v případě Svaté Hory u Příbrami, také na Svatém Kopečku došlo u příležitosti korunovace k významným úpravám prostoru. Byla vysekána část lesa a vytvořena 500 metrů dlouhá vstupní cesta od úpatí kopce až ke klášteru. Cesta, oteví-

²⁹² *Regina caeli; Compendiaria descriptio.*

²⁹³ NA, ŘR, inv. č. 106, sign. P–7, nefol. (zápis 24. 6. 1732).

²⁹⁴ Holasův novodobý přepis análů v NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 112, sign. P VI, s. 46.

²⁹⁵ Zuber, R.: *Lidová zbožnost*, s. 82; Opletová, J.: *Obraz barokních poutí*, s. 29 a 40.

²⁹⁶ [Kayser, L.]: *Sanctum saeculare*, listy Y^a a Aa^{b-d}.

raná 25 metrů vysokou slavobránou a lemovaná obelisky, emblémy a jmény Panny Marie, mījela nejprve dvanáct metrů vysoký korunovaný nápis „Maria“ a vrcholila monumentální efemérní architekturou, jež se táhla v délce přesahující sto metrů a zakrývala tak značnou část budov. Věvodila jí 35 metrů vysoká a 27 metrů široká slavobrána (*machina triumphalis, fabrica triumphalis*), postavená před průčelím kostela a představující jedno z „prahových“ míst oslav. Zde se odehrála část kázání a byly vítány významné průvody. Centrální prostory akce se nacházely uvnitř chrámu: samotná korunovace i většina slavnostních promluv a mší (ranních pontifikálních i večerních matur) proběhla u hlavního oltáře, kde byl situován baldachýn s divotvornou Madonou. Ta byla několikrát přenášena do kaple sv. Pavlína, tj. na místo původní svatokopecské stavby, spojené se zakladatelem poutního místa Janem Andrýskem a s nalezeným obrazem. Pokud jde o prostory vně kostela, zvláštní role připadla kapli jména Panny Marie, která byla součástí půlkruhového ambitu za chrámem a v níž se každý den odbývaly figurální mše. Několik kázání se odehrálo pod portikem kostela a průvod s již korunovaným obrazem obcházel část areálu a snad se vydal i do míst před velkou slavobránou, kde vznikl dostatečný prostor pro větší shromáždění lidí.²⁹⁷

Uvedené příklady dvou korunovací ukazují na specifické provázání charakteru poutního místa typu svaté hory se slavnostními, ritualizovanými akty. Povaha místa vybízela k tomu, aby byl prostorově a vizuálně zvýrazněn motiv cesty, zbožného putování na vrchol za divotvorným objektem úcty. Tato trasa, odkazující k cestě spásy (*via salutis*), měla svůj důležitý práh, příchod ve formě brány, opatřené souborem vstupních informací – emblémy, symboly, nápisy – o tom, co se právě odehrává a jaký to má význam. Stejně tak patrná je symbolika putování s obrazem, jeho přenášení a vystavování na nejdůležitějších místech. Jak ještě uvidíme, kazatelé, promlouvající v rámci oslav dávali jednotlivým částem areálů zřetelný smysl, osvětlovali historické souvislosti a vyvolávali příslušné emoce. Prostor na svatých horách můžeme považovat za koncentrovaný v tom smyslu, že pohyb při korunovačních oslavách zde nebyl příliš rozptýlen. Jednalo se o intenzivní využití areálu s řadou dílčích obřadů a oslavných momentů.

²⁹⁷ Oppeltová, J.: *Slavnosti*, s. 149–150; MZA, E 55, kart. 2, kn. č. 200, sign. II 2, s. 377–380 a 391–392; [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy f2^a–g1^b, uu1^a–zz2^b a ccc2^b–ggg1^b.

Město jako místo konání slavnostních aktů si vzhledem ke složitější prostorové struktuře a tím i zpravidla výraznější rozptýlenosti pohybu účastníků zasluhuje poněkud obsírnější pozornost. Důvodem je také skutečnost, že více či méně ritualizované akce, odehrávající se ve středověkých a raně novověkých městech, lhostejno zda organizované církevní nebo světskou mocí, v sobě zahrnovaly, tj. odrážely i produkovaly podstatné aspekty života městských komunit, jako například specifické prostorové ohraničení (hradby), právní status a hierarchii, sociální strukturu a její dynamiku i určitou „ideu“ konkrétního místa s jeho symboly a citlivostí.²⁹⁸ To platí i o Brnu, městu sice nevelkém a nepříliš lidnatém – v námi sledované době zde žilo asi sedm tisíc obyvatel – nicméně z hlediska správy a sociální struktury nejdůležitějším v zemi. Na rozdíl od výše uváděných svatých hor nespočíval význam města a tamního kláštera augustiniánů v poutním ruchu – augustiniáni se v tomto ohledu nemohli měřit s hlavními poutními místy Moravy – ale v politicko-správní pozici. Brno bylo privilegovaným městem a sídlem centrálních zemských úřadů, představení augustiniánského konventu zase patřili k nejvýznamnějším prelátům v zemi, jimž náleželo místo na jednáních zemského sněmu. Právě od této charakteristiky se odvíjela i podoba a význam akcí v městském prostoru. Místem konání hlavních korunovačních obřadů byl sice augustiniánský kostel sv. Tomáše, nicméně značná část dalších aktivit, tj. iluminací, hudebních produkcí, kázání a především procesí s obrazem se odehrála v ulicích města.

Z hlediska urbanistické struktury bylo Brno první půle 18. století dědicem středověké městské sítě. Plány na rozšíření města se neuskutečnily kvůli finanční náročnosti, a tak docházelo v zásadě jen ke změnám uvnitř intravilánu, především k modernizaci hlavních ulic a akcentování nových dominant: kašen, kostelních věží, paláců.²⁹⁹ Viděno však optikou architektonicko-urbanistickou se Brno mezi koncem 17. a polovinou 18. století stávalo do značné míry novým městem. Probíhaly zde totiž výrazné přestavby, které podtrhovaly význam centrálních míst, ohnisek městského sídla. Roku 1680 byl vystavěn mariánský morový sloup na Velkém náměstí (dnes Náměstí svobody), o deset let později kašna Parnas na Zelném trhu, v letech 1726–1728 a 1732 byl přebudován hlavní úřad moravských stavů, tzv. Zemský dům, mezi roky

²⁹⁸ Srov. Muir, E.: *Ritual*, s. 233.

²⁹⁹ Jeřábek, Tomáš: *Barokní paláce v brněnském urbanismu*. In: Týž – Kroupa, Jiří a kol.: *Brněnské paláce. Stavby duchovní a světské aristokracie v raném novověku*. Brno 2005, s. 7–19.

1722 a 1729–1733 klášter minoritů a v letech 1732–1751 také komplex budov augustinánského řádu. Jiří Kroupa odhalil v této koncepci motiv cesty a jejího směřování spolu s vytyčením ohnisek na této cestě jako jednu z hlavních myšlenkových kategorií „barokního“ člověka.³⁰⁰ Jak ještě bude ukázáno v dalším textu, symbolice cesty připadla důležitá role i v rámci korunovací Madon. Nyní je však pro nás podstatný jiný kontext: V Brně se roku 1736 odehrál potridentský rituál na středověkém městském půdorysu, ale v novém prostoru. Zdá se, že průvody s obrazem geograficky spojovaly místa, která byla zásadní již ve 14. století, kdy se obraz dostal do města. Významy jednotlivých části intravilánu se však s ohledem na stavebně-urbanistický koncept pochopitelně proměnily.

Jak je patrné z písemností zúčastněných subjektů, prostor města mohl být během korunovačních akcí vnímán a prezentován různými způsoby. Kazatelé například mohli ve svých panegyrikách zdůrazňovat architektonické dominanty na čele s nejdůležitějšími chrámy. V popisech slavnostních průvodů zase převažují určení ulic a centrálních bodů, popřípadě zastavení. Specifickou perspektivu ukázaly policejní úřady, které městský prostor definovaly na základě problematických míst, v nichž se mělo koncentrovat větší množství lidí. Jednalo se zejména o kostel sv. Tomáše, kam byly postaveny zesílené hlídky městské gardy s cílem udržet prosté obyvatelstvo vně kostela a v dostatečné vzdálenosti od jeho vchodu, aby mohli pohodlně vstoupit přeláti a šlechta bez zbytečných nepříjemností (*tumultuosen Unordnungen, Inconvenien-tien*). Kromě toho byl znemožněn přístup na valy a bašty stojící v blízkosti kostela, vstup do města byl omezen na Brněnskou a Židovskou bránu, zatímco zbylé dvě (Měninská a Veselá) zůstaly uzavřeny. Početnější hlídky u městských bran dostaly za úkol bránit přílišnému shlukování lidí a byly informovány o tom, které osoby nesmí do města vstoupit (o tom dále). Městská rada měla zajistit prohlídku měšťanských i šlechtických domů s ohledem na vybavení dostatečným množstvím vody pro eventualitu požáru, dále pak vyčištění ulic a odstranění veškerých překážek (vozů, dřeva apod.) a nakonec i vybubnování přísného zákazu střelby uvnitř i mimo domy ve městě.³⁰¹

³⁰⁰ Kroupa, Jiří: *Brno v době barokní*. In: Svobodová, Jana (ed.): *Baroko. Příběhy barokního Brna*. Brno 2009, s. 27–28; týž: *Obraz města*. In: Týž (ed.): *Dějiny Brna 7: Uměleckohistorické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 47–51.

³⁰¹ Zprávu policejní komise otiskl Schram, Wilhelm: *Vaterländische Denkwürdigkeiten. Ein Buch für mährische Geschichtsfreunde*. Brünn 1906, s. 61–68.

Při pozornějším pohledu na vnímání důležitých míst a na zacházení s nimi v průběhu oslav se zřetelně vynořuje otázka brány jako přechodu: mezi prostorem vně a uvnitř města, prostorem profánním a sakrálním, pohanským a křesťanským, efemérním a trvalým. Prvně zmíněný případ reprezentují již uvedené městské brány, které v dané době představují nejenom hranici právního statusu – na obou hlavních vstupních branách Brna (Židovské a Veselé) se skvěly nápisy, oznamující, že jde o město královské, opevněné za císaře Leopolda I.³⁰² – ale i určitý práh sakrality, což se vyjevuje zvláště v momentech „posvěcování“ městského prostoru, například během procesí s divotvornými obrazy. Druhý případ, přechod mezi pohanským a křesťanským prostorem, spadal vzhledem k náboženskému charakteru města a jeho okolí v 18. století spíše do oblasti imaginární, přesto mu náležela zásadní role, zejména při reprezentaci korunované ikony. Ve slavnostním kázání brněnského kapucína Ondřeje zazněl tento motiv v souvislosti s pojetím augustiniánského chrámu sv. Tomáše jako „hradu Panny Marie“, jenž nepřijímá žádné nevěřící a pohany: Jestliže například Turci nebo Židé touží po vstupu do města Veselou branou, která ústí ke zmíněnému kostelu, musí nejprve projít symbolickým rituálem křtu, spočívajícím v přijetí vody z kašny (Parnas) u Brněnské brány – tedy příznačně v místě, kde v dobách před christianizací města stávala pohanská Venušina svatyně.³⁰³

Uvažujeme-li konečně i o ohraničení prostoru efemérního a trvalého, jde zejména o slavobrány, architekturu ohňostrojů nebo improvizovaná jeviště. V Brně byly v roce 1736 vztyčeny čtyři stavby, označované jako triumfální brány: největší – o velikosti reálného průčelí chrámu – před kostelem sv. Tomáše, další (vysoká asi 32 m a široká 18 m) z boku téhož kostela v místě poblíž prelatury, třetí stála před sídlem moravských stavů, tzv. Zemským domem na Dominikánském náměstí a čtvrtá, nejmenší, před mariánským sloupem na Velkém náměstí. Slavobrány se od sebe odlišovaly nejenom specifickou výzdobou, ale i prostorovým ukotvením, jež k sobě vázalo různé typy percepce. Velká brána přiléhala přímo k průčelí augustiniánského kostela a umožňovala tudíž jen frontální pohled, zatímco stavby před řádovou prelaturou a Zemským domem byly umístěny v prostoru a mohly být obklopeny účastníky. To však dávalo smysl především v případě architektury u kostela sv. Tomáše, jež byla

³⁰² d'Elvert, Christian: *Beiträge zur Geschichte der königl. Städte Mährens, insbesondere der k. Landeshauptstadt Brünn*. Brünn 1860, s. 10–11.

³⁰³ *Conchylium*, list aa2^{a-b} (Brunenses).

jako jediná vyvedena oboustranně.³⁰⁴ V prostoru mezi augustiniánskými slavobranami bylo navíc po obou stranách ulice pověšeno chvojí a umístěno 87 obrazů s nápisy a motivy milosrdenství Panny Marie, mezi symboly stály ještě dvě desítky postav, reprezentujících biblické ženy. Na měšťanských domech visely emblémy, girlandy a květiny. Zřejmě poblíž augustiniánského kláštera byla ve večerních hodinách postavena také architektura, na níž zazářil slavnostní ohňostroj. Tento efemérní celek, zahrnující řadu alegorií, emblémů a historických odkazů – „*barokní ,bel composto*“ –, jak podotkl Jiří Kroupa³⁰⁵ – lze považovat za specifický, idealizovaný prostor uvnitř města, jehož charakteristickým znakem bylo důsledné koncentrování pozornosti přichozích na oslavu korunované ikony, stejně jako na historické i současné souvislosti obrazu a jeho korunovace. Prezentovalo se zde šťastné město, chráněné před vnějšími i vnitřními nebezpečími, uzavřené v hradbách mariánské záře a spojující svou historickou identitu s identitou divotvorného obrazu.³⁰⁶

Vnímání výše uváděných objektů a prostorů se odvíjelo nejenom od jejich výzdoby a obvyklých významů, jež v sobě zahrnovaly, ale zásadně také od pohybu zúčastněných osob. Proto nás nezbytně musí zajímat mj. slavnostní průvody, a to v kontextu topografie a sociální struktury města. Při brněnských slavnostech připadla zásadní role procesí, jež se odehrálo odpoledne po obřadu korunovace i s nově honovanou ikonou. Ta byla nesena ulicemi města za účasti velkého množství prelátů, šlechty, měšťanů a dalších obyvatel města i okolí, rozřazených do stanovených skupin. Průvod protínal všechny čtyři čtvrti vnitřního města. Vycházel od kostela augustiniánů, míjel menší slavobranu u prelatury kláštera a pokračoval kolem chóru farního chrámu sv. Jakuba po Běhounské ulici až k Paláci šlechtičen, kde, ještě před příchodem na Velké náměstí, zatočil vlevo do ulice Koblížné, minul Schrattenbachův palác a ubíral se dále vpravo směrem k minoritskému klášteru. Za ním zatočil vpravo k Zelnému trhu, kde prostorová dispozice dovolovala obejít kašnu Parnas a kolem radnice se vrátit na Velké náměstí. Odsud se procesí po obřadní zastávce u mariánského sloupu ubíralo Veselou ulicí k Veselé bráně a zpět do kostela sv. Tomáše, kde

³⁰⁴ Samek, Bohumil: *Architektura v díle F. Ř. I. Ecksteina*. Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity F 30–31, 1986–1987, s. 57.

³⁰⁵ Kroupa, J.: *Brno v době barokní*, s. 27–28; též: *Obraz města*, s. 47–51.

³⁰⁶ V této souvislosti srov. pasáže o vytváření utopické efemérní scény ve Fagiolo, Marcello: *Introduzione alla festa barocca: il Laboratorio delle arti e la città effimera*. In: Týž (ed.): *Il „gran teatro“ del barocco*. Le capitali della festa: Italia settentrionale. Roma 2007, s. 13–14.

byl obraz uložen na oltář.³⁰⁷ Co lze říci o této trase? Především že částečně korespondovala s obvyklou cestou farních procesí, což není tolik překvapivé vzhledem k tomu, že ji dohodli augustiniáni ve spolupráci s městským farářem. Lišila se však od specifické trasy protimorového procesí, konaného v září roku 1713 za hojné účasti (údajně sedmi tisíc osob) a rovněž s přenášením divotvorného obrazu. Tehdy totiž průvod spojoval v podstatě všechny chrámy uvnitř městských hradeb – s výjimkou jezuitského a svatopetrského – a procházel delší trasou než procesí v roce 1736, které se nevydávalo ani směrem ke kapucínskému klášteru, ani nahoru na Dominikánské náměstí. Vladimír Mañas, jenž zmíněné morové procesí popsal, soudil, že jeho trasa se odvíjela od praktických možností putujících a topografie města, a že městská rada jej plánovala především s ohledem na průchodnost ulic.³⁰⁸ To nepochybně platí i pro průvod s obrazem korunované ikony v roce 1736. Přesto nám viditelné rozdíly naznačují, že svou roli sehrávaly zřejmě i další aspekty. Například skutečnost, že korunovační průvod neměl za cíl obejít hlavní sakrální místa ve městě, ale spíše zohlednit autoritu angažovaných subjektů, samozřejmě při respektování již uvedených praktických možností průchodu velkého množství lidí.

Trasa procesí měla tři centrální body: augustiniánský kostel sv. Tomáše, Zelný trh a Velké náměstí. Před klášterem augustiniánů se odehrávalo jádro všech akcí: shromažďovaly se zde zástupy lidí, očekávající oznámení o korunovaci, poslouchající kázání a vyrazející s průvodem do městských ulic. U dveří kostela se odehrálo slavnostní vítání korunátora a příchod urozců. Stály zde dvě slavobrány s bohatou symbolikou korunovace. Klášteru augustiniánů připadalo v rámci prostoru města zvláštní postavení, které vyplývalo mj. i z jeho specifické hraniční polohy. Jeho zdi totiž tvořily doslova část městských hradeb, a proto celý komplex budov byl i nebyl součástí intravilánu, což znamenalo jistá specifika. Například v dokumentech, týkajících se povinnosti augustiniánů účastnit se císařem nařízeného procesí za úspěch proti Osmanům (1737) se ve všech případech, kde se k věci vyjadřují ostatní městské subjekty hovoří o klášteru augustiniánů jako o „*conventum extra muros*“. To může naznačovat, že jej místní církevní i světské autority vnímaly jako instituci, která do jisté míry nepatřila do městské topografie. Klášter však nepochybně náležel do městského orga-

³⁰⁷ Rekonstruováno na základě: AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63, fol. 21v, 43r-v, 45r-46v, 48v, 56v-58v; MZA, E 4, sign. 5:32, fol. 15v, 32r-37r; tamtéž, E 4, sign. 41 I:4, s. 443-444; [Czuppa, H.?): *Unschätzbares Mährisches Kleynod*, s. 268-272; *Conchylium*, list n1^b-n2^b.

³⁰⁸ Malý, Tomáš – Mañas, Vladimír – Orlita, Zdeněk: *Vnitřní krajina zmizelého města. Náboženská bratrstva barokního Brna*. Brno 2010, s. 292-296.

nismu, v němž byla jeho přítomnost naopak jasně patrná, a to prostřednictvím konfraternity i objektů mariánské úcty. Již zmíněné autority, které se vyjadřovaly v kauze s protitureckým procesím, jmenovitě františkáni, městská rada a přísedící královského tribunálu shodně poukazovali na značný význam bratrstva Panny Marie Utěšitelky a na pravidelně organizovaná procesí ke Svatotomské Divotvůrkyni.³⁰⁹ Ve slavnostních kázáních se v souvislosti s obrazem hovořilo o klášteře jako o mariánském hradu, představujícím ochranu proti vojenským i jiným nebezpečím, a vyskytovaly se i zmínky o specifickém postavení Veselé brány, která stála poblíž kostela.

Dalším ústředním místem cesty korunovačního průvodu se stal Zelný trh. Nacházel se zde mj. Dietrichsteinský knížecí palác – hlavní, ačkoli jen méně využívané sídlo olomouckého biskupa – a centrální prostor náměstí zabírala kašna Parnas, vytvořená Johannem Bernardem Fischerem von Erlach. O této kašně už byla zmínka výše v souvislosti se symbolikou křtu, která se ostatně nabízela již v samotném konceptu stavby, totiž anticko-mytologické oslavě pramene čisté vody. Účastníci procesí celý prostor obešli a ulicí kolem městské radnice se vydali směrem k nejdůležitějšímu místu trasy, Velkému náměstí. Tam se průvod zastavil, obraz byl vystaven na provizorní oltář (*altare ad hoc erectum*) u mariánského sloupu, městský farář při něm pronesl krátkou promluvu, zpívala se *Regina coeli*, městská rada prezentovala 380 liber (asi 200 kg) těžkou votivní svíci jako připomínku doby, po kterou byla již Svatotomská ikona ve městě, a zastavení ukončilo požehnání biskupova sufragána a střelba z děl. Velké náměstí představovalo přirozený střed města a figurovalo ve všech průvozech raného novověku, neboť jej protínaly široké, snadno průchozí ulice.³¹⁰ V námi sledované době jej obklopovaly zpravidla již přebudované, původně středověké a renesanční domy, které byly nyní do značné míry v rukou významné moravské šlechty. Nacházely se zde paláce Kinských, Belcrediů, Liechtensteinů, Mitrovských, Magnisů nebo Czoborů, v letech 1721–1725 tu rekonstruoval svůj palác i moravský zemský hejtman Maxmilián Oldřich z Kounic, jenž z něj vytvořil jedno z center zemské politiky a společenského dění. Dominantami náměstí však byly především gotická kaple sv. Mikuláše a mariánský sloup, zbudovaný Janem Křtitelem Ernou v souvislosti s morovou nákazou, jež město postihla na sklonku 70. let 17. století. Stavba z let 1680–1689 ikonograficky sledovala morovou tematiku a zahrnovala postavy moro-

³⁰⁹ MZA, E 4, sign. 8:3, fol. 3r–42v.

³¹⁰ Následující topografický popis vychází ze Suchánek, Pavel – Kroupa, Jiří: *Náměstí historického města*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *Dějiny Brna 7: Uměleckohistorické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 549–569.

vých patronů, zároveň se ale jednalo o první významný a nákladný „veřejný pomník zbožnosti Brňanů“ a nepochybně též zásadní místo paměti města. Pravidelně se zde konaly loretánské litanie a modlitby, připomínala se výročí města na čele se záchranou při švédském obležení v roce 1632, zastavovala zde všechna procesí farnosti i bratrstev včetně důležitých velikonočních a protimorových průvodů. Na náměstí se nacházela také tzv. Merkurova kašna, vybudovaná v 90. letech 17. století a svým názvem odkazující na patronát tehdy nově vzniklého obchodního grémia. Byla zdobena sousoším antických božstev (Vulkán, Ceres, Neptun, Merkur), symbolizujících čtyři živly.

Na první pohled se může zdát zvláštní, že se procesí ze Zelného trhu nevydalo – na rozdíl od morového průvodu z roku 1713 – na Dominikánské náměstí, kde se nacházel tzv. Zemský dům, sídlo moravských stavů a centrálních úřadů země, a u něhož byla navíc postavena jedna ze slavobran. O této věci nejsme nijak zpraveni, ale snad mohla hrát určitou roli skutečnost, že prostor před Zemským domem byl zahrnut do jiného důležitého procesí, které směřovalo od farního kostela sv. Jakuba přes Velké a Dominikánské náměstí až ke kostelu sv. Tomáše, kde se připojilo k hlavnímu průvodu s korunovanou Madonou. Bylo organizováno farností a městskou radou, a to s účelem přenesení votivní svíce města z farního chrámu k augustiniánům. Svíce následně putovala i s velkým procesím, byla prezentována na Velkém náměstí a nakonec umístěna při oltáři s Divotvůrkyní.

Bylo již uvedeno, že korunovační průvod v roce 1736 nepropojoval všechna hlavní centra církevní moci ve městě, což mohlo být dáno praktickými ohledy (charakterem terénu a sítí ulic), ale také mocenskými aspekty a vztahy mezi jednotlivými subjekty. V Brně 18. století existovalo několik významných sakrálních center. Především již zmíněný augustiniánský klášter, jehož představení patřili k nejvýznamnějším prelátům v zemi, dále kostel sv. Jakuba coby nejdůležitější místo lokální farní správy, minoritský klášter s kostelem sv. Janů a velmi oblíbenou loretánskou chýší, komplex budov jezuitského kláštera a sídlo biskupské kapituly při kostele sv. Petra a Pavla. Kapitula a augustiniáni reprezentovali vrchol církevní hierarchie uvnitř městských hradeb, avšak z pohledu církevního provozu ve městě připadala zásadní pozice spíše jiným institucím. Soudě podle zbožných odkazů byly pro měšťany nejdůležitějšími subjekty mendikantské řády (minorité, františkáni a kapucíni), farní kostel sv. Jakuba

a augustiniánský kostel sv. Tomáše.³¹¹ Chrámy jezuitů, františkánů i kapucínů, stejně jako dominikánů a kapitulní kostel nicméně zůstaly mimo trasu procesí s korunovanou Madonou. Nemuselo jít nutně o negativní záměr organizátorů – augustiniánů, svatojakubského faráře a městské rady: Jezuitský kostel se například mýjel zjevně z toho důvodu, že průvod procházel přednostně kolem Schrattenbachova paláce – rodového sídla olomouckého biskupa, jenž odsud procesí pozoroval z okna – takže bylo praktičtější jít po dostatečně široké Běhounské ulici a poté z Velkého náměstí zabočit do ulice Koblišné. Ke kolegiátnímu kostelu sv. Petra a Pavla zase nebylo možné vystoupat s ohledem na malou průchodnost místa. Přesto není od věci alespoň zmínit, že mezi jmenovanými církevními subjekty probíhaly různé typy interakcí, založené nejenom na obvyklé kooperaci (například augustiniáni – farnost), ale často také konkurenci (augustiniáni – jezuité – minorité nebo farnost – kapitula), která zde mohla sehrát podstatnou roli, jak ještě bude ukázáno v kapitole o reprezentaci sociální struktury. Vztah trasy procesí k církevní topografii města se každopádně zdá potvrzovat, že korunovací brněnské Madony není radno vnímat pouze jako církevní slavnost, ale že se jednalo také o akci s mocensko-politickým a sociálním podtextem.

Jako administrativní centrum země a sídlo zemských úřadů (zemského sněmu, zemského soudu a královského tribunálu) se Brno stalo po Vídni a Praze třetím nejvýznamnějším místem palácové kultury na území habsburské monarchie. Uvnitř hradeb se v první polovině 18. století nacházelo více než pět desítek šlechtických a klášterních domů.³¹² Šlechta zde přitom nevybudovala uzavřenou palácovou čtvrť a její domy sousedily s měšťanskými, což vedlo k zajímavé interakci i symbolickému boji o místo v intravilánu. Brněnští měšťané soupeřili se šlechtou nejenom o ekonomická privilegia, ale jelikož mohli vlastnit majetek zapsaný v zemských deskách, tak také o vybrané domy ve městě, které měly tzv. alodní (svobodný) status. Šlechtické budovy dominovaly hlavně na Velkém náměstí a v jeho přilehlém okolí, zatímco oblast Zelného trhu početně ovládaly domy měšťanské. Procesí s korunovaným obrazem v roce 1736 prošlo nejenom kolem již zmiňovaných paláců Schrattenbachova poblíž Velkého náměstí, Dietrichsteinského na Zelném trhu a Kounicova na Velkém náměstí, ale takřka všech šlechtických domů ve městě. Statistický viděno, průvod mýjel 40 budov šlechtických a 101 měšťanských, z nichž třetina patřila reprezentantům městské elity

³¹¹ Malý, Tomáš: *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací (Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století)*. Brno 2009, s. 202–211.

³¹² Jeřábek, T.: *Barokní paláce*, s. 7–19; Kroupa, Jiří: *Historické paláce – veřejné instituce*. In: Týž (ed.): *Dějiny Brna 7: Uměleckohistorické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 519–544.

(radním a rentiérům). To znamená, že podíl šlechtických sídel představoval 28 % zahrnutých budov, zatímco v rámci celého intravilánu tvořily šlechtické domy jen 14 % všech budov.³¹³ Je tedy zjevné, že trasa směřovala do oblasti s vyšší koncentrací domů šlechty a městské elity.

Soudě dle naznačených aspektů, týkajících se prostorové dispozice, byla primární funkcí korunovačního procesí prezentace nově honorované ikony, neboli předvedení důkazu, že byl obraz skutečně korunován a že může být jako takový oslaven: zbožnými písněmi, promluvami, modlitbami, vystavováním. Nešlo o posvěcování prostoru celého intravilánu, což mohlo být žádoucí například u protimorových průvodů, ale o demonstraci, která se odehrála v sociálně privilegovaném prostoru města. Ikona měla být ukazována přednostně před očima urozenců a významných měšťanů, jejichž rodiny, pakliže se neúčastnily osobně, mohly průvod pozorovat z vyzdobených oken svých domů. To nicméně neznamená, že v sobě procesí nezahrnovalo další funkce, například prezentaci sociální struktury nebo artikulaci významů Divotvorného obrazu, o čemž bude ještě pojednáno. Co se týče do trasy procesí zahrnutých objektů, nejsou sice k dispozici přímé zprávy o předběžném vyjednávání, přesto je třeba brát v úvahu existující vztahy mezi církevními i světskými institucemi, ať už se v organizaci projeví, nebo nikoli. Při akcích nejrůznějšího charakteru mohly totiž sehrávat roli spouštěče určitého typu emocí, náklonností a interpretací.

Uvnitř chrámů

Prostory chrámů a kaplí byly výsostnými místy rituálu, a to nejenom v době korunovačních oslav. Během nich zde probíhaly korunovace obrazů, bohoslužby, kázání, biřmování a zpovědi. Odehrávaly se zde také každodenní modlitby nekončícího množství příchozích. K sakrálnímu prostoru přitom ještě i v první půli 18. století náležela bohatá symbolika, o níž nás informují zejména katechismy a homiletika. Kostel byl líčen jako odraz nebeského Jeruzaléma, jeho jednotlivým částem – vstupním dveřím, oknům, sakristii, hlavnímu oltáři, kazatelně aj. – připadaly mnohé významy, odkazující k otázce spásy nebo k postavám Krista a Panny Marie.³¹⁴ Autoři 17. a 18. století měli taková podobenství a symbolizaci ve značné oblibě, což svědčí o snaze vzta-

³¹³ Statistika byla vypracována na základě vojenských katastrů z let 1743 a 1744, které vydal Obršlík, Jindřich: *Brněnské domy a jejich majitelé v polovině 18. století. Vojenské ubytovací katastry města Brna vzniklé po prvním pruském obležení*. K vyd. připravil Libor Blažek. Brno 2013.

³¹⁴ Mikulec, Jiří: *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha 2013, s. 146–152.

hovat nejrůznější pozemské záležitosti a objekty – takové, jež byly vnímány jako nábožensky relevantní a podstatné – k momentům nadpozemským, neboli sakralizovat pozemské, dát mu vyšší symbolický rozměr. Proto je kultura tohoto období kulturou analogie, metafory a obraznosti. Znalost symboliky staveb, artefaktů, součástí liturgie nebo celých rituálů (zejména mše) věřícími byla nejenom v potridentském katolicismu žádoucí, a to za účelem větší úcty k tomu, co bylo popíráno či kritizováno v reformaci.

Co se týče česko-moravských korunovacích, prameny bohužel dovolují provést podrobnější zkoumání jen v případě brněnské události. O Svaté Hoře u Příbrami je možno konstatovat pouze to, že realizace ústředního rituálu v jedné z kaplí, jež přiléhaly ke kostelu, tedy v poměrně malém a sevřeném prostoru, mělo za následek spíše statičnost obřadu. Na druhé straně šlo o kapli otevřenou, takže rituál mohlo shlédnout pravděpodobně více lidí – stojících vně kaple – než kdyby se akce odehrávala v kostele. Na Svatém Kopečku u Olomouce byl obraz korunován uvnitř chrámu při hlavním oltáři, v mariánské kapli vystavěné Baltasarem Fontanou. Oltář stál volně v prostoru, bylo možno jej obejít a na zadní stěně kaple spatřit malbu s Pannou Marií. Po celý oktáv slavností spočívala Svatokopecká Madona přímo na oltářní menze, aby ji příchozí mohli vidět zblízka.³¹⁵ Teprve poté byla vyzdvížena na oltář do stříbrného tabernáku, zakončeného baldachýnem. Rytina Karla Josefa Haringera v římském exempláři slavnostního tisku *Enthronisticum parthenium* (1733) ukazuje, že nad menzou, zdobenou šesti svícny s dlouhými svícemi, se nacházel krucifix a teprve nad ním reliéf s Madonou.³¹⁶ Posloupnost (viděno zezdola) menza – Ukřižovaný – Madona s dítětem – baldachýn dokládá promyšlenou a snad i závaznou koncepci oltářního celku. Stejná kompozice byla využita i v případě Svatotomské ikony a jak ještě bude demonstrováno v kapitole o liturgii, odrážela se v ní stěžejní významová rovina korunovačního rituálu. Svatokopecký převor Tadeáš Schrabal nás (čtvrtstoletí po korunovaci) zpravil o tom, že prostor hlavní lodi kostela, kde se nalézala i mariánská kaple s Divotvůrkyní, byl zdoben řadou krásných obrazů (*pictura elegantia*), mj. mariánskými „*symboly a emblematy*“ od Antona Lublinského, starozákonními postavami a dalšími emblémy a „*figurami*“, odkazujícími k mariánské tematice. Středobod koste-

³¹⁵ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy uu1^b–xx1^b.

³¹⁶ Tamtéž (BAV, Stamp. Arch. Cap. S. Pietro. 80), list mezi zz2^b a aaa1^a. Obdobná Trogerova rytina v Kayserově spise *Sanctum saeculare Marianum* (1732) má stylizovanější charakter a na menze chybí Ukřižovaný.

la, oltář s Madonou, byl mj. místem, kde se během let shromáždilo množství oděvů a cenností, samotný reliéf byl údajně ověncen zlatými řetízky, drahokamy a obrázky.³¹⁷

V případě Brna byl již prostor kostela zmiňován v souvislosti s otázkou brány coby hranice mezi vnějším a vnitřním chrámovým prostorem. Jak upozornila Sabine Felbecker, v raném novověku byla tato dělicí linie zjevná a lidmi citlivě vnímaná, ačkoli existovaly paraliturgické aktivity, příkladně procesí, které přispívaly ke vzájemné prostupnosti obou dimenzí, například tím, že do jisté míry „vynášely“ liturgii (a posvátné předměty) ven z chrámu a posvěcovaly prostor města.³¹⁸ Při brněnských událostech byl motiv přechodu při vstupu do augustiniánského chrámu sv. Tomáše hned několikrát zdůrazněn: především zde stála velká slavobrána, vyzdobená odkazy k významům korunovace. Právě u ní (*in limine portae maioris*) členové konventu očekávali příchod dvou olomouckých kanovníků, nesoucích do kostela pozlacené římské korunky, stejně jako zde proběhlo slavnostní uvítání korunátora, olomouckého biskupa Schrattenbacha, jenž následně prostor u vchodu kropil svěcenou vodou.

Obraz Svatotomské Divotvůrkyně byl tradičně umístěn v mariánské kapli na severní straně chóru. Kaple byla v roce 1734 upravena Mořicem Grimmem v souvislosti s vytvořením oboustranného oltáře, jenž umožňoval přistoupení k obrazu (a vykonání modliteb) zepředu i zezadu zároveň.³¹⁹ Z vyobrazení Jana Jakuba Herkommera vyplývá, že na čelní straně oltáře – pochopitelně bohatší než jeho zadní část – byla menza pokryta závěsem a spočívalo na ní šest svícňů a kalich. Nad menzou se nacházel reliéf s ukřižovaným Kristem, nad ním monstrance s hostií a ještě výše pak samotná ikona. Architektura byla završena baldachýnem, mezi nímž a obrazem Madony byl vyveden kryptogram Maria.³²⁰ Perspektiva, jež nás vede do prostoru mariánské kaple a honosného stříbrného oltáře je však v kontextu korunovace z roku 1736 zavádějící, neboť rituál se odehrál v hlavní lodi kostela, což bylo nepochybně dáno kapacitními možnostmi. Obřadu se totiž přímo zúčastnilo nemalé množství prelátů, šlechticů a zástupců městské rady. Pohyb po kostele sv. Tomáše měl specifický charakter. Začínalo se den před korunovací slavnostním přinesením korunek, které byly prozatímně umístěny na oltář Bolestné Panny Marie a zde uzavřeny až do příštího

³¹⁷ SKP, rkp. DJ I 15, fol. 73r–75r a 89v–92r.

³¹⁸ Felbecker, S.: *Die Prozession*, s. 440–451.

³¹⁹ Šeferisová Loudová, Michaela – Kroupa, Jiří: *Kláštery ve městě II. (severní část)*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *Dějiny Brna 7: Uměleckohistorické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 405 a 423–425; Borovský, Tomáš – Kroupa, Jiří – Foltýn, Dušan: *Brno: Bývalý konvent obutých augustiniánů s kostelem Zvěstování P. Marii a sv. Tomáše*. In: Foltýn, Dušan a kol: *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*. Praha 2005, s. 178–179.

³²⁰ *Conchylum* [BAV, Stamp. Arch. Cap. S. Pietro. 106].

dne. Stojí za zmínku, že na uvedeném oltáři spočívalo kamenné sousoší Piety ze 14. století, jež odkazovalo k zakladateli kláštera, moravskému markraběti Janu Jindřichovi, a také představovalo jeden z nejvýznamnějších objektů mariánského kultu u augustiniánů i v celém městě.³²¹ V den korunovace se nejprve sloužila ranní slavnostní bohoslužba a poté se v chóru zpívala obvyklá tercie. Následně ze sakristie³²² vyšel průvod členů konventu, ministrantů, prelátů a reprezentantů městské rady, kteří vyzvedali korunky u oltáře Bolestné Panny Marie a odsud je – po odzpívání hymnu *O gloriosa Virginum* – nesli k hlavnímu oltáři, kde již předtím brněnští radní zapálili svíce a kde byla také umístěna Svatotomská ikona. Všichni se poté odebrali zpět do sakristie, kde procesí skončilo, a vzápětí se rozešli opět do hlavní lodi a tam očekávali příchod korunátora. Mezitím se do kostela dostavila šlechta a z kazatelny zaznělo německé kázání mikulovského probošta, následoval ceremoniální vstup biskupa Schratzenbacha, jenž procházel chrámem spolu s olomouckými kanovníky, uklonil se a pomodlil u oltáře Bolestné Panny Marie a pokračoval k místu korunovace, kde se v úkloně pomodlil před obrazem divotvorné Madony. Zde, u hlavního oltáře složil biskup, sedící v mezičase na sametem potaženém vyvýšeném křesle („trůně“), korunační přísahu, vložil korunky na hlavu Ježíška i Marie a ze stupínku přednesl krátkou panegyriku. Poté se prostředkem kostela odebral k východu, tam nastoupil do připraveného spřežení a jen malý kousek poodjel k atriu prelatury, doprovázen veškerou moravskou šlechtou k obědu. V prostoru kostela zůstali ozbrojenci, kteří střežili nejenom centrální místo rituálu, ale také menší oltáře, vybavené paramenty a připravené pro sloužení doprovodných mší.³²³ Ikona samotná byla po celý tento den vystavena dole na oltáři a teprve poté vyzdvížena do svatostánku. Dle augustiniánských písemností ji v den korunovace vidělo takřka pět tisíc lidí, během celého oktávu 11. – 17. května více než devatenáct tisíc osob.³²⁴

³²¹ Bartlová, M.: *Tři středověké mariánské obrazy*, s. 14.

³²² V zásadní studii ke stavebním úpravám a výzdobě sakristie kláštera doložil Dominik Matus existenci velké a malé (prelátské) sakristie v prostoru přiléhajícím k pravé části závěru kostela, s vchodem do interiéru chrámu v místech nedaleko od hlavního oltáře. Na plánu k přestavbě guberniální účtárny z roku 1827 je pak termínem sakristie označen prostor za hlavním oltářem, což by vzhledem k popisu procesí rovněž dávalo smysl, ačkoli jde o méně pravděpodobnou variantu kvůli menší prostorové kapacitě. Srov. Matus, Dominik: *Knihovna a sakristie augustiniánů v Brně, dílo klášterního truhláře Bernarda Stöttnera*. Bakalářská diplomová práce, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. Brno 2018, s. 58–105, plán na s. 104.

³²³ AMB, A 1/9, inv. č. 517, kart. 226, fasc. T 63, fol. 47v–48r; *Conchylium*, listy k2^b–n1^b; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 183r–185v.

³²⁴ MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 51r.

Kromě již jmenovaných zásadních míst korunovačního rituálu hrálo podstatnou úlohu několik dalších prostorů uvnitř chrámu sv. Tomáše. Především kaple sv. Kříže, zvaná také kaple zemřelých, jež byla krátce předtím nově restaurována a nyní během oslav, totiž v neděli 13. 5. 1736 vysvěcena, a to spolu se třemi tamními oltáři sv. Kříže, sv. Augustina a sv. Moniky. Privilegovaný oltář sv. Moniky měl obzvláštní význam, neboť jej využívalo augustiniánské opaskové bratrstvo Panny Marie Utěšitelky, jehož členové se účastnili nejenom velkého odpoledního průvodu s korunovanou Madonou, ale také řady dalších pobožností, spojených jak s korunovačními oslavami, tak pro konfraternitu typickým zádušním kultem.³²⁵ Pravidelná výroční procesí, jež bratrstvo v této době pořádalo, pak chrámový prostor využívala ještě intenzivněji, když stěžejní liturgickou složku – pokládání svátosti oltářní a příslušnou modlitbu – spojila hned s několika oltáři: od hlavního oltáře se kráčelo kolem celého chrámu k mariánské kapli s Divotvůrkyní (první zastavení), odsud zpět k oltáři sv. Augustina (druhé zastavení), následně směrem k východu z kostela a k oltáři sv. Moniky (třetí zastavení), poté k oltáři nejsvětější Trojice a středem chrámu až k oltáři sv. Mikuláše z Tolentina (čtvrté zastavení), odkud se šlo opět středem kostela až k východu a zase zpět k hlavnímu oltáři, kde průvod končil.³²⁶ Z tohoto výčtu je mj. patrné, že kaple se Svatotomskou ikonou byla zahrnována i do aktivit konfraternity, jež svou činnost spojovala primárně s jiným obrazem, totiž s kopií boloňské Madony (Panny Marie Utěšitelky), a sice v kontextu opaskové úcty a kultu zemřelých.

Předchozí odstavce ukázaly na motiv cesty jako na jeden z podstatných momentů korunovacích. Uspořádání městského prostoru během mariánských oslav i jeho praktické využití prostřednictvím průvodů akcentovalo prvek přechodu, počátku cesty. Brány, dveře chrámů i kašny se v různých projevech (pohybech, proslovech) určitým způsobem vázaly na otázku vstupu: do města, do sakrálního prostoru, do křesťanského stavu. Není vůbec nevýznamné, že trasa hlavního korunovačního procesí propojila kašny, jimž byl přiznáván symbolický význam křtitelnic. Všechna tato místa, objekty, předěly představovaly hranici, jíž se vstupovalo – po cestě spásy – do blízkosti posvátného, divotvorného předmětu kultu.

³²⁵ KAO, rkp. II. H. i 14, s. 19; Malý, T. – Maňas, V. – Orlita, Z.: *Vnitřní krajina*, s. 152–157. Pro představu stojí za to uvést, že ve sledovaném období bylo v publikovaných seznamech zemřelých členů konfraternity každoročně evidováno zpravidla kolem tří až pěti set osob, což svědčí o velké členské základně. Tamtéž, s. 55.

³²⁶ MZK, rkp. A 130, s. 11.

Reprezentace sociální struktury

Zůstaňme ještě na moment u otázky vnitřního chrámového prostoru. Při pozornějším pohledu je totiž patrné, že se jednalo také o místo sociálně privilegované. Na Sváté Hoře u Příbrami se obřadů uvnitř kostela, tj. přenášení obrazu a korunek do Martinické kaple, účastnili pouze zástupci příbramské rady, jezuité, klérus a urození.³²⁷ V Brně se do kostela sv. Tomáše dostali preláti, šlechta, členové augustiniánského konventu a reprezentanti městské rady, pouze urozené osoby však mohly vstoupit do závorou ohraničeného prostoru presbytáře, kde se odehrála korunovace. Každé skupině bylo vyhrazeno příslušné místo: olomouckým kanovníkům a vysokým duchovním u oltářů sv. Kříže a sv. Dismy, zemským úředníkům včetně hejtmana dolní část u hlavního oltáře, dalším urozeným místo v horní části hlavní lodi, volný prostor u hlavního oltáře měl zůstat k dispozici korunátorovi. Pro účely této dispozice byly odstraněny přepážky u několika oltářů. Vojáci a městská stráž měla za úkol vytvořit u vchodu do kostela širokou uličku pro šlechtu a zamezit jakémukoli přístupu neurozeným (*plebaei*).³²⁸ To vše nás přivádí k otázce vztahu rituálu a sociální struktury. Důraz na sociální distinkci je totiž z dobových líčení událostí jasně patrný a nelze jej přehlédnout.

Zdá se, že historikové tendují k zohledňování jen části sociálního aspektu rituálů, neboť zpravidla věnují pozornost pouze nejvýznamnějšímu subjektu. To je samozřejmě dáno skutečností, že se o korunovacích nebo dvorském ceremoniálu uvažuje primárně v kontextu „*Staatsbildung*“, a proto jsou nahlíženy jako prostředek reprezentace státní (panovnické, dynastické) moci.³²⁹ Andreas Pečar kritizoval tuto „eliasovskou“ interpretaci dvorského ceremoniálu coby nástroje k legitimizaci panství, resp. k disciplinaci a podřízení šlechty a měšťanstva zeměpánovi, a ukázal, že jednou z podstatných funkcí ceremoniálu byla též produkce dvorské hierarchie, neboli vymezení rozdílů mezi jednotlivými vrstvami dvořanů.³³⁰ Také o korunovacích Madon by

³²⁷ *Compendiaria descriptio*, listy A2^a–E2^b.

³²⁸ AMB, A 1/9, inv. č. 517, kart. 226, fasc. T 63, fol. 47r; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 183v.

³²⁹ V kontextu korunovacích habsburských panovníků srov. Hrbek, J.: *České barokní korunovace*; Benita, Benita: „*Nach altem löblichen Gebrauch*“. *Die böhmischen Königskrönungen der Frühen Neuzeit (1526–1743)*. Köln – Weimar – Wien 2008. Není náhodou, že zásadní bibliografická příručka k raněnovověkým slavnostem zahrnuje především tisky, které se vztahují k panovnickým korunovacím, sňatkům, pohřbům a slavnostním vjezdům, zatímco církevní slavnosti či procesí v ní zohledněny nejsou. Watanabe-O’Kelly, Helen – Simon, Anne: *Festivals and ceremonies. A bibliography of works relating to court, civic and religious festivals in Europe, 1500–1800*. London – New York 2000.

³³⁰ Pečar, Andreas: *Das Hofzeremoniell als Herrschaftstechnik? Kritische Einwände und methodische Überlegungen am Beispiel des Kaiserhofes in Wien (1660–1740)*. In: Asch, Ronald G. – Freist, Dag-

bylo možné uvažovat jako o demonstraci církevní (papežské, biskupské) moci. Tím by se však zastřely odlišné typy reprezentací na různých úrovních a v různých fázích rituálu, pro něž tento typ veřejné akce poskytoval vhodný prostor. Jak v průkopnické studii o významu raněnovověkého diplomatického ceremoniálu upozornil William Roosen, účel tohoto obřadu, totiž reprezentace (nepřítomného) panovníka prostřednictvím jeho vyslance je nepochybný, avšak k pochopení jeho skutečného významu je třeba zohlednit i další aspekty, například systém mezinárodní politiky, hierarchii evropských vládců nebo vyjednávání vzájemných mocenských pozic.³³¹ Obdobně podotkla Harriet Rudolph, že korunovace římských králů sice představovaly „ústavní slavnost Svaté říše římské“ (*Verfassungsfest*), nicméně zároveň se v nich zrcadlila reprezentace města, v němž se akce odehrávala: jeho zřízení, společenská hierarchie i vnitřní sociální dynamika.³³²

Tento způsob uvažování je poplatný antropologii. Již Arnold van Gennep v *Přechodových rituálech* upozorňoval na spojitost prostorové lokalizace rituálu a sociální identity, na základě čehož případné změny v prvně jmenované oblasti interpretoval jako odraz proměny sociálního statusu účastníků.³³³ Catherine Bell porovnáním děl tří významných sociálních teoretiků – Bourdieu, Foucaulta a Comaroff – vypočítala, že všichni tři se víceméně shodovali v pojetí rituálu jako „jeviště“ pro sociální interakci: ritualizace zde spíše vymezuje prostor pro sociální dynamiku, než aby byla pouhým prostředkem k vyjádření sociálně mocenských pozic.³³⁴ Ve vztahu ke korunovacím se proto jako příhodný jeví Goffmanův výraz „sociální příležitost“ ve smyslu naplánované události, vázané na určité místo a čas a poskytující „*strukturování sociálního kontextu*“, který je komplexní, tzn. složen z různých interakcí.³³⁵

Další text je reakcí na uvedenou antropologickou výzvu a rozvinutím její perspektivy. Hlavní pozornost bude upřena na město vzhledem k jeho výraznějšímu sociálně dynamickému potenciálu a dostatečnému množství dochovaných historických stop, nezbytných pro tuto analýzu. Výchozím bodem bude předpoklad, že pokud pro-

mar (eds.): *Staatsbildung als Kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit*. Köln - Weimar – Wien 2005, s. 381–404.

³³¹ Roosen, W.: *Early Modern Diplomatic Ceremonial*.

³³² Rudolph, Harriet: *Die Herrschererhebung als Fest. Krönungsfeste im Vergleich*. In: Maurer, Michael (ed.): *Festkulturen im Vergleich. Inszenierungen des Religiösen und Politischen*. Köln – Weimar – Wien 2010, s. 13–42.

³³³ Bell, C.: *Ritual*, s. 36–37.

³³⁴ Bell, C.: *The ritual body*, s. 309.

³³⁵ Goffman, Erving: *Behavior in public places. Notes on the social organization of gatherings*. New York 1963, s. 18–19.

storová organizace města odráží sociální řád, pak se v ritualizaci prostoru tento řád reprodukuje: právě v tom viděl Muir důvod, proč v raném novověku existovaly podrobné synopse procesí a propracovaná organizace rituálů.³³⁶ V ní se mohla odrážet a utvářet nejenom sociální dispozice určitého místa, ale také specifická lokální identita nebo historické (politické) souvislosti.³³⁷ Při ritualizaci se nicméně demonstrovala především moc těch, kteří měli vliv na přípravu a realizaci rituálu.

Opatrnost při práci s prameny není v této souvislosti na škodu. V raném novověku byla totiž otázka sociálních rozdílů a hierarchického uspořádání společnosti tematizována vcelku všeobecně v nejrůznějších typech diskursů. Odborná pojednání o ceremoniích svědčí o tom, že si teoretikové 17. a 18. století dobře uvědomovali roli sociálního uspořádání v takřka všech oblastech života a také samozřejmě při všech slavnostních příležitostech. V barokní politické teorii je proto zřejmý důraz na sociální dimenzi ceremoniálu, jehož úloha byla spatřována kromě jiného i v zobrazení a produkci společenských vztahů, poslušnosti a disciplinaci zúčastněných.³³⁸ To znamená, že pasáže o sociálních dispozicích a případné dynamice se v písemných pramenech, zvláště pak v pamětních tiscích vyskytují intencionálně, jejich zahrnutí do vylíčení událostí bylo očekávané a žádoucí.

Modely reprezentace

Slavnostní tisk, vydaný k příležitosti korunovace na Svaté Hoře u Příbrami obsahuje mj. poémy a panegyriky k poctě Říma, vatikánské kapituly a korunátora Šporka, eucharistikon papeži Klimentu XII. a pražskému arcibiskupovi Mayerovi.³³⁹ Program slavobrány a plachet před průčelím Svaté Hory zahrnoval alegorie českých krajů a měst, odkazy na vatikánskou kapitolu, papeže, habsburský dům s císařem Karlem VI. a na horní město Příbram. Slavobrána, vystavěná na náklady příbramské městské rady ukazovala erby města Příbrami, papeže, císaře Karla VI., pražského arcibiskupa (svolil ke korunovaci), světícího biskupa Šporka (korunoval), prezidenta české královské komory hraběte ze Šternberka (vynikl) a opět horního města (dávalo na odív svou lás-

³³⁶ Muir, E.: *Civic ritual*, s. 189–211.

³³⁷ Felbecker, S.: *Die Prozession*, s. 231–236.

³³⁸ Weller, Thomas: *Theatrum Praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt: Leipzig 1500–1800*. Darmstadt 2006, s. 32–42; Hrbek, J.: *České barokní korunovace*, s. 65–66.

³³⁹ *Regina caeli*.

ku), spojeného s prezentací dolování.³⁴⁰ Korunovačního průvodu se podle popisů slavnosti účastnili svatohorští a březničtí jezuité, světští kněží, kanovníci arcibiskupské kapituly, světící biskup a příbramská městská rada.³⁴¹ Ve svatokopecských oslavných tiskovinách se uvádějí jména významných prelátů (pontifiků, sloužících ranní a večerní mše) a kazatelů, souhrnně zmíněni jsou světší hodnostáři: urozcenci (*nobilitate & sanguine clarus status*) a olomoucká městská rada (*virii a iurisprudencia clarissimi, autoritate gravissimi, & pietate erga triumphantem angelorum Reginam ardentissimi*).³⁴² Korunovační instrument, stvrzující provedení slavnostní přísahy, zahrnuje jména nejdůležitějších aktérů – korunátora Ecka, dvou vysokých dvorských úředníků, představitelů svatokopecských premonstrátů – a dále se zmiňuje o duchovních, urozcencích, prelátech, opatech, hrabatech, baronech, rytířích, apoštolských notářích, představitelích olomoucké městské rady, významných mužích a početném lidu obou pohlaví.³⁴³ Tisky i pozdější narativní prameny shodně předkládají statistiku počtu urozcenců, kteří se účastnili pohoštění na Hradisku v jednotlivých dnech oktávu jubilea.³⁴⁴ Triumfální brána před průčelím svatokopecského kostela zobrazovala heraldické odkazy k papeži, císaři Karlu VI., olomouckému biskupovi Schrattenbachovi, hradiské kanonii a opatovi, a také dvanáct bust premonstrátských světců.³⁴⁵ V obou případech korunovací na posvátných horách je tedy prezentování sociální struktury přímočaré a „bezproblémové“: akcentují se duchovní představitelé a dále zmiňují šlechtici a reprezentanti městské samosprávy. To je dáno mírou angažovanosti jednotlivých subjektů, resp. mírou dochování dokladů o této angažovanosti.

V případě Brna je situace komplikovanější. V hlavním reprezentativním tisku byli jmenovitě vypsáni významní preláti (opati a probošti): brněnský Zirkl, znojemský křižovník Fassmann, šternberský augustinián Glätzel, novoříšský premonstrát Wiminko, rajhradský benediktin Pirmus, žďárský cisterciák Vejmluva, zábrdovický premonstrát Bartlicius, hradiský premonstrát Umlauf, benediktin od sv. Mikuláše v Praze Antonius, velehradský cisterciák Malý a rakouský premonstrát Zandt.³⁴⁶ Zmiňování jsou samozřejmě také vůbec nejvyšší duchovní představitelé v zemi, kteří se akce účastnili, totiž biskup Schrattenbach, jeho sufragán a arciděkan brněnský Otto

³⁴⁰ Petržilka, Jan Stanislav: *Odražená záře z nejsvětější Rodičky Boží Marie Panny na nebi od Boha korunované*. Příbram 1732, list B2^a; Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 136–146.

³⁴¹ Tamtéž, s. 148–149.

³⁴² [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy uu1^a–zz2^b.

³⁴³ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 232r–236v; VKOL, rkp. M II 419, s. 146–148.

³⁴⁴ VKOL, rkp. M II 419, s. 134.

³⁴⁵ Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 156–158; Oppeltová, J.: *Slavnosti*, s. 149–150.

³⁴⁶ *Conchylium*, list i2^{a-b}.

Ehrenreich z Ecku a Hungersbachu a arciděkan olomoucký a probošt brněnský Johann Mathias z Thurnu a Valesassiny. Korunovační instrument poukazuje na účast urozenců, zemských úředníků, kanovníků, opatů, knížat, hrabat, rytířů, apoštolských notářů, brněnských radních a dalšího lidu. Pod dokument se kromě šesti prelátů podepsali také dva zemští úředníci a dva představitelé městské rady.³⁴⁷

Převaha tištěných i rukopisných pamětních spisů augustiniánské provenience logicky vede k tomu, že v popisech organizace a průběhu akcí převažují zmínky o prelátech, zatímco takřka mimo pozornost oficiálních dokumentů se ocitli reprezentanti zemské správy, dokonce i ti, kteří stáli na vrcholu tehdejší aristokratické společnosti v zemi. Například moravský zemský hejtman, říšský hrabě Maxmilián Oldřich z Kounic, jenž se korunovace přímo účastnil (měl vyhrazené místo v kostele) a jemuž byl dokonce dedikován jeden z augustiniánských oslavných tisků.³⁴⁸ Přesto jeho jméno v zásadních tištěných pramenech chybí. Na žádném místě nebyl zmíněn ani Václav Antonín Kounic, který v roce 1735, kdy byly posvěceny zlaté korunky, získal titul říšského dvorního rady, s čímž zřejmě souvisela i skutečnost, že se jeho erb objevil pod vyobrazením Svatotomské Madony, jaké bylo později vloženo i do oslavného tisku *Conchylium marianum*, kde se však pod Marií skví erb Moravského markrabství.³⁴⁹ Pozornosti zmíněných textů unikají rovněž další dvě desítky vysokých úředníků a přísedících úřadu zemského hejtmana (královského tribunálu), jejichž domy byly rozmístěny zpravidla v centrální části Brna a jejichž aktivní účast je více než pravděpodobná.³⁵⁰ Dochoval se sice popis stavovské slavobrány, vztyčené před Zemským domem, a šlechtici jsou zmiňováni v různých dokumentech, stěžejní úloha a postavení prelátů je však ve znění pramenů zjevně akcentována. Charakteristické rozdělení rolí a zásluh, jak je nám prezentováno vytvořenými písemnostmi, demonstrují i proslovená kázání. V jednom z nich zaznívá prosba k Panně Marii za ochranu papeže (poslal korunu), císaře Karla VI. a jeho ženu Alžbětu (horliví ctitelé obrazu), biskupa Schratzenbacha (zřizovatel korunovace a sám korunátor), za mariánské vedení šlechtických stavů (aby nařídily něco užitečného ke cti Syna Božího a k zachování katolické

³⁴⁷ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 125r–127v.

³⁴⁸ [Czuppa, H.?): *Unschätzbares Mährisches Kleynod*.

³⁴⁹ Svobodová, Jana: *Mater Dei, miraculis clara – slavná díky zázrakům. Vyobrazení Panny Marie Svatotomské na rytinách 17. a 18. století*. In: Číhalík, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 88–89.

³⁵⁰ *Neuer Brünnner Titular Kalender für das Jahr 1736*. Brünn 1736, s. 15–16.

církve), za uchování brněnské městské rady (aby vedla zdejší obec k horlivosti pravé víry a udržovala spravedlnost).³⁵¹

Z této perspektivy je tedy náš obraz o sociálním pozadí události nedokonalý. Zároveň jsme však schopni rozpoznat alespoň některé sociálně reprezentační tendence a uvidět tak způsob prezentování vlastní role jednotlivými skupinami. Ikonografie triumfálních bran, která k tomuto účelu poslouží, je však, nutno říci, věcí ošidnou. Detailní popisy (synopse) slavobran, jež známe z korespondence převora Zirkla, totiž ne zcela odpovídají rytinám ve slavnostních tiscích. A je přitom obtížné říci, co nakonec spatřili účastníci událostí. Velká slavobrána, postavená před vchodem do kostela sv. Tomáše ukazovala v centrální části členy vatikánské kapituly, tedy kardinály, s doprovodným nápisem o vytvoření zlaté koruny. Ústřední místo připadlo také osobnostem, jež se podílely na dějinách obrazu a organizaci jeho korunovace: koronátoru Schrattenbachovi (zajistil obrazu korunu), ctiteli obrazu a zakladateli potridentské moravské církve Františku z Dietrichsteina (daroval k obrazu zbroj a infuli), donátoru obrazu Karlu IV., zakladateli kláštera brněnských augustiniánů moravskému markraběti Janu Jindřichovi, jeho synovi a spoluzakladateli kláštera Joštovi a současnému panovníkovi, císaři Karlu VI. Součástí této skupiny měli být podle synopse také klečící ministři, preláti a panstvo, ti se však do výsledné obrazové kompozice nedostali. Na několika místech se objevily odkazy k Brnu a jeho zásluhám: U stolu s římskými kardinály spočívá génius města Brna, nesoucí žádost o zlaté korunky, poblíž portálu ve spodní části slavobrány byla vyobrazena veduta města s nápisem „*Servavit Virgo Coronam*“. Místo zde našel také erb převora Zirkla se zmínkou o jeho zásluhách o korunovaci.³⁵²

Malá triumfální brána, umístěná před prelaturou kláštera augustiniánů, obsahovala primárně alegorie a emblémy, které oslavovaly Pannu Marii a odkazovaly k jejím zásluhám, moci a významům. Součástí výzdoby byli také augustiniánští světci sv. Tomáš a sv. Augustin, dva géniové nad hlavním vchodem prezentovali brněnské augustiniány, uctívající Madonu. Dvě kartuše zdobila heraldika Moravy a Brna.³⁵³ Třetí slavobrána, zhotovená moravskými stavby a postavená před Zemským domem na

³⁵¹ *Conchylium*, listy rr2^b–ss1^a (Pleistadienses).

³⁵² Synopse v MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 102r–105r. Ikonografický popis slavobrány dle rytin podali Samek, B.: *Architektura*; Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 158–163; Oppeltová, J.: *Slavnosti*, s. 151–154.

³⁵³ MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 118r–v; *Crönung der Allerheiligsten Jungfrauen und Mutter Gottes Mariae, zu einer Königin in Mähren, von denen Hochlöblichen Mährischen Herren Ständen, in einem bey dem Land-Hauß zu Brünn auffgerichteten herrlichen erleüchteten Ehren-Gerüst*. [Brünn 1736]; Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 161–163.

Dominikánském náměstí zobrazovala hierarchii stavovské společnosti na Moravě a zahrnovala tedy preláty, panstvo, rytíře a městský stav. Právě moravští stavové zde provádějí korunovaci Madony: olomoucký biskup Schrattenbach za asistence prelátů a po obou stranách stojících zástupců panstva se symbolem vlády (žezlo a říšské jablko, nápis „vládni“), rytířstva se symbolem vytrvalosti (meč, nápis „zdárně pokračuj“) a měšťanstva se symbolem typické „opatrnosti“, tedy starostlivosti a pozornosti (klíče, nápis „napni pozornost“). Prezentovány byly rovněž alegorie moravských krajů a měst, jdoucí se poklonit obrazu na trůně, a také symboly dobré vlády moravské země se svatými patrony. V nejnižší části architektury se objevil císařský orel, nesoucí na každém křídle malou moravskou orlici. Pod ním bylo možno spatřit krajinu a město, představující Moravu a Brno.³⁵⁴

Konečně výzdoba slavnostního ohňostroje s 27 scénami se stala především prezentací města a jeho slávy. Byly v něm sice osvětlovány též sochy Karla IV., markraběte Jana Jindřicha, papeže Klimenta XII., biskupa Schrattenbacha i převora Zirkla a ve výzdobě se objevil také dvouhlavý císařský orel coby hold Karlu VI. Nicméně úvodní nápis oznamoval starost, kterou brněnská městská rada prokazovala Svato-tomské Divotvůrkyni jakožto mocné ochránkyni města, odkazy k bohyním Minervě, Fortuně a Pallas Athéně hlásaly věrnost a sílu v boji proti nepřátelům, milostný obraz obklopovala symbolika vítězství nad nepřáteli a vlády nad městem. V ohňostrojném představení zářila městem darovaná votivní svíce a několik scén s náměty ochranné funkce obrazu. Na čestných místech architektury se opět objevily výše uvedené osobnosti spojené s dějinami Thaumaturgy, mezi nimi ale nechybělo vyobrazení kašny Parnas se znakem města, motiv dvou hořících kol a dvou soch odkazujících ke klášte-ru sv. Tomáše a k městu Brnu, či génius města Brna s nápisem „Rada a obyvatelé brněnští, blažené Panny věční ctitelé“.³⁵⁵

Z výše uvedených příkladů je zřejmé, že již výzdoba efemérní architektury poskytovala prostor pro určitý typ sociální reprezentace. Jednotlivé skupiny angažo-

³⁵⁴ *Crönung der Allerheiligsten*; Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 164–165; Oppeltová, J.: *Slavnosti*, s. 151–154.

³⁵⁵ MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 112r–v; *Die Brennende Liebe Gegen der gecrönten Himmels-Königin Mariae, Wunderthätigen Beschützerin und Fürbitterin Bey Gott Entspringend Aus dem Brunn deß Lebens. Vorgestellet an dem Crönungs-Tag Dero glorreichen Bildnuß bey St. Thoma, zu Bezeigung immerwährender Verehrung, Mit Anzündung eines Kunst-Feuers, Auff Anordnung eines Ehrsamem, und Wohlweisen Magistrats der Königlichen Stadt Brünn im Marggraffihumb Mähren, Durch die daselbstige Burgerliche Feuerwercker, und Büchsenmeistere den 13. Monaths-Tag Anno 1736.* Brünn 1736. Popis jednotlivých částí ohňostroje a přepis jeho synopse publikoval Košťál, Pavel: *Ohňostroj jako součást barokní slavnosti korunovace obrazu P. Marie Svato-tomské v Brně léta Páně 1736.* In: Svobodová, Jana (ed.): *Baroko. Příběhy barokního Brna.* Brno 2009, s. 57–65.

vaných autorit toho samozřejmě využily a akcentovaly své vlastní představy o realitě událostí. Zároveň je dobré si přiznat, že se jednalo jen o jeden z možných modelů prezentace sociální struktury. Jiný například nabízela perspektiva městských a zemských úřadů, které striktně rozlišovaly mezi urozenými (*noblesse*), měšťany a ostatními (*plebei*). Šlechtě a prelátům měl být usnadněn přístup do kostela, pouze oni mohli vejít do závorou omezeného prostoru presbytáře, kde se odehrála korunovace. Zemské šlechtě zde byla vyhrazena místa, preláti se mohli posadit dle libosti v blízkosti hlavního oltáře. Měšťanům byl umožněn vstup do kostela a byly jim svěřeny hlídky u městských bran. Dav ostatních lidí měl zůstat venku a městská stráž měla dohlížet, aby se příliš neshlukoval a nemísil s urozenci. Židům byl po celý týden zcela zapovězen vstup do města, s výjimkou dvou židovských dodavatelů oděvů a rodiny jednoho z židů, který bydlel ve městě.³⁵⁶

Procesí a sociální hierarchie

Vladimír Mañas upozornil na skutečnost, že autoři a pamětníci, kteří v 18. století popisovali procesí, vyjadřovali často kontrast mezi „krásným pořádkem“ a „neforemným houfem“. Průvod byl krásný a oceňovaný tehdy, když působil dojmem řádu, pohledné uspořádanosti.³⁵⁷ Stejný aspekt zdůrazňovali také teoretikové dvorského ceremoniálu, podle nichž se lidé v průvodech řadí na základě určitého řádu a pravidel umění (*Ordnung, Regel der Kunst*), a to s cílem větší působivosti celé akce, jejímž účelem je ostatně reprezentace určité skutečnosti nebo příběhu: „Čím důmyslnější nápad, čím hojnější výskyt konstrukcí (*Machinen*), čím honosnější lidé, vozy a koně, čím přirozenější symboly (*Repraesentationen*), čím delší průvod, čím barvitější skupiny účastníků (*Corpos und Divisionen*), čím uspořádanější každá jednotlivá část průvodu, tím dokonalejší je následně i procesí.“³⁵⁸ Tato uspořádanost, jejíž jakékoli narušení bylo samozřejmě nežádoucí, zahrnovala sociálně hierarchický aspekt: skutečnost, která se prostřednictvím průvodů také sdělovala, odpovídala sociálnímu řádu, platnému v dané společnosti, komunitě nebo situaci. Proto měla raněnovověká procesí víceméně pevně určené pořadí jednotlivých skupin účastníků, přičemž toto pořadí bylo zpravidla výsledkem kombinace regionálních diecézních předpisů a lokálních zvyklostí a

³⁵⁶ AMB, A 1/9, inv. č. 517, kart. 226, fasc. T 63, fol. 30r-v; Schram, W.: *Vaterländische Denkwürdigkeiten*, s. 61–63.

³⁵⁷ Malý, T. – Mañas, V. – Orlita, Z.: *Vnitřní krajina*, s. 290 a 297–300.

³⁵⁸ von Rohr, J. B.: *Einleitung*, s. 740.

podmínek. Z mnoha historiky již popsaných příkladů vyplývá, že lidé v raném novověku přikládali procesím v tomto ohledu velký význam. Představa německobrodského děkana Hoffmana, že průvod coby společný houf lidí, zahrnující všechny skupiny obyvatel, je znamením rovnosti všech před Bohem,³⁵⁹ tak neodpovídá tomu, jak na průvody nahlíželi jejich účastníci.

Liturgické příručky potridentské katolické církve vycházely tomuto sociálně hierarchickému charakteru procesí vstříc, když – zpravidla pod hrozbou finanční pokuty nebo exkomunikace za porušení – předepisovaly vizuální podobu průvodů i pořadí jednotlivých skupin v nich. Rituálník z roku 1600 jmenoval v souvislosti s procesími Božího Těla na čele laické konfraternity, poté řádové duchovenstvo seřazené dle starobylosti, práv či místních zvyklostí, vyšší úředníky (*curiales, & officiales*), místní uroence a reprezentaci města (*nobiliores, & magistratus*), klérus, představitele seminářů, farní klérus, zástupce kolegiálního kostela a klérus katedrálního kostela, kanovníky, subdiakony, děkany, presbytery, dignitáře, arcibiskupa doprovázeného dvěma akolyty, ministra či kanovníka, osm kaplanů, dva další akolyty se svátostí oltářní, biskupa pod baldachýnem a se dvěma děkany, a nakonec místní kardinály, metropolitů a papežské legáty.³⁶⁰ České a moravské diecézní agendy naznačenou dostředivou strukturu, která soustředila nejprestižnější skupinu účastníků do blízkosti posvátného objektu, v zásadě převzaly, což platí alespoň pro příručky z 18. století, neboť ve starších se bližší specifikace osazenstva průvodů nevyskytovala. Olomoucký předpis z roku 1723 se s římskými vzory takřka doslovně shodoval, vynechával jen irelevantní hodnotáře (arcibiskupa, legáty) a za biskupa ještě řadil případné další světské úředníky a významné osoby, další konfraternity, žáky s kantory a ostatní lid.³⁶¹ Pražská agenda z roku 1731 se od olomoucké lišila vynecháním zmínky o vyšších úřednících, šlechtě a městské honoraci v přední části průvodu a počítala s jejich zařazením až vzadu za

³⁵⁹ Hoffman, Jindřich Ondřej: *Zrcadlo náboženství, to jest původ a způsob, příčina, smysl, výklad a užitek všech ceremonií v církvi katolické každoročně i každodenně obyčejných*. Staré Město pražské 1642, s. 343.

³⁶⁰ *Caeremoniale episcoporum. Editio princeps (1600)* (= Monumenta liturgica concilii tridentini 4). Eds. Achille Maria Triacca, Manlio Sodi. Città del Vaticano 2000, s. 278/1257–281/1265.

³⁶¹ *Agenda seu Rituale Olomucense, ad usum Romanum, quoad fieri potuit, accomodatum, complectens sacramentalia, caeremonialia et extraordinaria. Animarum curatoribus scitu necessaria. Jussu & auctoritate eminentissimi ac celsissimi principis, domini, domini Wolffgangi (...) cardinalis de Schrattenbach*. Olomucii 1723, lib. III, s. 44–46. Shodně *Agenda seu Rituale Olomucense, ad usum Romanum, quoad fieri potuit, accomodatum, complectens sacramentalia, caeremonialia et extraordinaria (...) sub felicissimo regimine reverendissimi ac celsissimi principis domini, domini Jacobi Ernesti (...) de Lichtenstein*. Reginae-Hradecii 1745, s. 388.

biskupem.³⁶² Posloupnost duhovenstvo – světské autority – ostatní lidé byla dále přebírána do katechetických příruček, kde se nabízel prostor pro metaforizaci a vysvětlování této hierarchie. Kněží měli coby zástupci Krista na zemi ukazovat duchovní cestu ostatním, zatímco reprezentanti světské vlády vymezovali lidem cestu zbožného jednání a úcty k Bohu.³⁶³

Pohled na procesí, konaná při mariánských korunovacích skýtá samozřejmě s ohledem na výše uvedené jistou pravidelnost. Ústřední místo v průvodech, tedy prostor v bezprostřední blízkosti divotvorného obrazu byl takřka vždy vyhrazen pouze prelátům, zatímco ostatní skupiny se řadily ve větší či menší blízkosti. Struktura jednotlivých procesí se nicméně lišila a ne vždy korespondovala s agendami. Jednalo se o specifické akce, odpovídající konkrétní prostorové a sociální situaci a vyjednávání. Schémata zásadních procesí vypadají následovně:

Svatá Hora u Příbrami, průvod před korunovaci³⁶⁴

- Zástupce děkana doprovázený dvěma akolyty.
- Hudebníci.
- Městská rada Příbrami.
- Jezuité.
- Klérus.
- Dva kněží.
- Dva preláti se zlatými korunkami.
- Koronátor s osmi mladíky.

Svatá Hora u Příbrami, průvod po korunovaci³⁶⁵

- Příbramské cechy.
- Jezuitští preláti s obrazem.
- Koronátor a klérus.
- Urozenci obou pohlaví.
- Koruna (sic!) doprovázená vojáky.

³⁶² *Rituale Romano-Pragense. Jussu & autoritate reverendissimi ac celsissimi principis, domini, domini Ferdinandi è comitis de Khünburg (...) archiep. Pragensis.* Vetero-Pragae 1731, (zvl. pojednání o ceremoniích) s. 3–4.

³⁶³ Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 343–345; Beckovský, Jan František: *Katolického živobyetí nepohnutelný základ, od svatých otcův, duchovních sněmův, Starýho i Novýho zákona i od samýho Krista Pána postavený; třemi neporušitelnými sloupy, než jsou víra, naděje, láska, ubezpečení*. Díl I. První sloup víra. Praha 1707, s. 314–318.

³⁶⁴ *Compendiaria descriptio*, listy B3^a– C1^a. Jak ukázala Markéta Holubová, jezuitské litterae annuae uvádějí poněkud odlišné – zřejmě pravděpodobnější – složení i pořadí průvodu, totiž jezuité, svěští kněží a zpěváci s pochodněmi, svatohorský superior a rektor březnické koleje, kanovníci s korunkami, korunátor Špork, šlechta, příbramská městská rada. Holubová, Markéta: *Panna Marie Svatohorská. Příspěvek k barokním vazbám jezuitské rezidence a poutního místa*. Praha 2015, s. 74.

³⁶⁵ Tamtéž, listy C4^b– D1^b.

Svatý Kopeček, průvod před korunovaci³⁶⁶

- Olomoucký kanovník J. A. z Liechtensteina.
- Šedesát premonstrátských kněží.
- Obraz Madony, nesený osmi preláty (dvěma kanovníky, dvěma premonstráty).
- Preláti.
- Šest urozených mladíků.
- Baldachýn, nesený šesti zástupci olomoucké městské rady.³⁶⁷
- Šest dalších radních města Olomouce.
- Hudebníci.

Svatý Kopeček, průvod po korunovaci³⁶⁸

- Kříž.
- Dva preláti se zlatými korunkami.
- Koronátor.
- Preláti.
- Šlechta.
- Zástupci městské rady Olomouce.
- Ostatní lidé.

V Brně se během oktávu mariánských slavností uskutečnilo hned několik průvodů, ten nejvýznamnější však proběhl odpoledne po korunovaci za účasti pravděpodobně valné většiny lidí ve městě, ať už v roli přímých aktérů, nebo alespoň diváků. V procesí byli rozlišeni preláti, zemská šlechta, reprezentanti městské rady, členové církevních řádů (ne všech), zástupci městských čtvrtí a cechů, studenti a učitelé, náboženská bratrstva a další lid z města i okolí. Nejprestižnější místa byla v blízkosti obrazu a zabírali je preláti a urozenci, částečně konvent augustiniánů, zatímco měšťanské elity se pohybovaly až v druhé linii. Jak se dočítáme v pramenech, měšťané a jejich korporace byli uspořádáni dle obvyklého pořádku a vybaveni příslušnými atributy. Je zajímavé, že obyvatelé jednotlivých čtvrtí se v procesí řadili vždy ke konkrétní laické konfraternitě, což pravděpodobně odpovídalo místním zvyklostem při božítelových průvodech. Vůbec nejsou zmiňováni jezuité (s výjimkou jejich noviců a studentů), podobně jako v roce 1719, kdy – tentokrát spolu s augustiniány a františkány – chyběli v procesí u příležitosti oslav instalování sochy Panny Marie Loretánské

³⁶⁶ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy uu1^b–xx1^b.

³⁶⁷ Pozice radních v průvodu je nejasná, prameny jsou v této věci nekonkrétní. Lze však předpokládat, že baldachýn pro divotvorný obraz byl nesen v blízkosti samotné Madony, což by znamenalo velmi čestné místo pro zástupce Olomouce.

³⁶⁸ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ccc2^b–ggg1^b; VKOL, rkp. M II 419, s. 135–159; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 167r–185v.

do nově zbudované a vysvěcené loretánské chýše v minoritském kostele sv. Janů.³⁶⁹ Důvod jejich neúčasti v průvodu neznáme. Kromě dlouhodobě ne zcela ideálních vztahů mezi nimi a augustiniány lze soudit na podstatnou roli konkurenčního mariánského kultu, existujícího při posvátném obrazu Panny Marie Sněžné (*Salus Populi Romani*) v jezuitském chrámu. Tento obraz měl již od konce 16. století zřejmě výraznější protireformační potenciál a podobně jako Svatotomská Madona k sobě vázal ochrannou funkci, a to jak proti morovým epidemiím, tak později i proti švédskému vpádu do města. Byl sice obvykle umístěn v kapli noviciátu a primárně tak sloužil k meditacím a zbožné praxi členů konventu, při vybraných příležitostech byl ale vystavován na hlavním oltáři a stával se přístupným všem věřícím. Existují doklady, svědčící o značné oblibě obrazu v Brně a také o tom, že některé osoby se spoléhaly na pomoc obou, tedy augustiniánské i jezuitské ikony.³⁷⁰ Nelze zřejmě tvrdit, že by zmíněné dva kultury ve městě představovaly zásadně konfrontační záležitost. Důkazem mohou být kázání v Brně působícího jezuita Vita Scheffera z počátku 18. století, která obsahují oslavné písně o Svatotomské Madoně.³⁷¹ Čtyři jezuitští kněží také vystoupili v oktávu korunovace s kázáním o augustiniánském obrazu, což svědčí o tom, že se zřejmě jednalo spíše o jednotlivou záležitost skladby procesí – která odpovídala určitému typu organizace – než o principiální odmítnutí jezuitské účasti na slavnostech. Na druhé straně komparace s jiným velkým procesím, které se v Brně odehrálo v roce 1713 za odvrácení morové epidemie, a to za účasti údajně sedmi tisíc osob včetně zemské šlechty, ukazuje na podstatný rozdíl s ohledem na účast řeholních společenství: tehdy se totiž v přední části průvodu pohybovali nejenom studenti jezuitského gymnázia, ale také členové jezuitských sodalit s příslušnými insigniemi, stejně jako řádoví novicové a hudebníci. Zastoupení jezuitského řádu tedy bylo podstatně větší než v procesí z roku 1736, ačkoli i v roce 1713 zaujali nejvýznamnější postavení

³⁶⁹ Mañas, Vladimír: *Lze chrám vzkřísit z mrtvých? Brněnský konvent minoritů v první polovině 18. století a jeho místo ve městě*. In: Daniel, Ladislav – Hradil, Filip (eds.): *Město v baroku, baroko ve městě*. Olomouc 2012, s. 44.

³⁷⁰ Jakubec, O.: *Obraz Salus Populi Romani*, s. 77–98; Deutsch, Martin: *Obraz a kult Salus Populi Romani v náboženské politice a imaginaci brněnských jezuitů*. Magisterská diplomová práce, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. Brno 2018, zejm. s. 73–105.

³⁷¹ Scheffer, Vitus: *Die Königliche Stadt Brünn praesentiret ihr Kränzlein Der Königin aller Jungfrauen mit folgenden Sieges-Liedlein. Einhälliger Sieges-Klang Mariae Lob-Gesang*. B. d., b. m. t. Zahnuto v týž: *Die erlösete Menschliche Seel/ Durch Jesum Christum, Den Heylland der Welt/ Verglichen Mit erlöseter Haut- und Kayserlichen Residentz- Statt Wien/ in gewöhnlichen Sonntags-Predigten. Von dem ersten Sonntag im Advent 1702. bis zu dem Allerheiligsten Namens-Tag Jesu. Zu schuldiger Ehr/ und Danck/ dem Erlöser/ wie auch sondern Trost/ und Nutz/ der erlöseten Christenheit. In der Königlichen Statt Brünn/ im Marggraffthumb Mähren. Glatz 1703.*

v průvodu augustiniáni, pohybující se spolu s duchovenstvem a měšťany v blízkosti nesené Svatotomské Madony.³⁷²

Brno, odpolední průvod po korunovaci, 10. května 1736³⁷³

- Kněz.
- Učitelé a žáci.
- Cechy v obvyklém pořadí.
- Studenti jezuitské koleje s prapory a insigniemi jejich sodalit.
- Pegma a insignie augustiniánské konfraternity Panny Marie Utěšitelky, hudebníci.
- Členové farního bratrstva Božího Těla a obyvatelé čtvrti Pekařská.
- Členové minoritské konfraternity Ježíš, Maria, Josef a obyvatelé čtvrti Křenová.
- Členové augustiniánské konfraternity Panny Marie Utěšitelky a obyvatelé čtvrti Trnitá.
- Členové růžencového bratrstva (dominikáni) a obyvatelé čtvrti Nová ulice.
- Osm a osm měšťanů nesoucích votivní svíci, podél nich po šesti představitelích světského kléru.
- Děkan se dvěma kaplany.
- Kapucíni s křížem, ostatky sv. Primitiva a pegmatem.
- Františkáni s křížem, ostatky sv. Konstantina a pegmatem.
- Minorité s křížem, ostatky sv. Aurélie a pegmatem.
- Dominikáni s křížem, ostatky sv. Klimenta a pegmatem.
- Pištcí moravských stavů.
- Stříbrný kříž a členové augustiniánského konventu.
- Preláti.
- **Korunovaný obraz nesený preláty a zemskými úředníky (obklopeni městskou gardou).**
- Preláti a kanovníci.
- Sufragán biskupa.
- Šlechta.
- Zástupci městské rady.
- Měšťané a další obyvatelstvo.

Struktura procesí z roku 1736 sledovala římský model a moravské diecézní agendy jen zčásti. Dodržena byla hierarchie na úrovni řádového duchovenstva a princip prestiže v posloupnosti preláti – šlechta – městské elity. Směr řazení byl však do jisté míry obrácen. V první části průvodu figurovaly městské sociálně-profesní skupiny: učitelé a žáci, cechy a vybraná laická bratrstva, promíchaná s obyvateli jednotlivých

³⁷² Průvod detailně popsal Vladimír Mañas v Malý, T. – Mañas, V. – Orlita, Z.: *Vnitřní krajina*, s. 291–294.

³⁷³ Prameny se v popisech rozcházejí a průvod navíc v průběhu trasy změnil rozestavení, proto je pořadí účastníků jen přibližné. Bylo sestaveno podle AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63, fol. 21r–v, 43r–v a 56v–58v; tamtéž, A 1/3, rkp. 1328, s. 349–350; MZA, E 4, sign. 5:32, fol. 32r–37r; *Conchylium*, list n1^b.

městských částí. Tento „městský“ oddíl – účastníci s městskou identitou – zahrnoval ještě měšťany a světský klérus s votivní svící (darem města), a byl uzavřen osobou děkana a svatojakubského faráře Hörmana. Ten, coby hlava nejdůležitější městské farnosti, představoval důležitou spojnicí měšťanů s reprezentanty řádů, kteří následovali, seřazeni podle principu starobylosti (působení ve městě) a nesouce ostatky městských patronů. Za nimi již začínal prostor pro skupiny účastníků, jejichž identita více či méně překračovala okruh městských hradeb: členů augustiniánského konventu, prelátů, šlechty. Na okraji této společnosti se pohybovali zástupci brněnské městské rady, jejichž cílem bylo zůstat v blízkosti korunovaného obrazu, zároveň však museli respektovat určitou hierarchii. Teprve na konci celého průvodu zůstal prostor pro ostatní měšťany a další obyvatelstvo, které, jak víme z popisů jiných brněnských procesí, mohlo být dále rozděleno dle sociální prestiže, pohlaví nebo věku: v průvodu u příležitosti stoletého výročí obrany města proti Švédům v roce 1745 kráčeli údajně v závěru svobodné dívky, ženy významných měšťanů, ženy méně významných měšťanů, venkovské obyvatelstvo (*plebs rusticana*), staří lidé a chudina.³⁷⁴ Vidíme tedy, že korunovační průvod z roku 1736 velmi dobře kopíroval sociální struktury města i země. Významnost akce přivedla do města příslušníky všech společenských vrstev (s výjimkou panovníka), jejichž privilegia a sociální ambice bylo záhodno respektovat.

Souhrnně lze tedy konstatovat, že procesí, realizovaná při česko-moravských korunovacích Madon nekopírovala přesně diecézní předpisy. Shodovala se s nimi v dodržení zásadního principu sociální hierarchie (preláti – vysocí úředníci – urozenci a městská honorace – ostatní lidé), avšak část průvodu – zpravidla ta, jež předcházela posvátnému obrazu a těšila se menší společenské vážnosti – se vždy vyznačovala lokálně specifickým uspořádáním. Existovaly zde jemnější rozdíly, které odrážely pozici jednotlivých skupin v komunitě: Příbramští a Olomoučtí se patrně dostali blíže obrazu, zatímco Brněnští měli komplikovanější postavení s ohledem na silné zastoupení šlechty a prelátů. Schéma korunovačních procesí bylo předpisově dostředivé: čím blíže divotvornému obrazu, tím prestižnější místo, což bylo úzkostlivě střeženo. Ze všech příkladů je zjevné, že se záležitosti kultu úzce prolínaly s otázkou sociálního řádu, resp. že sociální reprezentace tvořila nedílnou součást praxe uctívání kultovních objektů. Úcta a honorování divotvorného obrazu se totiž děla mj. prostřednictvím de-

³⁷⁴ Dle popisu účastníka událostí, augustiniána Hieronyma Haury. MZK, rkp. A 20, s. 450–459.

monstrace sociálního řádu, který byl spatřován v pozorném dodržení platné sociální hierarchie.

Sociální distinkce

V Brně se nicméně během korunovačního procesí odehrála nepříjemnost. Jak oznamovala pozdější stížná psaní brněnské městské rady biskupovi, úřadu zemského hejtmána a císaři, nebylo údajně zástupcům města v odpoledním průvodu umožněno nést louče v blízkosti obrazu, jak bylo předem dohodnuto. Stalo se tak navzdory domluvě s augustiniány i psaným synopsím, podle nichž měla městská honorace kráčet spolu s klérem hned vedle Madony s loučemi v rukou. Tento privilegovaný prostor však nakonec poněkud nečekaně ovládli urozenci: dvorští a zemští úředníci, přísedící královského tribunálu a biskupští šlechtičtí mladíci. Jejich značný počet vedl k tomu, že při obrazu nezbylo pro měšťany místo a navíc si šlechta přivlastnila i funkci nosičů loučí (fakulí). Brněnští radní tak byli vytlačeni od obrazu vpřed, po bok zástupců kléru. To se však nelíbilo biskupovu sufragánovi, jenž průvod coby nejvyšší duchovní autorita dozoroval a měšťanům přikázal jít ještě více vpřed, což znamenalo ještě dále od korunovaného obrazu, až na úroveň kantorů a školmistrů. Když radní odporovali odkazem na šlechtu a dohodnuté pořadí, sufragán se údajně rozčílil, hodil prý dokonce o zem pastorálem a trval na svém. Měšťané tedy museli ustoupit a – jak se vyjádřili v dopisech – „s plačícím srdcem“ kráčet v procesí asi 150 kroků od obrazu. Celá záležitost představovala v jejich očích „opovržením hodné jednání“.³⁷⁵ Z perspektivy radních hrála v této věci významnou roli i symbolika obrazu a jeho vztahu k městu. V úvodu stížnosti na sufragána se zmiňuje zázračná ochrana Brna v době švédského vpádu roku 1645 a při morových epidemiích 1679, 1713 a 1715. Proto hodlali měšťané vyjádřit své poděkování Divotvůrkyni, a sice nejenom prostřednictvím votivní svíce s děkovným nápisem, ale i přípravou ohňostroje, střelby z děl a průvodu se všemi cechy a měšťanstvem. Členové městské rady upozorňovali rovněž na své zásluhy o organizaci slavností, zabezpečení a zásobení velkého množství lidí po celý týden. Veškerá vynaložená energie, stejně jako dohoda s augustiniány o podobě průvodu, umocňovala v zástupcích měšťanstva pocit křivdy.

³⁷⁵ AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63, fol. 63r–67v a 77r–86v; tamtéž, A 1/3, rkp. 1328, s. 547; ZAO-OL, Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2, fol. 418r–421v.

Tato kauza ukazuje, jak zásadní roli v tehdejší společnosti hrála demonstrace sociální pozice a prestiže při veřejných akcích. A také jak relevantní pro takovou demonstraci byl samotný průvod se zázračným obrazem. Jak lze ale zmíněnou událost interpretovat? Podstatný je kontext již existující, nebo prostřednictvím korunovace nově nastalé sociální dynamiky ve městě, byť i tu je možné rekonstruovat jen na základě několika indicií. Vztahy mezi hlavními aktéry slavností, tj. biskupem, duchovenstvem, stavy a měšťany nebyly v inkriminované době prosty více či méně závažných pnutí. Již dříve v textu bylo upozorněno na ne zrovna vřelý vztah olomouckého biskupa Schrattenbacha ke členům vlastní kapituly, olomouckým kanovníkům, kteří se korunovačního obřadu v Brně rovněž účastnili. Obdobně rezervované bylo Schrattenbachovo střetávání se s moravskými šlechtickými stavy, po nichž biskup vyžadoval prokazování zvláštních poct při jednáních zemského sněmu, a to s ohledem na kardinálskou hodnost. Když stavové odmítli, přestal se biskup zemských sněmů účastnit.³⁷⁶

Pokud jde přímo o „brněnské“ subjekty, i v tomto případě se již zmiňovaly tenze mezi svatojakubskou farností a brněnskou kapitulou nebo mezi augustiniány, dominikány, jezuity a minority navzájem, vyplývající mj. z konfliktů o přednostní práva při účasti v procesích.³⁷⁷ Kolegiátní kapitula při kostele sv. Petra a Pavla – po Olomouci nejvýznamnější sbor kanovníků na Moravě – se v době Schrattenbachova episkopátu nacházela kvůli závažným rozmlškám mezi jejími členy v personálním rozkladu.³⁷⁸ Nejvýraznější, rozporuplnou postavu mezi brněnskými preláty však představoval ambiciózní augustiniánský převor Zirkl, jehož dlouholeté spory s různými autoritami překračovaly hranice země. Zirkl byl v Brně jediným duchovním s právem užívat opatskou hůl a mitru – nikoli však titul opata – a olomoucký biskup Schrattenbach mu v roce 1726 povolil užívání pontifikálií v celé diecézi.³⁷⁹ V letech 1727–1728 se však oba muži dostali do ostré pře o jurisdikci v otázce spirituálií, když si Zirkl zjevně přisvojil některé biskupské pravomoci – udělování tonzury, pravomoc nad ostatními menšími řády, svěcení bohoslužebných předmětů – jež navíc požadoval i pro své nástupce v úřadu. K věci se nakonec musela vyjádřit římská kongregace ritů, jež se postavila za biskupa a potvrdila, že Zirkl nemá žádnou jurisdikci ve výše zmi-

³⁷⁶ Zuber, R.: *Osudy*, I, s. 26–27.

³⁷⁷ Rozsáhlejší relaci o sporu augustiniánů s minority zahrnul do svých *Miscellaneí* augustinián Hieronymus Haura. MZK, rkp. A 20, s. 270 an., 760 an.

³⁷⁸ Tamtéž, s. 79–82.

³⁷⁹ Severinová, Jana – Severin, Karel: *Převor Andreas Zirkl*. In: Číhalík, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 189–199.

něných věcech. Není bez významu, že do kauzy zasahovali ve funkci apoštolských notářů také brněnský farář u sv. Jakuba Anton Franz Hörmann – ten, který roku 1736 pronášel řeč u mariánského sloupu během korunovačního průvodu s Madonou – a děkan brněnské kapituly František Xaver Leffler.³⁸⁰ V říjnu roku 1728 využil Zirkl biskupových jmenin, k nimž mu spolu s blahopřáním zaslal i omluvu za předchozí spor a jako dárek poslal kopii Svatotomské ikony. Schrattenbach reagoval smířlivě a převorovu omluvu přijal.³⁸¹

Nepříjemnost mezi Zirklem a Schrattenbachem se odehrála v době, kdy probíhala i jiná převorova rozepře, tentokrát přímo se členy jeho vlastního konventu. Ti jej v letech 1724–1731 vinili primárně ze zadržování a svévolného nakládání řádovými penězi, v procesu nicméně zaznívaly rovněž stížnosti na převorovo autoritativní a arogantní jednání při vykonávání funkce generálního vikáře a vizitátora moravské a slezské části augustiniánské provincie. Řádová vyšetřovací komise konstatovala, že Zirkl za celou dobu svého sedmiletého působení ve vedení konventu neučinil inventář majetku kláštera, nevybral zástupce pro finanční záležitosti a po smrti svého předchůdce Prospera Günthera převzal po něm pozůstalé peníze, aniž by o tom uvědomil ostatní členy. Obvinění pokračovalo tím, že u sebe zadržuje klenoty, věnované jako dary k milostnému obrazu, tzv. „*Thesaurum Thaumaturgae*“, dále že v rozporu s nařízením řádu chová ve svém soukromí písemnosti konventu a nepředal je doposud do klášterního archivu. Kromě toho měl Zirkl svévolně zvětšit ke klášteru přiléhající zahradu a učinit z ní za značnou sumu spíše „libosad“ („*Lust undt Ziergarten*“), do něhož dokonce nechal potrubím přivést vodu. A pozornosti komisařů neuniklo ani to, že s využitím peněz konventu a bez diskuse s řádovou kapitulou získával různé tituly a privilegia, čímž vyvolal nákladný proces u římské kurie, jež jej nakonec titulů zbavila.³⁸² Přestože augustiniánský prokurátor v dopise císaři Zirkla hájil odkazem na denunciaci zevnitř konventu, konfliktní potenciál převorovy ambicióznosti byl zjevný. Projevil se nakonec i nedlouho před korunovací Madony, v letech 1734–1735, kdy brněnští augustiniáni vedli vnitrořádový spor o možnost nosit palium coby odznak plné kněžské moci, vyhrazené zpravidla jen biskupům. Poté, co jim generál řádu

³⁸⁰ ZAO-OL, Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2, fol. 104r–228v. Rozhodnutí římské kongregace bylo vydáno i tiskem: *Sacra congregatione rituum Eminentissimo, & Reverendissimo D. Card. Origo potente Olomucen., seu Brunen. praetensi Indulti. Pro Em.o, & R.o D. Cardinali Principe, & Episcopo Olomucense contra Admodum Rev. P. Andream Zirkl Priorem Conventus B. Mariae, & S. Thomae Ordinis Eremitarum S. Augustini Civitatis Brunae. I (Facti) – II (Iuris)*. Roma 1728.

³⁸¹ ZAO-OL, Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2, fol. 263r a 265r–267r.

³⁸² MZA, E 4, sign. 44:23, zejm. fol. 59r–64v a 76r–115r.

z Neapole vzkázal, že jakékoli předchozí právo nosit palium ruší a pod hrozbou exkomunikace přikazuje oblékat se dle zvyklostí provinciálních konstitucí, se členové brněnského konventu bránili tím, že na Moravě převoři významných klášterů nosí palium běžně a že brněnským augustiniánům navíc připadá vyšší důstojnost právem hlasovat na zemském sněmu. Zirkl a jeho řádoví kolegové podpořili své tvrzení doložením řady privilegií od moravských markrabat, stejně jako ujištěním, že rada města Brna i ostatní kláštery ve městě jsou s touto záležitostí srozuměni.³⁸³

Konfliktní dynamikou se však nevyznačovalo jen církevní a řádové prostředí, ale také brněnská městská společnost, která v první třetině 18. století procházela krizovým obdobím významných právních a socio-ekonomických změn. Do vnitřního uspořádání městské správy zasahovalo již od konce 17. století soupeření mezi dvěma skupinami měšťanů, konkrétně rentiéry a lidmi s právem nálevu vína (tzv. *ringsleute*) na straně jedné a řemeslníky a menšími obchodníky, sdruženými do 42 cechů, na straně druhé. Řemeslníkům se roku 1693 podařilo vytvořit tzv. měšťanský výbor, který se postupně, po vyhocenějších konfliktech s městskou radou v letech 1700, 1708 a 1713, stal nedílnou součástí obecní samosprávy, tj. pravidelně voleným orgánem města, angažujícím se v hospodářsko-kontrolní oblasti.³⁸⁴ Zároveň se však během první poloviny 18. století měnila sociální skladba obou vládnoucích sborů. Zatímco měšťanský výbor se pozvolna stával společnou platformou řemeslnických mistrů a *ringsleute*, místa v městské radě byla stále častěji obsazována představiteli nově se formující úřednické honorace. Docházelo tak k významné proměně městské politické elity. Ještě v roce 1700 se konšelé (vnitřní rada) rekrutovali zřejmě převážně ze skupiny zmíněných *ringsleute*, o půlstoletí později se v čele městské samosprávy objevují advokáti, lékaři a bohatí obchodníci (manufakturisté).³⁸⁵

Ve stejné době jako střety s reprezentanty měšťanského výboru sváděla městská rada ještě další „zápas“, a sice o zachování politických (právních) a hospodářských privilegií v souvislosti s nově vydávaným zákoníkem městského práva, který v Čechách platil již od konce šestnáctého, resp. počátku sedmnáctého století a na Mora-

³⁸³ MZA, E 4, sign. 44:39, fol. 33r-v a 36r–39v.

³⁸⁴ Burian, Vladimír: *Boje měšťanského výboru s městskou radou v Brně koncem 17. a na počátku 18. stol.* Brno v minulosti a dnes 7, 1965, s. 77–83; Sulitková, Ludmila: *Obnova městské rady v královském městě Brně na přelomu 17. a 18. století – dozívání tradice.* In: Červená, Radana (ed.): *Archivum amicus historici est. Sborník příspěvků k životnímu jubileu Hany Jordánkové.* Brno 2015, s. 333–350.

³⁸⁵ Zjištěno ze soupisu členů městských rad za roky 1699–1758 (AMB, A 1/3, rkp. 102) a protokolů obnovování rady z let 1747–1783 (MZA, B 1, kart. 1845, sign. S 7, Num. 8). K období do roku 1750 srov. též Burian, V.: *Boje*; Dřímál, Jaroslav – Peša, Václav (red.): *Dějiny města Brna I.* Brno 1969, s. 160; Šujan, František: *Dějepis Brna* (=Vlastivěda moravská, II. Místopis). Brno 1928, s. 338.

vě byl za závazný prohlášen v letech 1697 a 1709.³⁸⁶ Jelikož Brno bylo centrem zemské správy a sídlem mnoha šlechticů a církevních subjektů, uchování silné pozice městské rady a ekonomických výsad typu mílového práva nebo možnosti vlastnit zemskodeskový majetek představovalo pro město podstatnou záležitost. V intravilánu probíhala interakce mezi měšťany, šlechtou a duchovními i ve smyslu symbolického soupeření o vlastnění nemovitostí. Řemeslníci nesnadno čelili konkurenci šlechtických velkostatků, stále častěji žili v pronájmech a byli nuceni hledat si jinou obživu, například ve sféře obchodu. Koncem 17. století si radní v obšírné relaci, zaslané úřadu zemského hejtmána stěžovali na šlechtu, která stále více omezovala městskou ekonomiku zásahy do obchodu s obilím a dobyt看kem i do městského práva výčepu a šenku. Proto měšťané trvali na uhájení „zvláštních výsad“, zejména mílového práva, ze strany šlechty a duchovenstva údajně často porušovaného.³⁸⁷ V prvních desetiletích 18. století se tudíž rozhodovalo mj. o tom, jakou právní a ekonomickou pozici si město uchová v konkurenci se šlechtickými vrchnostmi, stejně jako zda se městské radě podaří udržet kontrolu nad politickými (správními), soudními i majetkoprávními záležitostmi ve městě.

V načrtnutém kontextu sociálních i osobních tenzí mezi jednotlivými aktéry korunovačních oslav se výsledek – tak, jak jej zachytily prameny – jeví vcelku idylicky. Kromě sporu měšťanů s biskupovým sufragánem není nikde explicitní zmínka o jakémkoli konfliktu mezi biskupem, Zirklem, měšťany a šlechtou, popřípadě mezi městskými korporacemi. Především Schrattenbach a Zirkl coby nejvýznamnější organizátoři celého podniku museli zapomenout na předchozí neshody. Možné napětí spíše tušíme: v trase procesí, absenci biskupa v průvodu (oficiálně ze zdravotních důvodů), neúčasti jezuitů. Jako celek ale korunovace působí sociálně integrativním charakterem, což znamená, že prezentuje město spíše jako sakrální a náboženské společenství s určitým viděním světa (více k tomu dále) než jako arénu pro vymezování sociálních pozic. Integrativní funkci předmoderních náboženských procesí zdůrazňovali jak Peter Burke v případě Masaniellova povstání v Neapoli (vytváření soudržnosti komunity), tak Andrea Löther na příkladu pozdně středověkých měst (zapojení jednotlivců do městského společenství coby odrazu společenského řádu), ačkoli oba

³⁸⁶ AMB, A 1/9, inv. č. 438, kart. 178, fasc. S 116, nefol.; *Sammlung der seit dem Jahre 1600 bis zum Jahre 1740 ergangenen allerhöchsten Gesetze*. Ed. Franz Xaver Wekebrod. Brünn 1795, č. 217; d'Elvert, Ch.: *Beiträge*, s. 537–541; *Práva městská Království českého a Markrabství moravského spolu s krátkou jich Summou od M. Pavla Kristyana z Koldína*. Ed. Josef Jireček. Praha 1876, s. XI–XII.

³⁸⁷ AMB, A 1/9, inv. č. 329, kart. 116, fol. 6r–28v.

upozornili také na možné konflikty zájmů jednotlivých sociálních skupin, komunit a organizací.³⁸⁸ Brněnské korunovační slavnosti ukazují korporativní ráz městské společnosti, který vedl k vizuální demonstraci různých kolektivních identit (cechů, náboženských bratrstev, církevních řádů aj.). Integrativní funkce celé akce tím nebyla narušena, což lze možná vykládat i jako důsledek slabé ekonomické a politické pozice měšťanů, kteří se nemohli měřit se šlechtou nebo preláty, a tak nedošlo k závažnějším střetům. Přesto je nasnadě, že měšťané (honorace) reagovali podrážděně na snahu o sociální distinkci, zvláště v době, kdy městská společnost v Brně procházela krizovou fází vývoje.

Paměť a reprezentace: otázka moci

Nejautoritativnější pamětní tisk k brněnské korunovaci, *Conchylium Marianum*, vykládá podíl angažovaných osobností na slávě korunovaného obrazu následovně: vatikánská ceremonie se uskutečnila díky augustiniánskému převorovi Zirklovi, zásluhou městské rady byly upraveny ulice, měšťané a ostatní obyvatelé podali důkazy mariánské radosti a úcty výzdobou a osobní účastí.³⁸⁹ Událost však byla zachycena v řadě rukopisů, oslavných tisků i v návrzích slavobran, které slavnost prezentovaly specifickým způsobem a ukazují sféru působnosti i perspektivu každého ze zainteresovaných subjektů. Dotýkáme se tím zásadní otázky přivlastnění si rituálu a paměti na něj. Na tento aspekt podnětně upozornil Richard Trexler, když poukázal na souvislost mezi sakrální hodnotou uctívaných předmětů a patronáty posvátných míst a jejich užíváním určitými skupinami obyvatel. V procesích s mariánskými obrazy či relikviemi se do značné míry prezentovala svatost, přiřknutá obrazům patronem, zatímco doplňky

³⁸⁸ Burke, P.: *Panna Maria*, s. 299–300; Löther, A.: *Prozessionen*. Podobně i H. Schilling, jehož předpoklad o úzké spolupráci církve a městských autorit při disciplinaci obyvatelstva v procesích je nicméně zjednodušený: Schilling, Heinz: *Calvinist and Catholic cities – urban architecture and ritual in confessional Europe*. *European Review* 12, 2004, č. 3, s. 305–306. Naopak M. Füssel vyzdvihl distinktivní ráz božítelového procesí ve Freiburgu, kde se zrcadlilo přednostně soupeření mezi městem a univerzitou: Füssel, Marian: *Hierarchie in Bewegung. Die Freiburger Fronleichnamsprozession als Medium sozialer Distinktion in der Frühen Neuzeit*. In: Schmidt, Patrick – Carl, Horst (eds.): *Stadtgemeinde und Ständegesellschaft. Formen der Integration und Distinktion in der frühneuzeitlichen Stadt*. Berlin 2007, s. 31–55. Füssel dokázal poznatky o konfliktním, resp. sociálně vymezujícím potenciálu rituálů a dalších veřejných aktů raného novověku konceptuálně zakotvit v Bourdieuho teorii distinkce: srov. Füssel, Marian: *Die feinen Unterschiede in der Ständegesellschaft. Der praxeologische Ansatz Pierre Bourdieus*. In: Týž – Weller, Thomas (eds.): *Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuezeitforschung (= Zeitsprünge: Forschungen zur Frühen Neuzeit 15, 2011, č. 1)*. Frankfurt am Main 2011, s. 24–46.

³⁸⁹ *Conchylium*, list i1^b.

jako baldachýn, příkrývky či erby mohly oznamovat sociální příslušnost obrazu, identifikovat donátory nebo vlastníky.³⁹⁰

V případě česko-moravských korunovací je obraz událostí významně formován řadou oslavných tisků. Ty zachytily zpravidla perspektivu církevních řádů, jež se ujaly hlavních organizačních aktivit a jež také využily možnosti prezentovat touto cestou vlastní řádové společenství. Dříve v textu ale již byly zmiňovány slavobrány, které se staly významným prostorem pro reprezentaci různých sociálních skupin účastníků: řádů, šlechty, měšťanů. A některé prameny naznačují další specifika angažovanosti různých institucí. Brněnský děkan a farář Hörmann kupříkladu v dopise, adresovaném městské radě a mapujícím průběh korunovačního průvodu, podrobně popisoval plánovanou cestu a složení procesí, jež mělo směřovat s votivní svící od kostela sv. Jakuba k augustiniánům a tam se připojit k velkému průvodu s korunovaným obrazem.³⁹¹ Faráře z celého slavnostního dne zajímala právě první fáze průvodu, jejíž organizování spadalo do jeho kompetence a která nebyla zaznamenána v žádné jiné písemnosti: jak slavnostní tisky, tak augustiniánské synopse se zmiňují pouze o velkém procesí s ikonou.

V převaze pramenů řádové provenience je nasnadě otázka zapojení dalších autorit, zejména městských rad, do organizace oslav a do jejich písemného nebo obrazového ztvárnění. Pohled do pramenů městské provenience ukazuje výrazný rozdíl mezi městskou reprezentací v Brně, která byla takřka od počátku aktivně zahrnuta do organizování celé řady záležitostí včetně průběhu průvodů, a představiteli samosprávy v Příbrami a Olomouci, jejichž angažovanost v této věci se zdá být mnohem méně viditelnou. Na Svaté Hoře u Příbrami spočívaly přípravy a vytváření konceptu oslav plně v rukou tamních jezuitů, zejména superiora Prokopa Příhody. Ten si k sobě zval vybrané zástupce městské rady, jednal s primasem a dával mu instrukce, co je potřeba zařídit, a vyzýval měšťany k účasti na slavnostech.³⁹² Město vystupovalo spíše v pasivní roli, ačkoli pro něj korunovace představovala nepochybně důležitý zájem, zvláště v kontextu nově oživlého hornictví po vykonaných procesích s obrazem v roce 1727.³⁹³ Svatohorská Divotvůrkyně se ostatně objevovala na významných prezentacích města, tisících nebo pamětních medailích. Rovněž na Svatém Kopečku byla hlav-

³⁹⁰ Trexler, Richard C.: *Ritual behavior in renaissance Florence: The setting*. *Medievalia et humanistica* 4, 1973, s. 130.

³⁹¹ AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63, fol. 21v; tamtéž, A 1/3, rkp. 1328, s. 349–350.

³⁹² SOkA Příbram, Archiv města Příbramě, inv. č. 58, kn. 44, fol. 153r-v; NA, ŘR, inv. č. 106, sign. P–7, nefol.

³⁹³ Holas, F. X.: *100 kapitolek*, s. 38–39.

ní aktivita vyvíjena evidentně duchovní vrchností. Hradiský opat Umlauf podněcoval měšťany k účasti, požadoval, aby městská rada přišla přivítat korunátora na úpatí hory a obětovala velkou voskovici, přizval radní, aby v procesí nesli baldachýn, louče nebo jiná „*radostná znamení*“. Městská rada sice zorganizovala slavnostní procesí i veřejný „*aplauz*“, jenž zněl ve městě po čtyři dny oslav, na druhou stranu ale – zřejmě z finančních důvodů – odmítla nabídku na vyhotovení vlastní iluminace za celé měšťanstvo, která by byla u příležitosti korunovace instalována na Svatém Kopečku.³⁹⁴ I zde se tedy pozice města ukazuje spíše jako pasivní. V Brně byla situace odlišná. Navzdory neoddiskutovatelné vůdčí úloze augustiniánů se na přípravách značnou měrou podílela i zdejší městská rada. Ta spoluvytvářela průběh menšího odpoledního průvodu, platila kapucínskému kvardiánovi za vytvoření konceptu ceremonie s obrazem při mariánském sloupu na Velkém náměstí a vtělila prezentaci zásluh a slávy města do výzdoby slavnostního ohňostroje. Jak už víme, také se aktivně ohrazovala proti porušení dohodnutého pořadí při velkém procesí ze strany biskupova sufragána.

Rozdíly v míře angažovanosti zmíněných měst jsou dány především dvěma aspekty. Zaprvé v Brně se korunovace odehrála uvnitř městských hradeb, z čehož vyplývala nutnost organizovat a uspořádat vnitřní městský prostor, což bylo primárně v kompetenci městské rady. Ta zajišťovala prostupnost ulic, usměrňovala a omezovala pohyb lidí, zodpovídala za bezpečnost (protipožární opatření), zásobování a organizaci městských korporací, vyjednávala zapojení špilberské vojenské posádky, nechala upravovat prostor na Velkém náměstí u mariánského sloupu. To vše s několikaměsíčním předstihem. Zadruhé je pravděpodobné, že brněnské radní protokoly byly vedeny s výrazně větší pečlivostí než protokoly příbramské a olomoucké. Brněnští písaři 18. století do knih zapisovali veškerá jednání a zanechali tak řadu stop o přípravách korunovace, zatímco zápisy příbramských a olomouckých představitelů jsou, pokud vůbec, sporadické a stručné. V olomouckých pramenech se první zápis spojený s korunovací objevil až na počátku září, tedy dva týdny před zahájením jubilejních oslav.³⁹⁵ Podrobně vedený manuál zápisů z jednání městské rady v Příbrami o korunovací nereféroval vůbec,³⁹⁶ jako by ani nešlo o důležitou událost v životě města. To je ale mylná představa, neboť město s podporou kultu Svatohorské Madony spojovalo obnovený rozmach těžby stříbra, k němuž došlo právě ve 20. a 30. letech 18. sto-

³⁹⁴ SOKA Olomouc, Archiv města Olomouce, sign. 1267, inv. č. 123, fol. 364v, 371v–372r, 386r–387r a 393r-v.

³⁹⁵ Tamtéž, fol. 364v.

³⁹⁶ SOKA Příbram, Archiv města Příbramě, inv. č. 98, kn. 84.

letí. Každopádně jak olomoucké, tak příbramské prameny městské proveniencce jsou velmi sporé a neuspokojivé z hlediska našeho tématu.

Již vícekrát bylo upozorněno na klíčovou úlohu představitelů řádových komunit při vytváření koncepce, organizování i zaznamenání korunovací. Na Svaté Hoře u Příbrami to byl tamní jezuitský superior Prokop Příhoda, kdo shromáždil písemnosti o zázracích a starobylosti úcty k obrazu, jež následně posoudila arcibiskupská konsistoř v Praze a zaslala je do Říma. Jezuité objednali slavobrány u pražských malířů Müllera a Langerera, zadali vytvoření stříbrného trůnu pro Madonu a sepsali pamětní tisky.³⁹⁷ Za organizací mariánského jubilea a korunovace na Svatém Kopečku stál premonstrátský opat Norbert Umlauf, jenž byl také za svou činnost náležitě oslaven v řádu a stejně jako brněnský augustiniánský převor Andreas Zirkl byl i on označen – dokonce přímo na náhrobním nápisu – za „*promotora mariánské korunovace*“. V řádových análech i nekrologiích opatů se o něm píše právě v kontextu uspořádání slavnosti, jednání s biskupem Schrattenbachem, výzdoby kostela, zhotovení zlatých korunek a zvětšení mariánské slávy.³⁹⁸ V Brně pod vedením augustiniánů vznikala koncepce oslav, převor Zirkl již v průběhu roku 1735 zařizoval práce augsburských zlatníků na výzdobě obrazu a vytvoření svatostánku, organizoval velkou část programu a rozesílal pozvánky na slavnost, oslovoval kazatele, kteří měli ve městě pronášet oslavné promluvy, shromáždil největší soubor spisů, týkajících se korunovace, řádový historik Hyacint Czuppa navrhl ikonografii velké slavobrány. Zirkl také při příležitosti položení základního kamene nově rekonstruovaného kláštera nechal do kamene vložit pergamenovou listinu, která obsahovala jména osobností spojených s korunovací Svatotomské Madony: papeže, císaře, biskupa Schrattenbacha, sufragána Otty z Ecku, Zirkla, augustiniánského knihovníka Adeodata Hanzeliho a členů konventů v Brně a Jevíčku.³⁹⁹ Nejdůležitější prostředek uchování paměti na událost představovaly oslavné tisky *Conchylium marianum* a *Gemma Moraviae*. Jak víme od zmíněného Hanzeliho, obě díla byla vyhotovena i v luxusních exemplářích, jež byly předváděny při významných příležitostech, například v roce 1748, kdy Brno navštívila Marie Terezie a princ Karel Lotrinský.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 135.

³⁹⁸ MZA, E 55, kart. 2, kn. č. 200, sign. II 2, s. 436; tamtéž, G 10, kn. č. 674, fol. 115r-v; tamtéž, G 12, inv. č. 289, kn. č. Cerr. II 177, fol. 97r–98v.

³⁹⁹ Opis listiny v MZA, E 4, sign. 2:21, fol. 1r–2r.

⁴⁰⁰ MZK, rkp. A 104, s. 106.

Korunovace Madon je tedy užitečné vnímat mj. v kontextu sebe prezentace církevních řádů, a to na pozadí lokálních podmínek jejich fungování: v případě brněnských augustiniánů například soupeření s ostatními řeholemi uvnitř města o prestiž.⁴⁰¹ Není náhodou, že brněnský pamětní tisk *Gemma Moraviae* i jeho německá varianta,⁴⁰² taktéž vzešlá z dílny augustiniánů, byly zaměřeny primárně na dějiny kláštera a obrazu, do jejichž rámce byla korunovace zasazena. To samé lze říci o ikonografii velké slavobrány, postavené před kostelem sv. Tomáše a prezentující především dějiny kláštera, osudy obrazu a představitele církevní a státní moci. K oltáři, na němž spočívala Svatotomská ikona, náležela řada devocionálií, rovněž odkazujících k dějinám kláštera a řádu: například relikvie Panny Marie – umístěná na krku Madony v kosočtvercové monile – darovaná klášteru spolu s obrazem císařem Karlem IV.⁴⁰³ Systematické budování řádové paměti, pro něž byla korunovace augustiniánské Divotvůrkyně výrazným impulzem, představovalo logický odraz autoritativního postavení kláštera, který působil doslova jako pevnost uvnitř města a jehož představení zasedali – jako jediní z brněnských řeholníků – na zemském sněmu coby vrcholném orgánu zemské správy. Navíc, jak vyplývá z dopisu, pocházejícího z prostředí vatikánské kapituly, vlastnictví obrazu bylo pro augustiniány vhodným argumentem při žádostech o zvláštní výsady: v roce 1729 tímto způsobem žádal převor Prosper Gündter o udělení trvalého práva oblékat infuli.⁴⁰⁴ Využití zázračného obrazu a péče o něj v rámci řádových strategií známe i z prostředí svatohorských jezuitů: již v roce 1674 vystavili hejtmáné podbrdského kraje na žádost jezuitského superiora potvrzení, že od doby svého příchodu v roce 1647 rozšířili jezuité zbožnost vůči jim svěřené Madoně, zvelebili poutní areál a dobře na něm hospodaří, z čehož má užitek i město Příbram.⁴⁰⁵

Ve všech případech mariánských korunovacích se nabízel také prostor pro individuální reprezentaci vybraných prelátů. Nejvýznamnější reference pramenů se opět týkají brněnského Zirkla, avšak nelze se domnívat, že by představoval výjimku. Kustod svatopetrského kapitulního archivu Rafaele Sindone nás kupříkladu zpravuje o tom, že do Říma doputoval obraz Svatohorské Madony s nápisem, jenž korunovanou Divotvůrkyni identifikoval s jezuitou a světicím biskupem Šporkem: „*Vera effigies miraculosae statuae B. Virginis Sacro-Montanae P. P. Societatis Jesu in Bohemia*

⁴⁰¹ K brněnskému prostředí Mañas, V.: *Lze chrám vzkřísit*, s. 41–57. Příkladnou analýzu sebe prezentace servitů v habsburské monarchii provedla Čapská, V.: *Představy*, zejm. s. 25–105.

⁴⁰² [Czuppa, H.?): *Unschätzbare Mährisches Kleynod*.

⁴⁰³ Stehlíková, D.: *Stříbrný oltář*, s. 147–148.

⁴⁰⁴ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 107r.

⁴⁰⁵ NA, JS, kart. 76, sign. XXXI/1/1b, fol. 58r-v.

*supra regiam urbem Przibram coronata per R[everendissi]mum D[ominum] Jo[an]em Rudolphum Comitem de Spork S. Metropolitanae ecclesiae Pragensis canonicum. An: 1732 die 22. Junii.*⁴⁰⁶ Brněnský převor Zirkl spojoval prezentaci své vlastní osoby se Svatotomskou ikonou ještě před její korunovaci. Již na Zeidlerově pamětním listu s Madonou z roku 1724 se objevil Zirklův erb, jenž byl v novější verzi tohoto vyobrazení, vlepené do slavnostního tisku *Conchylium marianum*, nahrazen erbem Moravského markrabství a postavy Madony a Ježíška doplněny o korunky.⁴⁰⁷ Zirklův „génus“ byl zahrnut do slavnostního ohňostroje a jeho erb zdobil nejenom jednu ze slavobran, ale také všechny jednotlivé součásti luxusního liturgického nádobí, které bylo vyhotoveno spolu se stříbrným oltářem pro potřeby korunovačního rituálu: monstrance, tři kalichy, mešní konvičky s podnosem i opatskou berlu s postavou korunované Madony. Tato Zirkllem objednaná zakázka dobře odrážela převorovy ambice, spojené jak s úsilím o získání opatské pravomoci, tak s akcentováním vlastních zásluh o rozkvět řádu a mariánského kultu: jeden z kalichů byl vyzdoben postavami řádových patronů a Svatotomské Divotvůrkyně.⁴⁰⁸ V této souvislosti lze tedy o korunovacích hovořit i jako o prostředcích budování paměti na představené klášterů.

Význam rituálu: liturgie

V následujícím textu půjde o významy, které v sobě skrývá samotné jádro rituálu, tedy korunovační ritus a další specifické obřady, jež na něj byly navázány. Tyto významy budou promyšleny z hlediska historického – v kontextu potridentské liturgie a zbožnosti – i antropologického – v kontextu vztahu člověka k Bohu. Jedná se o téma prozatím jen málo zpracované. V souvislosti se situací v habsburské monarchii 17. a 18. století byly zásadní studie věnovány otázce svaté chýše a oficiím svatých. Ukázaly jednak, že ve střední Evropě došlo k brzkému rozšíření loretánských litaní ve vernakulárních jazycích, zejména zásluhou jezuitů.⁴⁰⁹ A dále že do podoby liturgických knih, jež zahrnovaly tzv. *officia sanctorum* se promítala nejenom autorita Říma (Kon-

⁴⁰⁶ BAV, ACP, MC, tom. 29, fol. 13r.

⁴⁰⁷ Oppeltová, J.: *Slavnosti*, s. 150–151; Svobodová, J.: *Mater Dei*, s. 83–84.

⁴⁰⁸ Stehlíková, D.: *Stříbrný oltář*, s. 160–166.

⁴⁰⁹ Ducreux, M.-É.: *La Santa Casa*, online, odst. 19.

gregace ritů a římský rituál z roku 1614),⁴¹⁰ ale také například preference habsburských císařů, pokud šlo o svaté patrony vybraných regionů.⁴¹¹ Jen velmi málo víme bohužel o svátostech: problematika biřmování a zpovědi, jež bude v centru pozornosti tohoto pojednání, zůstala v české historiografii doposud takřka nepovšimnuta.

Z pohledu liturgie a náboženské praxe se potridentský katolicismus vyznačoval rozvojem celé řady liturgických a paraliturgických praktik, které byly zajišťovány farní správou, řeholními řády i nově přibývajícími laickými konfraternitami. Kromě běžné účasti na mši a eucharistii tak mohli být věřící konfrontováni s božítelovými průvody, oslavami svátků patronů řeholních komunit nebo s velkopátečními kajícími procesími a obřady u Božího hrobu. Ve všech případech figurovaly obrazy, ať už jako objekty úcty, nebo prostředky pochopení významu události. Boží hrob měl podobu iluzivní architektury, již zdobily alegorie a emblémy, které byly vysvětlovány v tištěných synopsích a v kázáních. Hroby se na Velký pátek navštěvovaly v průvodech s bratrstvy za účelem společné exhortace a modlitby, anebo individuálně s cílem soukromé adorace a rozjímání.⁴¹² V rámci širokého spektra liturgické nabídky existovaly dokonce i specifické obřady korunování mariánských obrazů. V řádovém prostředí servitů měla být například každoročně na Bílou sobotu provedena korunovace sochy Panny Marie,⁴¹³ což mj. ukazuje, že vatikánský předpis, o němž bude řeč níže, se mohl v určitém prostředí střetávat nejenom se slavnostní liturgií řádových či teoforických procesí, ale rovněž s korunovačními ceremoniemi vybraných řádů. Alespoň v městském prostředí byli lidé na počátku 18. století uvyklí na výše naznačený extenzivní způsob prezentace víry, k čemuž přispěl rozmach náboženské literatury, poskytující návody k provádění modliteb, meditací nebo adorací před obrazy.

Význam (katolické) liturgie byl v 17. a 18. století spatřován nejenom v prokázání úcty Bohu, ale také – a možná především – v podpoře náboženské zánícenosti, gramotnosti a konfesijního uvědomění, soudě alespoň dle církevních předpisů a katechismů z této doby. Pražská diecézní agenda z roku 1642 uvádí základní funkce procesí v pořadí vyvolání zbožnosti věřících, připomenutí božích dobrodiní a dekla-

⁴¹⁰ Korespondenci olomouckého biskupa Františka z Dietrichsteinu s římskou Kongregací ritů ve věci edice olomouckých oficií svatých z roku 1626 sledoval Parma, T.: *La riforma*.

⁴¹¹ Stěžejní studii, založenou na analýze čtyř desítek liturgických knih (misálů a breviářů) publikovala Ducreux, Marie-Élizabeth: *Qu'est-ce qu'un propre des saints dans les „pays de l'empereur“ après le Concile de Trente? Une comparaison des livres d'offices liturgiques imprimés aus XVII^e et XVIII^e siècles*. In: Mádl, Claire – Monok, István (eds.): *Ex oriente amicitia. Mélanges offerts à Frédéric Barbier à l'occasion de son 65^e anniversaire*. Budapest 2017, s. 157–234.

⁴¹² Bobková-Valentová, K. – Mikulec, J.: *Církevní správa*, s. 127–129.

⁴¹³ Čapská, V.: *Představy*, s. 94.

rování úpěnlivé prosby o boží pomoc.⁴¹⁴ Ceremoniální charakter obřadů, ostře kritizovaný v evropské reformaci, byl ospravedlňován fyzickými předpoklady lidského vnímání: člověk coby tělesná bytost je nucen veškeré věci vnímat prostřednictvím smyslů. Náboženské rituály – „*církevní ceremonie*“ – jsou tedy smyslovým prostředkem pochopení tajemství víry a náboženství, „*viditelným znamením, skrze které jako v zrcadle okem víry vidíme tajemství neviditelné*“ (Beckovský). Porozumění duchovním záležitostem se podle tehdejších teologů a katechetů neobejde bez smysly vnímatelných reprezentací. I proto se lze často setkat s přirovnáním rituálu k obrazu, jenž může zaručit porozumění doktríně – rituál jako kniha pro analfabety – i zakotvení náboženství a pobožnosti v paměti věřících – „*[ceremonie] jsou jako nějaký obraz, kterýž když vidíme, hned jej sobě v paměť vložíme*“ (Hoffman). Rituál je tedy mnemotechnickou pomůckou. V neposlední řadě se k liturgii pojil význam ozdoby náboženství, chápané ve smyslu prokázání úcty k Bohu a svatým, stejně jako podpory zbožné angažovanosti věřících.⁴¹⁵

Potvrzení: Korunovační ritus

Jak už bylo dříve zdůrazněno, česko-moravské korunovace divotvorných Madon se odehrály formou římského rituálu, jež je možno vnímat jako výraz autority tridentského (severoitalského) katolicismu. Vatikánský předpis, *Ordo servandus in tradendis coronis aureis*, byl autoritativní v mnoha ohledech. Nestanovil totiž pouze liturgii samotného korunování, ale i řadu přípravných momentů: vyzvánění zvonů po tři dny před provedením obřadu, s tím spojené projevy radosti (střelbu z děl), vnější a vnitřní výzdobu chrámu, kde se korunovace odehraje, včetně povinného umístění odznaků papeže, vatikánské kapituly i místního biskupa. Předepisovalo také průběh nešpor, resp. odpoledních a podvečerních slavností, vykonání procesí s korunovaným obrazem, ozdobení městských ulic ratolestmi a květinami, obětování voskovice ze strany reprezentantů města, osvětlování městského prostoru, případné pořádání ohňostrojů a samozřejmě i tisk kopií obrazu a jejich distribuci.⁴¹⁶ Neměla by nás tedy překvapit obdobná, ideálnětypická struktura slavností bez ohledu na region a lokalitu:

⁴¹⁴ *Rituale Pragense*, s. 362–363.

⁴¹⁵ Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 1–5 a 14–22; Beckovský, J. F.: *Katolického živobytí nepohnutelný základ*, díl I, s. 69–78.

⁴¹⁶ BAV, ACP, MC, tom. 1 (1634–1648), fol. 106r–109r; P[izzoni], I.: *De coronatione*, s. 307–312; Bonci, P.: *Madonne*, s. 27–32; *Conchylidium*, listy e1^a–f1^a.

slavobrány, sloupy a pyramidy, obrazy s emblémy, slavnostní hudba, osvětlování ulic, vyzvánění zvonů, zvuk tub a tympán, ohňostroje, kázání, hudební představení, distribuce slavnostních tisků, pamětních medailí i tištěných kopií obrazu patřily ke standardním součástem několikadenních oslav.⁴¹⁷ Lze předpokládat, že vatikánské *Ordo* vycházelo z modelu korunovačních a dvorských slavností, které se rozvíjely od konce 16. století a jejichž autoritativní charakter a inspirativní potenciál vedl k nápodobě i v případě nejrůznějších jubileí, organizovaných městy nebo církevními institucemi. Z českého prostředí je možno jmenovat kupříkladu slavnostní přenesení ostatků zakladatele premonstrátského řádu sv. Norberta z Doksan do Prahy v roce 1627, jehož skladba rovněž zahrnovala triumfální průvody, slavobrány, emblematickou výzdobu domů, divadelní představení a celý oktáv bohoslužeb a pobožností.⁴¹⁸

Ritus korunovace obrazu, předepsaný římskou kapitulou, vypadal následovně: Biskup, oblečený v příslušném oděvu s insigniemi, se v den korunovace odebere v průvodu s představiteli města do svatostánku, tam je uvítán místním klérem a představiteli kostela, pokleká před oltář a u něj se delší čas modlí; poté jde k místu určenému pro korunovaci, a to již před zraky místních autorit, notáře a svědků; zástupcům chrámu odevzdá zlatou korunu pro obraz a ti musejí přísahat, že učinili vše potřebné, jak je předepsáno ve sforzovském fundačním dokumentu;⁴¹⁹ to vše bude zapsáno notářem a později veřejně čteno společně s dekretem vatikánské kapituly; biskup požehná korunu, položí ji na zlatý nebo stříbrný podnos a pronáší modlitbu: „*Všemohoucí a stálý Hospodine, z jehož dobrotivé prozřetelnosti byly z ničeho stvořeny všechny věci, poníženě prosíme tvou vznešenost, abys ráčil požehnat a posvětit tuto korunu, zhotovenou pro okrášlení svatého obrazu matky tvé coby Syna, našeho Pána*“; poté se koruna kropí svěcenou vodou, je okouřena a za chórového zpěvu hymnu *O gloriosa Virginum* přenášena na oltář s milostným obrazem, přičemž ještě před ní je nesen kříž obklopený osmi svícemi; u oltáře biskup pronáší další modlitbu: „*Ó Bože, který sis ráčil zvolit za místo svého pobytu panenské lůno blahoslavené Marie, věčné Panny, dej, prosíme tě, abychom, posílení její ochranou, mohli radostně asistovat u její korunovace. Ty, jenž žiješ a vládneš s Bohem Otcem*...“; poté je koruna položena na po-

⁴¹⁷ Srov. např. popis slavnosti ve Faloci Pulignani, M.: *L' Incoronazione della Madonna del Pianto in Foligno, 1713–1913. Notizie e documenti*. Foligno 1913.

⁴¹⁸ Straka, Cyril: *Přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov (1626–1628). K třistaletému jubileu roku 1927*. Praha 1927, s. 75–105.

⁴¹⁹ Přísaha měla zhruba toto znění: „*Já, N. přísahám všemohoucímu Bohu, neposkvrněné Panně Marii a všem svatým, že budu opatrovat a uchovávat tento obraz, korunovaný korunkami z nadace Alessandra Sforza Pallaviciniho prostřednictvím vatikánské kapituly, kterážto korunovace se odehrála za účelem rozmnožení mariánského kultu a roznění zbožnosti*.“ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 125r–127v.

dušku na epištolní straně oltáře a jsou vyhlášeny papežské odpustky; následuje slavnostní zpívaná mše, celebrowaná korunátorem a obětovaná Panně Marii – pro tuto mši jsou dány přesné pokyny celebrantovi a jeho asistentům s ohledem na jejich postavení a pohyb v chóru; po mši se biskup převlékne do pluviálu, jde k oltáři s obrazem, poklekne a zanotuje hymnus *Regina coeli*, a zatímco chór ve zpěvu pokračuje, korunátor pokládá korunu na hlavu Panny Marie, přičemž pronáší tato slova: „*Tak, jak jsi korunována naší rukou zde na zemi, dej, abychom si i my pro slávu a zásluhy Krista zasloužili být korunováni v nebi*“; v ten moment, za zvuku trubek a varhan, se rozezní všechny zvony a střílí se z děl; pokud je součástí korunovaného obrazu i postava Krista, pak je korunována také, a to přednostně a se stejnými slovy jako Marie; následuje korunátorovo požehnání a trojí okouření obrazu kadidlem, a sice za zpěvu následujícího responsoria: „*Koruna zlatá dána na tvou hlavu – Projeveno znamení svatosti, úcty a síly – Ty jsi ji korunoval, ó Pane – A postavil jsi ji nad své činy*“; poté se vykoná modlitba: „*Milosrdný Otče, skrze volání Matky jediného Syna, tebe, našeho Pána Ježíše Krista, jenž jsi pro spásu lidského pokolení uchoval nevinnost Panny Marie, kéž bys přijal naše tělo, skrze prosby téže nejsvětější Panny, a dovolil nám, aby každý, kdo před tímto obrazem bude ponížene vzývat Královnu milosrdenství a naši nejmladší patronku, byl zbaven blížících se nebezpečí a, s ohledem na tvou božskou velikost, dosáhl odpuštění všech hříchů a nedbalostí, aby v tomto životě obdržel milost, po níž touží, a aby se později jakožto na věky blahoslavený radoval spolu s tvými vyvolenými*“; na závěr přichází *Te Deum*, následované nízkohlasým *De profundis* za Alessandra Sforzu; vše končí přímluvnou modlitbou: „*Ó Bože, jenž dáváš odpuštění a toužíš po spáse lidí, utíkáme se k tvé shovívavosti, abys, skrze přímluvu blahoslavené Marie věčné Panny a všech tvých svatých, ráčil poskytnout věčný mír spravedlivých duši donátora Alessandra Sforzy, již vyšlého z tohoto světa*“; obřad je završen odříkáním *Otčenáše, Ave a Gloria* za vatikánskou kapitolu, kanovníky a baziliku sv. Petra.⁴²⁰

Na Svaté Hoře u Příbrami se podle všeho odehrál takřka totožný rituál. Před vlastní korunovací probíhaly modlitby biskupa a skládání přísahy za účasti rektora březnické koleje a svatohorského superiora. V kostele byl přečten dekret vatikánské kapituly a biskup následně žehnal korunkám za použití varianty římského ritu: Responsorium „*Opora naše ve jménu Páně – Jenž stvořil nebe i zemi; Pán s vámi – I s*

⁴²⁰ Bonci, P.: *Madonne*, s. 29–32; *Conchylum*, listy e1^a–f1^a.

tebou“ následované modlitbou: „*Všemohoucí a stálý Hospodine, poníženě prosíme tvou vznešenost, abys ráčil udělit požehnání těmto korunám, zhotoveným pro okrášlení svatého obrazu rodičky Marie a tvého Syna, našeho Pána Ježíše Krista. Pro našeho Pána Ježíše Krista.*“ Dále se postupovalo podle vzoru *Ordo*, včetně doporučeného průvodu. Ten byl veden zástupcem děkana, jenž nesl stříbrný kříž a doprovázeli jej dva akolyty s hořícími svícemi v rukou, následováni chórem hudebníků, příbramskou městskou radou, jezuitů a zástupci kléru. Koronátor kráčel v procesí se dvěma asistenty, kteří nesli korunky a spolu s ostatními přecházeli z kostela do Martinické kaple. Tam došlo k poměrně neobvyklé proceduře, totiž sejmutí dosavadních korunek z hlavy Madony. Na rozdíl od vatikánského ritu chyběla slavnostní zpívaná mše, celebrowaná biskupem před korunovaci. Místo toho se rozezvučely tuby a tympany, zpíval o chór hudebníků, korunátor vystoupil k oltáři a za zvuků slavnostní hudby, zvonění zvonů a střelby z hmoždírů a dalších zbraní vsadil korunky na hlavu Jezulátka a Madony. Následovalo žehnání obrazu a jeho okouření kadidlem, doplněné předepsaným responsoriem (*Koruna zlatá dána na tvou hlavu*) a modlitbou, jež sice doslovně neodpovídala vatikánskému vzoru, ale měla stejné obsahové vyznění, totiž prosbu k Bohu za možnost dosáhnout spásy prostřednictvím přimluvy Bohorodičky, a to pro Ježíše Krista. Závěr rituálu korespondoval s *Ordo: Te Deum*, doprovázené hudbou a střelbou, žalm *De profundis* a přimluvná modlitba za duši Alessandra Sforzy, *Otčenáš*, *Ave* a modlitba za vatikánskou kapitulou.⁴²¹ Tím byl základní vatikánský ritus ukončen. Koronátor se poté usadil na křeslo a pronesl panegyriku ke cti korunované Madony, a to na verše ze Zjevení sv. Jana „*Ve vytržení ducha mě vyvedl na velikou a vysokou horu*“ (Zj 21,10) a při korunovacích obligátního Ezechieleova prorocství „*Na tvou hlavu jsem vložil korunu [cti]*“ („*Dedi coronam decoris in capite*“, Ezech. 16,12). V tomto rámci byla tematizována Svatá hora a mariánská záře, zjevující se nad Čechami a dospívající až k Vatikánu, řečník zdůraznil i radost celé země nad událostí, při níž byl Madoně jako „*milostiplné Matce*“ udělen posvěcený diadém, znak královské hodnosti a součást vatikánského pokladu. Po této promluvě následoval hudební aplaus a oslavný *eucharisticon* z úst jezuitského superiora, jenž opakoval pocity radosti ze stoleté slavnosti i korunovace a vyslovil poděkování korunátorovi.⁴²²

Také liturgie na Svatém Kopečku u Olomouce zahrnovala všechny základní předepsané části rituálu. Přísahu skládal korunátor do rukou šesti prelátů za účasti du-

⁴²¹ *Compendiaria descriptio*, listy B3^a–C1^a.

⁴²² *Compendiaria descriptio*, listy C1^a–C3^b.

chovenstva a členů olomoucké městské rady: zavazoval se k provedení obřadu dle římského ritu, zmiňoval financování korunek ze Sforzovy nadace a vysvětlil, že cílem rituálu, tedy kladení korunek na hlavy Krista a Madony, je primárně zintenzivnění kultu (*Deiparae cultum, & excitandam fidelium devotionem*). Před korunátorem, jenž seděl pod baldachýnem, složili přísahu také zástupci premonstrátů, zavazující se k ochraně korunek a obrazu.⁴²³ Notář zaznamenal, že přísaha odpovídala zvyklostem korunovací, povolovaných vatikánskou kapitulou (*iuxtā morem in tradendis similibus coronis aureis a ... Capitulo S. Petri de Urbe usitatum*). Koronátor pak před hlavním oltářem položil korunky pod baldachýn a pronesl obligátní žehnání a modlitbu, následované zpěvem hymnu *O gloriosa Virginum*. Následoval průvod s křížem, doprovázený hudbou, vyzváněním zvonů, střelbou z děl a alternativním zpěvem *Alma Redemptoris Mater*. Dále proběhla i figurální mše a zpěv hymnu *Gloria in excelsis*. V této fázi byla do korunovační liturgie vložena slavnostní promluva korunátora, a to na téma „*Blahoslavený život, kterýž tebe nosil, a prsy, kterýchž jsi požíval*“ (Lk 11,27). Slova, jež směřem ke Kristu pronáší žena ze zástupu jeho posluchačů, dala řečníkovi prostor pro přednesení chvály na Pannu Marii, opěvování jejích prsů coby pramene nevyslovitelné radosti pro celou církev. Koronátor do své řeči zahrnul rovněž zmínku o svatolukášském obraze jako prototypu (*ectypon*) tváře Madony, přičemž i svatokopecský reliéf měl být jedním z těchto *ectypon*. S odkazem na slova Ezechieleova proctví „*Dedi coronam decoris in capite*“ (Ezech. 16,12) byl vyzdvižen význam obřadu pro „*blaženou moravskou domovinu*“ i všechny účastníky oslav, kteří pohlíží na korunovanou „*Královnu premonstrátské hory*“. Po skončení promluvy zněly zvony, tuby a tympány a bylo proneseno vyznání víry. Poté ještě proběhlo kázání zábrdovického premonstráta Jeronýma Bartoška, který vyjadřoval poctu papeži, císaři, vatikánské kapitule, biskupu Schrattenbachovi i Alessandru Sforzovi. Následovala další figurální mše a teprve poté, za zpěvu *Ave*, přistoupil korunátor k jádru rituálu, totiž vsazení korunek na hlavy Krista a Madony. Opakovalo se *Ave* a korunovaný obraz byl třikrát okouřen za odříkání předepsaného responsoria „*Koruna zlatá dána na tvou hlavu*“ a navazující modlitby k Bohu Otci. V závěru zaznělo slavnostní a hudebně doprovázené *Te Deum* a naopak polohlasem, privátně odříkaný žalm *De profundis* s kolektou *Deus veniae Largitor*, jež zahrnovala prosbu k Panně Marii za duši Alessandra Sforzy. Obřad vyvrcholil modlitbami *Otčenáš*, *Ave* a prosbou za vatikánskou kapitolu.⁴²⁴

⁴²³ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 232r–236v.

⁴²⁴ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ddd1^b–fff2^b.

Ačkoli to z popisů rituálu nevyplývá, později vytvořený rukopis člena premonstrátského řádu nás zpravuje o tom, že v průběhu korunovace byly pronášeny rovněž modlitby k Panně Marii za ochranu před pohromami.⁴²⁵

Ani korunovace Svatotomské ikony v Brně se od zmiňovaného vatikánského předpisu zásadně neodlišovala, ačkoli vykazovala poněkud odlišné uspořádání jednotlivých fází rituálu. Přenášení korunek v průvodu se tak uskutečnilo ještě před příchodem biskupa Schrattenbacha, zřejmě kvůli jeho zdravotnímu stavu a snaze obřad zkrátit. Po přenosu korunek byla ještě z kazatelny pronesena oslavná řeč apoštolského protonotáře a mikulovského probošta J. A. Tilschera von Rosenheim o korunované Divotvůrkyni. Teprve poté přicházel biskup-koronátor, vítaný nejprve před kostelem městskou radou a jejím syndikem, posléze blíže u dveří chrámu augustiniány a jejich převorem Zirklem. Zcela předpisově se koronátor spolu s kanovníky odebral k oltáři, kde se v úkloně modlil před obrazem Madony. Stanovený notář přečetl dekret římské kapituly, povolující korunovací obrazu, na to byly v křesle sedícímu biskupovi přineseny korunky a augustiniánský převor spolu se dvěma dalšími členy konventu před ním složili přísahu o uchování a ochraně korunek i obrazu. Přísaha byla notářem zapsána a následně opět předčítána všem účastníkům. Poté vystoupil probošt brněnské kapituly na Petrově a vyhlášoval plnomocné odpustky, udělené papežem pro celý oktav slavností. Koronátor pak provedl žehnání korunek a zahájil zpěv antifony *Regina coeli*, na to dva z augustiniánů sejmuli obraz z oltáře a přidrželi jej před koronátorem, aby mohl pohodlně umístit korunky. To vše bylo údajně doprovázeno odříkáním předepsaných formulí. Za zvuku hudebních nástrojů, zvonů i děl biskup korunovaný obraz požehnal a okouřil kadidlem, Madona byla umístěna zpět na oltář a koronátor u ní pronesl příslušné modlitby a panegyriku. Rituál byl ukončen slavnostní mší a zpěvy, po nichž koronátor požehnal přítomným a odebral se ven z chámu.⁴²⁶

Co nám říká právě popsání rituálu, ať už v jeho originální předepsané podobě, anebo ve víceméně odpovídajících regionálních variantách? Z hlediska obsahu tento obřad korespondoval – lze-li to takto zjednodušeně vyjádřit – s tridentským pojetím vztahu Marie k Bohu. Akcentoval christologický moment a pozici Panny Marie odvozoval od něho. Pronášené modlitby směřovaly k Bohu Otci, který byl žádán o požehnání korunovačnímu aktu, a to pro oběť Kristovu; Kristovo jméno bylo vzýváno

⁴²⁵ VKOL, rkp. M II 419, s. 158.

⁴²⁶ *Conchylium*, listy k2^b–m2^a; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 183r–185v; AMB, A 1/9, inv. č. 517, kart. 226, fasc. T 63, fol. 47v–48r.

v souvislosti se svolením s korunovací; k Panně Marii cílily prosby za spásu skrze Kristovu oběť; a nakonec byl opět žádán Bůh Otec, aby dovolil spasení skrze přimluvy Panny Marie. Významově zásadní responsorium „*Koruna zlatá dána na tvou hlavu – Projeveno znamení svatosti, úcty a síly – Ty jsi ji korunoval, ó Pane – A postavil jsi ji nad své činy*“ se odvolávalo na Ezechielovo proroctví a rovněž zdůraznilo Boha Otce a Syna jako hybatele akce. Tato skutečnost není nijak překvapivá. Z českých a moravských diecézních agend 17. a 18. století vyplývá, že obdobný charakter měly veškeré obřady žehnání posvátných obrazů: responsorium („*Pomoc naše ve jménu Pána*“ – „*Jenž tvoříš nebe i zemi*“ – „*Pán s vámi*“ – „*I s tvým duchem*“) i společná modlitba byly prosbou k Bohu: „*Všemohoucí Bože, jenž nezavrhuješ tvoření a malování obrazů tvých svatých, a dáváš nám na ně pohlédnout a přemýšlet o jejich činech a svatosti k následování*“.⁴²⁷ Mariánské zpěvy, jež během korunovačního rituálu zazněly – *O gloriosa Virginum, Regina coeli, Ave (Maris Stella)*, na Svatém Kopečku ještě *Alma Redemptoris Mater* – je poněkud obtížné vyhodnotit, neboť se v tehdejších zpěvnících vyskytovaly v řadě různých variant, což platí především pro *Zdravas*. I zde však dominovala tematizace ctností Panny Marie a její přimluvné úlohy a působení prostřednictvím Kristovy moci. „*Zdravas hvězdo mořská/ Panenko Maria/ myť k tobě voláme/ za milost žádáme. Ty jsi Panna převelebná/ popros za nás svého Syna/ Panenko Maria. Neb jsme my nehodní/ zde synové Evy/ tě Matku vzýváme/ neb naději máme: že ty se za nás přimluvíš/ a nám naše viny zchladiš/ Panenko Maria. Tys slavné koruny/ došla v nebi věčné/ za tvé putování/ zde na tomto světě. Pro tvou velkou trpělivost/ máš na nebi věčnou radost/ Panenko Maria. Nad anjelské kůry/ slavněs vyvýšená/ nade všecky svaté/ slavně ozdobená. K tobě se hříšní utíkáme/ za milost tebe žádáme/ Panenko Maria (...)*“,“ zněla například jedna z variant zpěvu *Ave Maris Stella*.⁴²⁸ V zařazení žalmu *De profundis* za Alessandra Sforzu byl přítomen také zádušní, komemorativní moment obřadu. Můžeme zároveň říci, že naopak nešlo o projev specifické regionální mariánské zbožnosti, například ve smyslu *pietas austriaca*, která by výrazněji akcentovala postavu Panny Marie a rozvíjela zvláštní kultu, jaké známe z jiných sfér náboženské praxe. V korunovačním rituálu vystupuje Marie primárně v roli *Genitrix*, Bohorodičky. V písních a závěrečném responsoriu se sice zmiňuje její

⁴²⁷ *Rituale Pragense ad usum Romanum accomodatum, jussu, & autoritate eminentiss. er reverendiss. domini, domini Ernesti Adalberti (...) card. ab Harrach, archiep. Pragensis. Pragae 1642, s. 334–335; Agenda seu Rituale Olomucense (1723), lib. III, s. 43; Rituale Romano-Pragense, s. 202–203.*

⁴²⁸ Šteyer, Václav Matěj: *Kancionál český*. Staré Město pražské 1683, s. 627–629; Koniáš, Antonín: *Citara Nového zákona*. Hradec Králové 1727, s. 387–388.

přímluvná moc, ta je však odvozována od Boha Otce. Určitý prostor pro lokální varianty mariánského kultu, například pro zdůraznění mariánských zásluh a pomocí v kontextu místní úcty, se otevíral pouze při slavnostní promluvě – *panegyric* korunátora. Ta byla sice nikoli předepsanou, avšak v praxi zjevně nedílnou součástí obřadu a dokonce – jak bylo patrné v případě Svatého Kopečka – mohla být vložena do středu rituálu (na Svaté Hoře i v Brně se nicméně odehrála až na závěr).

Konstatovaný význam liturgie se zdá být podtrhován strukturou oltářů, vytvořených pro korunované obrazy. Retábly, do nichž byly umístěny Madony na Svatém Kopečku a v Brně se vyznačovaly uspořádáním, jež prezentovalo posloupnost (viděno ze zdola) menza – Ukřižovaný – Madona s dítětem – baldachýn. To můžeme vnímat ve smyslu promyšlené a snad i závazné koncepce oltářního celku, v níž se odrážela stěžejní významová rovina korunovačního rituálu, totiž směřování ke spáse (nebe-baldachýn) za pomoci mariánských přímluv (divotvorný obraz), jejichž účinek byl umožněn Kristovou obětí. Bez významu nemusí být v této souvislosti ani skutečnost, že oltářní baldachýn představoval prvek prosazovaný ne zcela úspěšně tridentským koncilem a zavedený do praxe teprve koncem 17. století.⁴²⁹ Christologickou podstatu korunovací Madon pak potvrzuje také rituálík, užívaný v námi sledovaném období v německé a české provincii řádu servitů. Ten zahrnoval mj. i ritus korunování mariánského obrazu, prováděný každoročně na Bílou sobotu a odvolávající se na starší tradici, ponechanou též v *Římském misálu*. Obřad byl pevně svázán s událostí zmrtvýchvstání Krista a ústřední místo v předepsaném průvodu zaujímal svatostánek s eucharistií, následovaný stříbrnou korunou přenášenou na podušce.⁴³⁰

Christologický význam v sobě ukrývala také korunovační procesí, ať už ta, jež se odehrála během rituálu, anebo doprovodná s korunovaným obrazem. Ve všech figurovaly korouhve a kříže, jejichž spojitost s Kristem byla účastníkům patrně zřejmá. Katechismy z této doby spatřují v procesních praporech odkaz ke Kristově smrti i k jeho vítězství nad peklím (*descensus*), v kříži pak symbol jeho umučení, znamení božího lidu i ochranu před živelními pohromami, neštěstími a ďáblem. Krucifix měl být také ukazatelem cesty k nebi, výrazem prosby k Bohu za udělení milosti skrze Kristo-

⁴²⁹ Stehlíková, D.: *Stříbrný oltář*, s. 159.

⁴³⁰ *Caeremoniale fratrum ordinis servorum B. V. M. provinciarum ultramontanarum. Tum ad communem Romanum, tum ad particularem ordinis ritum collectum, et pro uniformi usu eorundem fratrum consensu utriusque provinciae Germaniae & Bohemiae*. Oeniponti 1718, s. 220–224.

vu obět'. Podobně pak výzdoba ulic, hudba a další slavnostní momenty byly zpravidla představovány jako projev úcty ke Kristu.⁴³¹

Pro porozumění rituálu je nicméně nezbytné zohlednit i některé další momenty. Kupříkladu bezprostředně před nebo po korunovaci přednášené oslavné promluvy. V Brně nastala zvláštní situace, neboť zde ještě před obřadem proběhla dvě souběžná kázání, jedno uvnitř a druhé vně kostela. V kostele hovořil mikulovský probošt Johann Tilscher von Rosenheim, jenž si za téma zvolil historický kontext korunovace, totiž souvislost mezi dějinami obrazu a historií města Brna.⁴³² Venku před kostelem přednášel ve stejný okamžik před shromážděným zástupem lidí břestský farář František Josef Brandejský, a to o významu mariánské koruny ve vztahu ke korunám světských králů a císařů, o historii obrazu, o povaze samotné Svatotomské ikony coby svatolukášského prototypu, o mariánských svatyních i o moravských historických souvislostech. Brandejský svou řeč uzavíral vysvětlením, že obraz byl korunován teprve po 350 letech přebývání v Brně, neboť bylo nutno vyčkat na dobu, kdy se naplní podmínka korunovat obraz – slovy Šalamounovy písně – „*de capite Amana*“ (Pís 4,8⁴³³), což pro kazatele znamenalo „*de capite Fidei et Veritatis*“, tedy prostřednictvím hlavy víry a pravdy, jíž není nikdo jiný než Řím potažmo vatikánská kapitula.⁴³⁴ Tilscher tedy urozencům, členům konventu a představitelům městské rady představoval dějiny ikony a zdůrazňoval lokální kontext korunovace, zatímco Brandejský ostatním obyvatelům města i mimoměstským příchozím spíše vysvětloval povahu a význam celého aktu, samozřejmě také v kontextu historického vývoje.

Koruna, vsazovaná na hlavu Madony k sobě vázala širší okruh významů, odvozovaných zpravidla z již zmíněných slov Ezechielova proroctví „*Dedi coronam decoris in capite*“ (Ezech. 16,12). Základní výkladové schéma zahrnovalo předpoklad, že Panna Marie jakožto královna nebes obdržela již od Boha trojí korunu ctností, totiž všemohoucnosti, moudrosti a milosti, k níž získává v pozemské korunovaci ještě korunu zlatou, stvrzující její panování v nebi i na zemi. Kazatelé pak toto téma rozvíjeli jak ve směru katalogu dalších ctností – koruna cti (*dignitatis*), radosti (*exultationis*, *gratulationis*), slávy (*gloriae*), spravedlnosti (*iustitiae*) – tak v kontextu vztahu Marie

⁴³¹ Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 338–356; Beckovský, J. F.: *Katolického živobytí nepohmutedlný základ*, díl I, s. 314–318.

⁴³² *Conchylum*, listy a1^a–f1^a.

⁴³³ „*Veni de Libano sponsa mea, veni de Libano, veni coronaberis de capite Amana*“. V Bibli kralické se uvádí „*rozhlédneš se z hory Amána*“, nikoli „*budeš korunovaná z výsosti Amána*“, jak říká Brandejský.

⁴³⁴ *Conchylum*, listy xx2^a–zz1^b.

– coby královny andělů, patriarchů, proroků, mučedníků, zpovědníků, panen i svatých – ke Kristu. Ten, jakožto král na nebi i na zemi, nechce být korunován, aniž by se stejné pocty dostalo i jeho matce.⁴³⁵ Světící biskup Špork ve své panegyrice na Svaté Hoře u Příbrami hovořil o korunovaci jako o udělení posvěceného diadému, který Bůh-Kristus poskytuje své Matce.⁴³⁶ Ozdobení obrazu dvěma korunkami mohlo být prezentováno jako odkaz k dualitě věčného svatého města (nebe, Božího domu) a pozemského, nového Jeruzaléma. Koruna, umístěná na hlavu malého Krista se vztahuje k Bohu v jeho trojí podstatě: Otce (Marie jako jeho dcera), Syna (Marie jako jeho matka) a Ducha svatého (Marie jako jeho nevěsta), zatímco koruna pro Madonu je symbolem nového Jeruzaléma, pozemského světa.⁴³⁷ Vatikánské korunky tvořily v tomto smyslu protiváhu korunám římských králů a císařů, jimž náležel trojí diadém německý (železný), udělovaný v Řezně kolínským kurfiřtem a symbolizující statečnost a vytrvalost vůči nepřátelům, dále pak langobardský (stříbrný), udělovaný v Miláně tamním arcibiskupem a symbolizující moudrost vládce a konečně římský (zlatý), udělovaný papežem a symbolizující přednostní postavení císaře před všemi zeměpány. Madona pak ve své jednoduché koruně získává odznak moci a ctností všech tří zmíněných korun, totiž vytrvalosti proti nepřátelům, milosti a milosrdenství i pozice královny všech králů.⁴³⁸ Jeden ze svatokopečských kazatelů dokonce odkaz k insigniím světských vládců využil k tomu, aby korunování tamní Madony prezentoval jako navrácení královské koruny, kterou Morava ztratila za bájného, „*posledního moravského krále*“ Svatoboje na počátku 10. století.⁴³⁹

Zdokonalení: Biřmování a zpověď

Svatohorský oslavný tisk obsahuje informace o každodenně přicházejících procesích, jejichž účastníci se zpovídají zpravidla po celé dopoledne a někdy až do pozdního večera. Zároveň byla ve dnech po korunovaci stovkám zájemců poskytována hromadná biřmování. Souhrnná statistika za celý oktáv činila osm průvodů, 5 748 biřmovanců a 15 698 osob, které přijaly svátost oltářní.⁴⁴⁰ Na Svatém Kopečku se denně mezi pátou

⁴³⁵ Tamtéž, listy kk1^a–ll2^a (Weber).

⁴³⁶ *Compendiaria descriptio*, list C2^a.

⁴³⁷ *Conchylum*, listy mm1^b–mm2^a (Dupeni).

⁴³⁸ Tamtéž, list tt1^{a-b} (Neumann).

⁴³⁹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy “c1^a (Šťáva).

⁴⁴⁰ *Compendiaria descriptio*, listy C4^b–E2^b. Totéž ve svatohorských análech: NA, ŘR, inv. č. 106, sign. P–7, nefol. (zápis 28. 6. 1732).

a osmou hodinou večerní mělo na devadesát (!) zpovědníků neúnavně namáhat s vykonáváním svátostí smíření, kterou autor pamětního tisku Vavřinec Kayser označil za velice přísnou, podobající se tortuře heretiků (*quasi tortura haereticis confessio dura*). Celková bilance tamních osmidenních oslav zahrnovala 96 926 příjemců eucharistie (v den korunovace 12 534) a 1 650 bohoslužeb.⁴⁴¹ Jeden ze svatokopecských kazatelů vypočítával, že za posledních padesát let se zde uskutečnilo 4 594 procesí, celebrováno bylo 2 302 174 mší, 6 503 425 osob přijalo svátost oltářní a 238 kacířů prošlo konverzí.⁴⁴² Při korunovaci v Brně prováděl každodenně světicí biskup v kostele i v chodbách konventu bířmování, jež během týdne přijalo údajně 19 704 osob.⁴⁴³ Z dostupných písemností zároveň vyplývá, že přístup k otázce udílení svátostí byl rozdílný a zatímco pro brněnské augustiniány tato věc zřejmě nepředstavovala zásadní moment, pro ostatní dvě řádové komunity šlo o velmi podstatnou součást jejich reprezentace. Nejvýraznější byl tento motiv u svatohorských jezuitů, kteří si vedli detailní statistiky, ale zejména v případě zpovědní praxe nezaostávali ani hradišti premonstráti. Jejich poutnická příručka z roku 1679 ukazuje, že poutní provoz a s ním svázané zpovědi tvořily jeden z důležitých prostředků legitimizace svatého místa.⁴⁴⁴

Ani výše uváděné počty udílených svátostí, ani to, zda odpovídají skutečnosti, nebo nikoli, není podstatné. Rozhodující je fakt, že těmto „statistikám“ byla přiznávána relevance v rámci vylíčení průběhu korunovací ve slavnostních tiscích, předávaných mj. do Říma. Co zmíněné údaje znamenají? Přesněji co znamenaly dvě specifické svátosti, jež byly s korunovačními rituály nerozlučně spjaty, totiž bířmování a zpověď? Jelikož jde o otázku, která v české historiografii prozatím prakticky nenalezla zpracování, je nezbytné se při hledání odpovědi alespoň stručně pozastavit u správného rozměru celé věci.

Pohled do předpisů církevní praxe, tzv. diecézních agend, dává tušit, že v Čechách a na Moravě byl vývoj potridentské církve – alespoň co se týče otázky vymezení svátostí a kodifikace vybraných zbožných technik – velice pozvolný. Na Moravě se v 17. a 18. století dokonce vůbec nekonaly diecézní synody, a proto se nové agendy vydávaly spíše z popudu knihtiskařů-podnikatelů než biskupů (s výjimkou

⁴⁴¹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy tt2^a–ggg2^b; [týž]: *Sanctum saeculare*, list Y^a; VKOL, rkp. M II 419, s. 104 a 132–133; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 151v.

⁴⁴² [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list 'h1^b (Arlet); [týž]: *Sanctum saeculare*, list Y^a.

⁴⁴³ Eichler, K.: *Poutní místa*, I/1, s. 253; Wolny, Gregor: *Kirchliche Topographie von Mähren, meist nach Urkunden und Handschriften*. Brüner Diöcese, I. Bd. Brünn 1856, s. 129.

⁴⁴⁴ [Siebeneicher, Michael]: *Mons Praemonstratus, das ist: Ausführliche Beschreibung deß heilig- und mit Gnaden leuchtenden Mariae Bergs (...) unweit der königlichen Hauptstadt Ollmütz in Mähren (...)*. Ollmütz 1679, s. 121–122.

Karla z Lichtenštejna). Zásadní podnět pro ustálení liturgické podoby svátostí představovaly římské liturgické knihy, navazující na závěry tridentského koncilu: *Breviarium Romanum* (1568), *Missale Romanum* (1570), *Martyrologium Romanum* (1584), *Pontificale Romanum* (1595-6), *Caeremoniale Episcoporum* (1600) a konečně nejdůležitější *Rituale Romanum* (1614). Veškeré pozdější české a moravské předpisy se na tyto vzory odvolávaly, přičemž zároveň platilo, že teprve po jejich vydání bylo možno v agendách registrovat důkladnější pozornost věnovanou svátostem. První potridentská olomoucká agenda, vydaná za Stanislava Pavlovského (1586), se vysluhování svátostí nevěnovala, akta olomoucké synody z roku 1592 se pouze odvolávala na závěry Tridentina, aniž by tuto otázku konkretizovala.⁴⁴⁵ Byly to až dokumenty pražské synody z roku 1605, které obsahovaly detailnější pojednání o jednotlivých svátostech. Zmíněná synoda představovala v mnoha ohledech důležitý krok. Jednak věnovala samostatnou, poněkud podrobnější pozornost biřmování⁴⁴⁶ – na rozdíl od římského rituálu z roku 1614, kde byla tato svátost vnímána jako součást liturgie křtu a krátce se zmiňovala pouze v kapitole o kmotrech a dále na konci pojednání o křtu dospělých.⁴⁴⁷ A jednak, opět v konfrontaci se zmíněným *Rituale Romanum*, věnovala skutečně výrazný prostor otázce pokání a zpovědi.⁴⁴⁸ Rozsah pasáží, věnujících se liturgii z hlediska „ceremoniálního“ (včetně například procesí či svěcení obrazů) narostl v další zásadní pražské agendě z roku 1642,⁴⁴⁹ která se pak na dlouhou dobu stala inspirací pro agendy pražské i olomoucké diecéze.⁴⁵⁰

Věnujme nejprve pozornost biřmování, jemuž byl – na rozdíl od pokání – v biskupských předpisech i v duchovní literatuře vyhrazen jen skromný prostor a

⁴⁴⁵ *Agenda Caeremonialia Secundum ritum Cathedralis Ecclesiae Olomucensis*. Cracoviae 1586; *Acta et constitutiones synodi Olomucensis, Anno Domini MDLXXXI die XII. Novembris habitae & celebratae*. Olomutii 1592.

⁴⁴⁶ *Synodus Archidioecisana Pragensis, Habita ab Illustriss. et Reverendiss. Domino, D. Sbigneo Berka, Dei & Apostolicae Sedis Gratia, Archiepiscopo Pragen. & Principe, Legato nato &c. Anno à Chr. Nativ. M. D. C. V. Praegae 1605*, s. 83–86.

⁴⁴⁷ *Rituale Romanum. Editio princeps (1614)* (= Monumenta liturgica concilii tridentini 5). Eds. Manlio Sodi, Juan Javier Flores Arcas. Città del Vaticano 2004, s. 17/37 a 42/177.

⁴⁴⁸ Pro srovnání stránkový rozsah textů o pokání: *Synodus Archidioecisana Pragensis*, s. 116–35; *Rituale Romanum*, s. 48–55 (v orig. vyd. z roku 1614 na s. 40–47).

⁴⁴⁹ *Rituale Pragense*.

⁴⁵⁰ V zásadě shodné texty o biřmování a zpovědi jako *Rituale Pragense* z roku 1642 obsahuje pražská agenda z roku 1731 (*Rituale Romano-Pragense*) i olomoucké agendy z let 1659, 1723 a 1745: *Rituale Dioecesis Olomucensis, SS. Ecclesiae Sacramentis ritè administrandis, Reverendissimi & Serenissimi Principis ac Domini, Domini Leopoldi Guiliemi (...) Episcopi Olomucensis Principis &c. Autoritate & Jussu, Romano, quo ad fieri potuit, conformatum & editum*. Olomucii 1659; *Agenda seu Rituale Olomucense*. R. Zuber sice zmiňuje revizi olomoucké agendy z roku 1659, ke které došlo za biskupa Karla z Lichtenštejna. Výsledná revize, vydaná v letech 1694, 1723 a 1745, se však v případě biřmování, zpovědi či žehnání obrazů textově neliší od pražské agendy. Lokální odlišnosti lze registrovat například u pořadí v procesích. Viz Zuber, R.: *Osudy*, I, s. 251–252.

navíc byla tato svátost často pojímána jako součást liturgie křtu. Během korunovací obrazů se však konfirmace – coby výhradní záležitost biskupa – stala nepřehlédnutelnou aktivitou. Zejména svatohorští jezuité pečlivě zaznamenali počty biřmovanců a jimi pořízené písemnosti ukazují, že šlo o zásadní moment biskupovy-koronátorovy činnosti ve dnech po korunovaci. S ohledem na vysoké počty biřmovanců a dobu, kdy udělování svátosti probíhalo (po nešporách) je zároveň zřejmý svátostný, symbolický charakter obřadu. Jinými slovy jednalo se o hromadné posvěcení biřmovanců (konfirmaci sakramentálního typu), nikoli o katechezi (konfirmaci katechetického typu), jak ji navrhovali představitelé německé reformace. Koronátor Špork údajně dokázal během jednoho obřadu biřmovat až 1 290 uchazečů. Obdobný záměr naznačují i prameny brněnské, v nichž se zmiňuje možnost sufragánem prováděných biřmování v ambitu s možností využití většího prostoru.⁴⁵¹

Zmíněná pozornost, věnovaná konfirmačnímu rituálu, rozhodně nebyla v dané době samozřejmostí. Jak upozornil Rudolf Zuber na příkladu Moravy, navzdory potvrzení biřmování jako svátosti na tridentském koncilu se tomuto obřadu dlouho nedostávalo takřka žádného ohlasu a v podstatě vypadl z církevní praxe. Do povědomí věřících se začal dostávat teprve na začátku 18. století, a to pod tlakem císařského dvora. Karel VI. v letech 1721 a 1722 nabádal olomouckého biskupa Schrattenbacha k obnově biřmovací praxe v diecézi, což se nicméně zjevně nestalo, neboť podle relace do Říma přijalo v letech 1722–1726 tuto svátost pouze 15 tisíc věřících, což bylo jistě dáno i tím, že Schrattenbach dlouhodobě pobýval mimo diecézi a svěřil pravomoc svému sufragánovi. Podle Zubera došlo k zintenzivnění praxe až po smrti jmenovaného biskupa.⁴⁵² Co se týče českých diecézí, nedisponujeme pro ně bohužel souhrnnou zprávou, avšak arcibiskupské patenty, shromážděné v příbramském děkanství ukazují, že i zde probíhala výraznější aktivita teprve v první polovině 18. století. Patent z roku 1725 například obsahoval doporučení provádět biřmování a nařízení z roku 1752 pak nejenom vybízelo k povzbuzování lidu v této věci, ale celou proceduru také byrokratizovalo vytvořením biřmovací cedulky.⁴⁵³

V biskupských agendách se nicméně alespoň stručné zmínky o biřmování objevovaly již během 17. století. Jako první tuto svátost samostatně specifikovala pražská synoda z roku 1605, jejíž vydané dokumenty dokládají, že konfirmace byla

⁴⁵¹ AMB, A 1/9, inv. č. 517, kart. 226, fasc. T 63, fol. 49r.

⁴⁵² Zuber, R.: *Osudy*, I, s. 220–221.

⁴⁵³ SOKA Příbram, Děkaný úřad Příbram, Výtah arcibiskupských patentů 1711–1794 (nezprac.), ne-
fol.

tehdy vnímána ve smyslu plnohodnotnějšího křtu, podstupovaného již uvědomělým člověkem. Biskupský předpis zahrnuje informaci, že prostřednictvím biřmování je uchazeči udělován dar Ducha svatého, že svátost slouží jako obrana proti nástrahám tělesného hříchu, klamům pozemského světa, zlu ďábla a různým úkladům. Biřmovanci museli prokázat základní znalost *Římského katechismu*, letničních dní, pochození biskupských nařízení, popřípadě jiných věcí dle uvážení biskupa nebo jeho sufragána. To samé platilo i pro osoby zúčastněné, tedy kmotry, kteří měli navíc zodpovídat za další křesťanskou výchovu a výuku svých svěřenců. Uvádí se sedm let jako minimální věk uchazeče, dále pak potřeba obětovat almužnu, vykonat modlitby a pokud možno podstoupit zpověď a přijmout svátost oltářní. Preskript obsahoval i pokyny k tělesné disciplíně, totiž nutnost přistoupit před biskupa s čistým a odkrytým čelem, v nezanedbaném stavu a s klidnou myslí, stejně jako vydržet po celou dobu obřadu v gestu modlitby.⁴⁵⁴ České a moravské agendy, vydávané v dalších letech se již od tohoto pojetí nijak neodchýlily. Zdůrazňovalo se v nich, že jde o výhradní biskupovu pravomoc, že je nutno před přijetím svátosti absolvovat vyznání hříchů a projevit nad nimi lítost – pro dospělé byla stanovena povinnost půstu a zpovědi – že svátost nelze opakovat a že její udělení předpokládá určitou míru věroučné gramotnosti (*Christiana fidei rudimenta*). Kmotří museli být sami biřmováni a platil pro ně závazek poučit své svěřence o dobrých a špatných mravech a naučit je vyznání víry a několik základních modliteb.⁴⁵⁵

Na základě katechismů a teologických pojednání, jež rozvíjela zmíněné biskupské agendy, lze o významu biřmování v první půli 18. století říci zhruba následující: smyslem této novozákonní svátosti bylo posílení a utvrzení pokřtěného člověka v duchovním boji, a to jak ve smyslu upevnění vlastní víry, tak jako povzbuzení k neo-
hroženému vyznávání jména Páně – neustálému vyznání víry (*ad constantem fidei professionem*) – často jako metafora vojenského boje v řadách Kristových stoupenců. Síla Ducha svatého, udělovaná v rituálu, představovala zbraň, s jejíž pomocí byl křesťan přijímán ke Kristovu dvoru, aby svému Pánu sloužil. *Firmung* tedy znamená „*pasování na duchovní rytířství*“ (Hoffman). Zároveň však jde o potvrzení křtu, skutečnosti, že v něm byl člověk zbaven trestu z prvotního hříchu: ve křtu se člověk rodí k novému životu, v biřmování se stvrzuje jeho připravenost k boji, oblékání se do ry-

⁴⁵⁴ *Synodus Archidioecesis Pragensis*, s. 83–86.

⁴⁵⁵ *Rituale Pragense*, s. 62–63; *Rituale Dioecesis Olomucensis*, s. 66–67; *Agenda seu Rituale Olomucense* (1723), lib. I, s. 53–54; *Rituale Romano-Pragense*, s. 71–74.

tířské zbroje. Proto se k biřmování vázalo sousloví „*svátost dokonalosti*“ (Beckovský), odkazující k dokonalosti křtu, doplněné o sílu Ducha svatého.⁴⁵⁶ Toto pojetí, zahrnující sebe-utvrzení ve víře i připravenost v boji proti nepřítelům víry, se v obecné rovině nijak nelišilo od představy středověké, stvrzené v Akvinského *Teologické sumě*.⁴⁵⁷ Otázkou zůstává, do jaké míry se svátost chápala i v biblickém (apoštolském) významu plnoprávného členství v křesťanském společenství, potažmo dokonalejšího spojení s církví, jak lze pozorovat v teologii II. vatikánského koncilu.⁴⁵⁸ Bylo by užitečné znát například poměr mezi jmény biřmovanců a členy náboženských konfraternit, které v 17. a 18. století představovaly jednu z nejlepších příležitostí k aktivní účasti laiků v církevně-zbožném provozu farností. Tehdejší katechismy však spíše kladly důraz na jistou míru disciplinace a náboženské připravenosti věřícího. Požadovaly vykonání zpovědi, přijetí svátosti oltářní, znalost základních modliteb a doporučovaly půst. Tyto nároky souvisely se svátostným pojetím obřadu, s vírou v posvátnou moc křížma a s vyžadovanou úctou vůči celému počínání. Není bez významu, že biřmování bylo občas prezentováno jako ochrana proti ďáblu, modloslužebnictví nebo jako prostředek uzdravení.⁴⁵⁹

Liturgie svátosti, již jezuita Tobias Lohner v příručce pro kazatele charakterizoval „materiálně“ jako „*unctio chrismatis, sub praescripta forma verborum, in fronte baptizati, ab episcopo facta*“, spočívala – stejně jako již ve středověku – v učinění znamení kříže na čelo biřmovance biskupem požehnaným křížmem, a to při pronášených slovech „*signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis*“, „*značím tě znamením kříže a biřmuji (konfirmuji) křížmem spásy*“.⁴⁶⁰ Německobrodský děkan Jindřich Ondřej Hoffman, jehož katechismus byl vydán ve stejném roce jako důležitá pražská biskupská agenda (1642), popsal význam jednotlivých částí rituálu takto: 1. Provádí jej biskup, protože první konfirmaci udělil Kristus („*biskup biskupů*“) apošto-

⁴⁵⁶ Hubácius z Kotnova, Kryštof Vojtěch: *Conclusiones Theologicae, De Sacramentis in communi, & in particulari De Baptismo, Confirmatione, Eucharistia, & Poenitentia*. Neo-Pragae 1703, s. 29–30; Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 57–60; Beckovský, Jan František: *Katolického živobytí nepohnutelný základ, od svatých otcův, duchovních sněmův, Starýho i Novýho zákona i od samýho Krista Pána postavený; třemi neporušitelnými sloupy, než jsou víra, naděje, láska, ubezpečení*. Díl III. Třetí sloup láska. Praha 1708, s. 357–367; Prugger, Martin: *Kniha naučení a příkladův, v který, ačkoliv sprostě, však světle, ale i důkladně se představuje celý katechismus*. Staré Město pražské 1745, s. 177–180; Klugar, Václav: *Katechismus neb naučení římsko-katolické*. Praha 1746, s. 50–51.

⁴⁵⁷ Neunheuser, Burkhard: *Taufe und Firmung* (= Handbuch der Dogmengeschichte, sv. 4/2). Freiburg – Basel – Wien 1983, s. 29–33 a 134–149.

⁴⁵⁸ Adam, Adolf: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha 2001, s. 175–176.

⁴⁵⁹ Concina, Daniele: *Theologia christiana dogmatico-moralis*. Tom. 8. Romae 1750, s. 196–232; Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 57–60; Beckovský, J. F.: *Katolického živobytí nepohnutelný základ*, díl III, s. 357–367.

⁴⁶⁰ Lohner, Tobias: *Instructissima bibliotheca manualis concionatoria*. Dilingae 1689, s. 153–157.

lům na den letnic. 2. Podobně jako při křtu se užívá křížmo, avšak při biřmování jde o „*dokonalejší mazání*“ od biskupa; úkon znamená udělení titulu duchovního království, tak, jak je světský král pomazáván při korunovaci. 3. Biskup při pomazání říká slova „*znamenam tě znamením svatého kříže a potvrzují tě křížem spasení*“. 4. Na čele se činí znamení kříže, což je úkon, skrývající řadu významů („*tajemství*“): protože na čele je sídlo studu, maže se proto, aby se biřmovaný nestyděl vyznávat jméno ukřižovaného Krista – nese jeho znamení na čele tak, jako voják nosí znamení a livrej svého pána; dále jde o distinktivní znak katolické víry; a také o upomenutí být „*věrným poslem božím*“ a následovat boží přikázání. 5. Vzkládání ruky na hlavu představuje symbol boží dobroty, kterou se Bůh dotýká biřmovance, posvěcuje jej a požehává. 6. Biskup lehce udeří biřmovaného do tváře jako upamatování, že je nyní rytířem božím, má se bránit zbraní Ducha svatého a nést kříž se svým „*generálem*“ Kristem. 7. Přes čelo se uvazuje bílý šátek jako symbol následování Krista, kterému byla před Pilátem zakryta tvář, a také jako znamení úcty vůči svátostnému pomazání křížem, jež se po nějakou dobu nemá setřít; někteří lidé chodí se šátkem až tři dny, dokud křížmo na čele samo nevyschne. 8. Kmotr je metaforickým ujištěním biřmovance, že sám v duchovním boji neobstojí, a proto potřebuje vůdce, totiž Ducha svatého.⁴⁶¹ Takto koncipovaná a vnímaná liturgie tedy zdůrazňovala sakramentálně magický význam biskupského pomazání, metaforu duchovního boje a pojetí svátosti jako dalšího kroku na cestě spásy.

Uvedený charakter svátosti v sobě pochopitelně ukrýval konfesijně distinktivní potenciál. Biřmování sice nepatřilo k zásadním předmětům polemik vůči nekatolíkům, což dokazuje například kontroverzně teologická doktorská teze, obhájená v roce 1724 na olomoucké univerzitě na téma sedmi svátostí. Její autor, věnující konfirmaci jen skromné místo, se spokojil s tvrzením, že nejde o lidský vynález, ale boží ustanovení.⁴⁶² Na druhé straně zjevný rozpor mezi sakramentálním pojetím svátosti ve středověké církvi a katechizačním charakterem, prosazovaným reformátory 16. století, vytvářel prostor pro konfesijní vymezení. Luther i Calvin prohlásili rituál s použitím křížma za rouhání – oporu v Písmu našli pouze pro vzkládání rukou – a cíl biřmování spatřovali primárně v oblasti vyučování víry a výchovy mládeže. Hojně přejímaný model Martina Bucera spočíval ve zkoušení kandidáta, jenž v rámci biřmovacího

⁴⁶¹ Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 60–68. Podobně Beckovský, J. F.: *Katolického živobytí nepohnutelný základ*, díl III, s. 362–367.

⁴⁶² Wentzel, David: *Sacramentale polemicum ad anni scholastici proximè lapsi materiam de virtute et sacramento poenitentiae*. Olomucii 1724.

rituálu odpovídal na řadu věroučných otázek a skládal sliby věrnosti víře. Podobná zkouška z náboženských znalostí a odříkání vyznání víry čekala biřmovance z řad jednoty bratrské nebo jiných reformních proudů, pro něž zároveň platilo, že pokud rituál zahrnoval vzkládání rukou, pak bylo zdůrazňováno, že nejde o sakramentální akt, nýbrž o „vnější“ žehnání, jehož obsahem je modlitba.⁴⁶³ Tridentinum naopak v obraně tradice vůči reformátorům prohlásilo biřmování za svátost a akt zprostředkování Boží milosti, jehož cíl nemůže spočívat jen v katechezi mládeže. V katolické teologii pak bylo značné úsilí věnováno snaze doložit zmínky o svátostné povaze biřmování již v Písmu.⁴⁶⁴ V naznačeném kontextu tedy můžeme rozumět i polemickému vymezení se vůči luteránům, kalvinistům a jejich předchůdcům (včetně husitů), s nímž svátost spojil dominikánský teolog Concina, anebo tématu boje proti nepřátelům víry (*accipe sanctum gladium*), jež jezuita Lohner navrhl mezi doporučenými koncepty kázání o biřmování.⁴⁶⁵

Jak už bylo naznačeno, biřmování bylo úzce svázáno se křtem i s přijetím eucharistie, a samozřejmě také s pokáním. Z teologicko-antropologického hlediska se tři prvně zmíněné svátosti mohou jevit jako „iniciační“, uvádějící člověka do křesťanského společenství a předpokládající určitou přípravu.⁴⁶⁶ Četba katechismů 17. a 18. století pak může vyvolat dojem, že šlo o „rituál přechodu od dětství k dospělosti“.⁴⁶⁷ Jsem poněkud skeptický vůči takovému výkladu. Navzdory dobové rétorice i skutečnosti, že z perspektivy liturgické se jednalo o svého druhu iniciační proceduru, nelze pominout fakt, že biřmování v námi sledovaném období nepatřilo k zásadním rituálům přechodu, jež by museli absolvovat všichni mladíci v kontextu kategorií dětství a dospělosti. Nemůžeme se bohužel opřít o žádnou analýzu, která by prokázala význam svátosti coby přechodu v rámci sociální (či náboženské) praxe v konkrétní komunitě. Doposud analyzované písemnosti církevní provenience ale spíše naznačují, že šlo o christianizačně-disciplinační doplněk církevní nabídky náboženských aktivit a nepo-

⁴⁶³ Schuler, Rhoda: *Confirmation*. In: Hillebrand, Hans J. (ed.): *The Encyclopedia of Protestantism*. Vol. 1. New York – London 2004, s. 824–828; Dienst, Karl: *Confirmation*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 19. Berlin – New York 1990, s. 437–445; Landová, Tabita: *Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*. Červený Kostelec 2014, s. 185–197.

⁴⁶⁴ Neunheuser, B.: *Taufe*, s. 145–146.

⁴⁶⁵ Concina, D.: *Theologia*, tom. 8, s. 196–218; Lohner, T.: *Instructissima bibliotheca*, s. 153–157.

⁴⁶⁶ Adam, A.: *Liturgika*, s. 149; Schuler, R.: *Confirmation*, s. 825; Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: *Konfirmation*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 6. Freiburg – Basel – Wien 2006, s. 242; Landová, T.: *Liturgie*, s. 188–197.

⁴⁶⁷ Mikulec, J.: *Náboženský život*, s. 104.

chybně také o záležitost sociálně prestižní: svátost uděloval samotný biskup, což bylo v případě mariánských korunovacích umocněno celkovou důležitostí události.

Na rozdíl od biřmování lze svátost pokání a s ním spjatou zpověď považovat za jednu z nejvýznamnějších součástí církevní praxe a náboženské kultury 17. a 18. století, slovy historiků za „nosník barokní zbožnosti“. V kontextu teze o konfesionalizaci se zpověď zdá být patrně vůbec nejdůležitějším prostředkem sociální disciplinace v po-tridentním katolicismu, ačkoli v praxi mohla tento úkol naplnit jen obtížně.⁴⁶⁸ Výchova zpovědníků patřila k základním bodům teologické výuky a příručky pro faráře se věnovaly primárně této látce. Postupně vycházely rozsáhlé zpovědní manuály, se-pisované zpravidla jezuity, ale i členy jiných církevních řádů. Pokání představovalo dominantní téma tehdejší homiletiky a bylo zastoupeno ve valné většině kázání. Miloš Sládek spočítal, že nejvýznamnější čeští, moravští a slezští kazatelé (Marek, Kelský, Pellizzotti, Axlar a další) zahrnuli do svých postil zpravidla dvě až tři desítky promluv, jejichž hlavním tématem byla otázka smrtelných hříchů a zpytování svědomí. Františ-kán Damascen Marek sestavil čtyřicet takových kázání.⁴⁶⁹ Koncem 17. století již zpo-věď tvořila alespoň ve městech vcelku běžnou součást náboženské praxe, úzce prová-zanou s distribucí odpustků a činností laických zbožných konfraternit. Stala se také podstatnou složkou provozu poutních míst, čemuž odpovídala uzpůsobená architekту-ra poutních chrámů, vybavených kajícími kaplemi a zpovědnicemi.⁴⁷⁰ Jistě nikoli ná-hodou zahrnul jezuita Jiří Konstanc do knihy o historii Svaté Hory u Příbrami návod k vykonání správné zpovědi a informace o způsobu projevení opravdové lítosti, o zá-kladních typech hříšného jednání i o jednotlivých fázích kajícího rituálu.⁴⁷¹

Na tridentském koncilu došlo ke zdůraznění individuálního, privátního cha-akteru zpovědi a v konfrontaci s představiteli reformace také k deklaraci sakramen-tálního pojetí (svátost) a potvrzení platnosti moci klíčů při udělení rozhřešení.⁴⁷² Po-

⁴⁶⁸ Příklady „neúspěšné“ disciplinace prostřednictvím zpovědi shrnuje Hersche, P.: *Muße*, Bd. 2, s. 682–693.

⁴⁶⁹ Sládek, M.: *Slovo*, s. 626–627, katalog kázání na s. 303–620.

⁴⁷⁰ Zuber, R.: *Osudy*, I, s. 221–226.

⁴⁷¹ Konstanc, Jiří: *Succurre miseris. Svatohorská Panna Maria, nejslavnější rodička Boží v Čechách nad Příbramí, pravě, spasitedlně, mnohonásobně autočiště ve všelijakých jak duše, tak těla potřebách pobožně vzývaná a k obzvláštnímu oblíbení vysoce urozeného pána, pana Jiřího, svatě říše římské hra-běte Vratislava z Mitrovic vlastní téhož dobročinností k potěšení našeho národu v vlastenském jazyku na světlo vydaná*. Staré Město pražské 1652, s. 253–264.

⁴⁷² Stegmann, Andreas: *Das trienter Bussdekret und die Theorie und Praxis der Busse bei Martin Luther und Johannes Calvin*. In: Sodi, Manlio – Saraco, Alessandro (eds.): *Penitenza e penitenzieria*

stupně byla rozpracována systematika svátosti, již tradičně rozdělované na trojici opravdová lítost (*contritio*) – vyznání (*confessio*) – rozhřešení (*absolutio*). Především první části věnovaly katolická teologie, literatura pro zpovědníky i katechismy značnou pozornost a více či méně detailně popisovaly a vysvětlovaly význam a charakter lítosti dokonalé (*contritio perfecta*) ve smyslu lásky k Bohu, a lítosti nedokonalé (*attritio*) coby uvědomění si odpornosti hříchu a vyvolání strachu z trestů pekla. Církevní politika se vyznačovala snahou o rozšíření praxe pravidelné zpovědi, vykonávané v častějších intervalech než jen v období velikonoce. Jezuité a jejich mariánské kongregace přišli se specifickou novinkou tzv. generální zpovědi celého života, tedy jakousi hlubokou retrospektivní bilancí dosavadních hříchů, vedoucí svým způsobem k „re-konverzi“. Ignácem z Loyoly propracovaná metoda zpytování svědomí se postupně stala základem zpovědní praxe, alespoň v teoretické rovině, když se v průběhu 17. století dostávala do zpovědních příruček a ovšem také figurovala jako významné téma teologických rozporů, zejména mezi jezuitu a reprezentanty ostatních církevních řádů (atricionisté versus kontricionisté, probabilismus a rigorismus).⁴⁷³ Důraz na individualitu a sebe-disciplínu v rámci zpovědi se odrážel mj. ve snahách o úpravu chrámového prostoru. Z prostředí milánského biskupa Karla Boromejského vzešel nový model zpovědnice, jenž zdůraznil právě charakter svátosti coby privátní komunikace mezi knězem a kajícím. Boromejský vypracoval metodiku umístění zpovědnice v kostele a do celého programu zahrnul i řadu aspektů sociální a tělesné kontroly (doporučený oděv, gesta, emoce). Jeho ideje našly poměrně významný ohlas v jezuitském prostředí flandro-belgické provincie, kde do poloviny 17. století vzniklo více než dvě desítky takových zpovědnic, zatímco v severní Itálii nebo v Bavorsku narazily podobné snahy spíše na nevoli či nezáměr místního kléru i komunit věřících.⁴⁷⁴

Podstatnou roli při rozšíření zpovědní praxe sehrála potridentská náboženská bratrstva. Nejprve to byly jezuitské kongregace se snahou zavést alespoň zjednoduše-

nel „secolo“ del concilio di Trento. Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517–1614). Città del Vaticano 2016, s. 61–95.

⁴⁷³ Myers, W. David: „*Poor, sinning folk*“: *Confession and conscience in counter-Reformation Germany*. Ithaca – London 1996, zejm. s. 87–108, 145–162 a 175–181; Delumeau, Jean: *L’aveu et le pardon. Les difficultés de la confession: XIII^e–XVIII^e siècle*. Paris 1992, s. 65–136.

⁴⁷⁴ De Boer, Wietse: *The conquest of the soul. Confession, discipline, and public order in counter-reformation Milan*. Leiden – Boston – Köln 2001, zejm. s. 84–125; Myers, W. D.: „*Poor, Sinning Folk*“, s. 131–143; Muller, Jeffrey: *Jesuit uses of art in the province of Flanders*. In: O’Malley, John W. (ed.): *Art, Controversy and the Jesuits. The Imago primi saeculi (1640)*. Philadelphia 2015, s. 89–126, s. 99–101.

nou podobu ignaciánských duchovních cvičení do svých náboženských aktivit, o něco později sdružení božítělová, zaměřená na eucharistickou úctu a liturgii, a nakonec i další konfraternity, svou činností v mnoha ohledech směřující k pěstování zádušního kultu. Všechny tři zmíněné oblasti byly v potridentském katolicismu nerozlučně spjaty s kajícími technikami, resp. zpytováním svědomí, o čemž se lze snadno přesvědčit v hojně vydávaných – a mezi členy také distribuovaných – příručkách zbožných sdružení.⁴⁷⁵ Účinnost zmíněných fenoménů, tj. jejich odraz ve zpovědní disciplíně věřících v zemích habsburské monarchie, dosud čeká na své zpracování a není možné se jí nyní věnovat. Následující text se koncentruje primárně na významy, jež v sobě zpověď a pokání zahrnovaly.

Církevní předpisy, agendy a rituálníky ze 17. a 18. století nahlížely zpověď primárně v kontextu disciplinace věřících. Z perspektivy kněze se jako podstatná jevila otázka systematiky pokání a doporučeného chování zpovědníka i kajícíka. V *Rituale Romanum* (1614) se definují jednotlivé fáze svátosti (*contritio, confessio, satisfactio*), popisuje se zpovědnice a odpovídající přístup kajícíka (přichází „s pokornou myslí a postojem“), zmiňuje se nutnost vyznat všechny hříchy a okolnosti jejich spáchání a knězi se doporučuje vyvarovat se zbytečných a zvědavých otázek, které by mohly celou věc skandalizovat.⁴⁷⁶ V aktech pražské synody z roku 1605 se řešila otázka církevních pravomocí, stanovily se minimální znalosti zpovědníka a popisovaly formální znaky pokání. Text však zahrnoval také obsírnější pojednání o hříchu, jeho definici a rozdělení, principy rozpoznání hranice mezi smrtelným a všedním hříchem a dokonce i podrobný katalog smrtelných hříchů. Duchovním se doporučovalo, aby věřící přiměli chodit ke zpovědi během roku častěji a aby je instruovali ohledně podmínek absolvování i nezbytnosti projevit pravou lítost. Text upozorňoval na nutnost vyznat všechny hříchy jen vůči Bohu, doporučoval nicméně sdělit je i zpovědníkovi, který má moc stanovit jejich „léčbu“, dostičinění: dle principu „*quod ignorat*

⁴⁷⁵ Mikulec, Jiří: *Pražská barokní bratrstva a smrt*. In: Fejtová, Olga – Ledvinka, Václav – Pešek, Jiří – Svatoš, Martin (eds.): *Varia. Města versus katastrofy (dodatky)*. Univerzita a město – Praha a Univerzita Karlova (= *Documenta Pragensia* 20). Praha 2002, s. 115–126; též: *Náboženská bratrstva – institucionalizovaná zbožnost i smrt*. In: Holý, Martin – Mikulec, Jiří (eds.): *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (= *Folia Historica Bohemica, Supplementum I*). Praha 2007, s. 163–186; též: *Náboženský život*, s. 154–179; Katzinger, Willibald: *Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs als Hilfsmittel der Gegenreformation und Ausdruck barocker Frömmigkeit*. In: Sydow, Jürgen (ed.): *Bürgerschaft und Kirche*. Sigmaringen 1980, s. 97–112; Tüskés, Gábor – Knapp, Éva: *Graphische Darstellungen in den Publikationen barockzeitlicher Bruderschaften*. *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 52, 1989, s. 353–372; titíž: *Volksfrömmigkeit in Ungarn. Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*. Dettelbach 1996; Malý, T. – Mañas, V. – Orlita, Z.: *Vnitřní krajina*.

⁴⁷⁶ *Rituale Romanum*, s. 48–55.

medicinas non curat“ se odkazovalo na oblíbenou paralelu k lékaři, jenž nemocného nemůže diagnostikovat a léčit, nezná-li povahu a příčiny choroby. Pokání mělo být ukládáno přiměřeně – hříchu, stavu, věku, pohlaví – a s vědomím, že jeho účelem není skandalizace ani odstrašení, ale podpora rozvážnosti, opatrnosti, moudrosti, zbožnosti a spravedlnosti.⁴⁷⁷ Pražská biskupská agenda z roku 1642 i další z ní vycházející předpisy sedmnáctého a první poloviny 18. století se z hlediska struktury držely dříve uvedeného vzoru, jež pouze v několika momentech doplňovaly. Prikazovaly vykonávat zpovědi v kostele, vymezovaly účel a podobu zpovědnice – postavené na viditelném místě a vybavené mřížkou mezi zpovědníkem a kajícím – zastavovaly se u oděvu kněze a u vhodných pohybů a gest kajícího (pokorná mysl a držení těla). Po příchozích ke zpovědi vyžadovaly znalost základů křesťanské víry (*Christianae fidei rudimenta*) a uvedení počtu, druhu a okolnosti spáchaných hříchů. Duchovní, plnící roli soudce i lékaře zároveň, se měl varovat otázek všetečných a neužitečných, měl projevit „otcovskou lásku“ (*paterna charitate*) a pohnout kajícího k lítosti (*dolor et contritio*) a polepšení. Uložené pokání bylo prezentováno jako lék (*remedio*), sloužící k uzdravení (*infirmi-tatis medicamentum*) „pacientů“ různého stavu, pohlaví, věku i psychických a fyzických možností. Zpovědníkovi bylo zapovězeno požadovat nevhodná dostičinění typu zjištěných almužen, prostopášných postních technik či tělesných trýznění, pověřených rituálů ponížení nebo příliš horlivého zbožného úsilí.⁴⁷⁸

Viděli jsme tedy, že z pohledu církevní autority se svátosti pokání přiznávala sociálně disciplinační a výchovná funkce a že účinnost této praxe byla – stejně jako v případě bířmování – spojována s předpokladem určitého stupně náboženské gramotnosti. Stěžejní pravomoc a aktivita spočívala na knězi jako soudci, lékaři, zástupci Krista na zemi a dohlížitelé na správné chování kajících. Katechismy a homiletika v této věci často rozvíjely biskupské agendy, když apelovaly na nezbytnost projevů poníženosti (poklekání a úklony, sklopené oči, gesta modlitby, pokorné prodlévání před knězem) a když proceduru pojímaly jako svého druhu katechezi: zpovědník se táže, zda hříšník věří ve vykupitelskou moc Krista a jeho oběti, zda věří v peklo, zda si uvědomuje roli spáchaných hříchů v kontextu posledního soudu atd. Pokání je ale rovněž individualizovaným aktem, privátním duchovním cvičením, jehož úspěch se odvíjí od schopnosti „*zasednout do register srdce a svědomí*“ (Hoffman) a pochopit a

⁴⁷⁷ *Synodus Archidioecesis Pragensis*, s. 116–135.

⁴⁷⁸ *Rituale Pragense*, s. 64–71; *Rituale Dioecesis Olomucensis*, s. 68–79; *Agenda seu Rituale Olomucense* (1723), lib. I, s. 55–83; *Rituale Romano-Pragense*, s. 75–88.

procítit „opravdovou lítost“. Proto se celý akt odehrává mj. jako „zkroušené vyznání“, při němž na sebe člověk bere úlohu „žalobníka, svědka, soudce a zločince a k tomu i popravce neb trestatele svých provinění“ (de la Puente). Nestací projevit lítost vycházející ze strachu z budoucího trestu, „*attrici, jako bys řek: otřeni srdce (...) když člověk proto nad hříchy lítostí, že nimi pekla zasloužil*“, ale je třeba lítosti dokonalé – „*contrice, to jest setření srdce*“ (de la Puente) – odvozené z lásky k Bohu, resp. z vědomí toho, že člověk svým jednáním vztah k Bohu narušil. Silná obava z pekla a zatracení je nicméně žádoucí, a to jako motivace k odvržení zlých skutků života předchozího za účelem začátku života nového. Dialektika pokání versus věčné zatracení byla v tomto ohledu velmi silná.⁴⁷⁹ Theatin Karel Račín, jenž věnoval otázce pokání celý soubor kázání, se hned v šesti promluvách koncentroval na problematiku pekla a kromě popisu vlastností pekelného ohně a nezáviděníhodné pozice trpících duší nabídl i typologii smyslových trápení zatracenců, čímž se přihlásil k vlivné tradici jezuitské meditativní literatury. Nebylo jistě náhodou, že výraz *contritio* překládal Račín do češtiny slovem „*úpění*“.⁴⁸⁰ S naznačeným pojetím pokání souvisely katalogy smrtelných hříchů, jež tvořily součást nejenom vydaných akt pražské synody z roku 1605, ale také celé řady katechetických i nábožensko meditativních děl. Detailní popis a rozbor sedmi smrtelných hříchů a jim odpovídajících následků na onom světě nabízel mj. i kniha meditací od španělského jezuita Luise de la Puente, kterou do češtiny převedl jezuita Jiří Konstanc a předmluvu napsal na Svaté Hoře u Příbrami člen tamní řádové komunity Václav Matěj Šteyer.⁴⁸¹

Výše uvedený terapeutický charakter pokání dobře shrnovala příručka brněnské laické konfraternity Božího těla z roku 1690. Zpověď prezentuje jako nejlepší prostředek k dosažení „křesťanské dokonalosti“ (*christliche Vollkommenheit*), a to v tom smyslu, že je při ní duše zbavována těžkých i lehčích provinění, jež v zásadě utlačují Boží milost, tlumí náruživost (Boží) lásky a zbraňují působení Božích dobro-

⁴⁷⁹ Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 68–74; Náchodský, Štěpán František: *Sancta curiositas, to jest svatá všetečnost aneb nová novým způsobem vydaná postilla katolická*. Praha 1707, s. 79–93 a 536–548; Beckovský, J. F.: *Katolického živobyetí nepohnutelný základ*, díl III, s. 417–475; Račín, Karel: *Čtyry živlové proti hříšné duši bojující a k spravedlivému pokání dohánějící. To jest postní diskursy v pořádkost uvedení a na celý půst rozdělení*. Praha 1698, s. 1–63; [Puente, Luis de la]: *Ctihodného pátera Ludvíka de Ponte z Tovaryšstva Pána Ježíše Rozjímání neb myslí modliteb o nejpřednějších tajemstvích víry naší, života a umučení Pána našeho Ježíše Krista a nejsvětější Panny Marie i některých s nimi spoluvěkových svatých a evangelium přes celý rok v církvi se čítajících*. Překl. Jiří Konstanc. Díl I. Praha 1669, s. 270–294.

⁴⁸⁰ Račín, K.: *Čtyry živlové*, s. 1–63.

⁴⁸¹ *Synodus Archidioecesis Pragensis*, s. 123–125; Račín, Karel: *Operae ecclesiasticae, robota církevní, v nedělní den netoliko dovolená, ale taky od církve svatě katolické přikázaná*. Staré Město pražské 1706, s. 219–233; [Puente, L. de la]: *Ctihodného pátera Ludvíka*, díl I, s. 171–239.

diní. Vyznání hříchů člověka (mravně) posiluje, nabádá jej k vykořenění špatných zvyklostí, vzbuzuje ke ctnostem, osvobozuje jeho svědomí, vyvolává radost v srdci a v konečném důsledku umenšuje strach ze smrti a z posledního soudu.⁴⁸²

Stejně jako biřmování k sobě zpověď vázala konfesijně polemický rozměr, a to ne kvůli disciplinaci věřících nebo pekelným vizím, jež byly obvyklé i v luteránském prostředí, ale zejména s ohledem na otázku nezbytnosti vyznání všech hříchů a na moc kněží udílet svátostné rozhřešení. Katolická kontroverzně teologická literatura i katechismy proto podávaly důkazy o dlouhé tradici ušní zpovědi a vypočítávaly důvody užitečnosti úplného vyznání. Citáty z děl církevních otců, dokumentů koncilů i papežských rozhodnutí měly za cíl ukázat věroučnou oprávněnost pravomoci zpovědníků coby zástupců Krista na zemi.⁴⁸³

Z pohledu teologie ztrácela zpověď v (raném) novověku veřejně sociální charakter. Zejména od konce šestnáctého století s rozšířením nového typu uzavřené zpovědnice mizela ritualizovaná forma pokání a původní veřejný rituál vzkládání rukou byl nahrazen pouhým zdvižením ruky směrem ke kajícíkovi.⁴⁸⁴ Celý akt se privatizoval po vzoru jezuitských meditativních cvičení, směřujících do nitra kajícíka. Korunovace mariánských obrazů představovaly v tomto ohledu specifický případ, neboť při nich docházelo v zásadě k veřejné prezentaci tohoto privatizovaného aktu, prováděného navíc v dobře přístupných zpovědnicích. To však nic neměnilo na skutečnosti, že si zpověď podržela ráz osobního rozhovoru mezi knězem a hříšníkem, ačkoli účastníci korunovací měli dost jiných příležitostí, jak se ke svým hříchům přiznat veřejně, například při liturgii mše nebo při modlitbách před obrazy.

Hřích, jak upozornil Paul Ricoeur a jak bylo zřejmé i z definice dokonalé lítosti v duchovní literatuře 17. a 18. století, znamenal „*poškozený vztah*“ (nikoli „*zhoubnou instanci*“) a vázala se k němu symbolika odchýlení se od přímé cesty, vědomého jednání proti Bohu („*odpor lidského chtění vůči svaté vůli*“) a zbloudění ve smyslu odcizení se Bohu, opuštění Bohem (peklo).⁴⁸⁵ Sejití ze správné cesty – *via sa-*

⁴⁸² *Kräftige Geistliche Seelen-Nahrung/ Das ist: Außerlesene schöne Andachten/Gebett und Lobgesänge/sambt andern geistlichen Übungen; Zu grösserer Ehre Gottes/Lieb und Preiß deß hochwürdigsten und zartesten fronleichnams unsers Herrn Jesu Christi/zu sonderbaren Trost/Nutz und Heyl der Seelen; vor Die Hochlöbliche auffgerichte Bruderschaft Corporis Christi in der Königl: Stadt Brünn in Mähren/in der uhralten Pfarr bey St. Jacob/durch ein Mitglied der obbemelten Bruderschaft zusammengetragen.* Brünn 1690, s. 76–104.

⁴⁸³ Wentzel, D.: *Sacramentale*, s. 23–33; Beckovský, J. F.: *Katolického živobyti nepohnutedný základ*, díl III, s. 430–445; Náchodský, F. Š.: *Sancta curiositas*, s. 303–317.

⁴⁸⁴ Adam, A.: *Liturgika*, s. 230–242.

⁴⁸⁵ Ricoeur, Paul: *Symbolika zla*. In: Týž: *Filosofie vůle II: Konečnost a provinilost*. Praha 2011, s. 209–234.

lutis, via vitae aeternae – vyžadovalo, slovy Gastona Fessarda, absolutní negaci minulosti, tj. silný odpor vůči spáchanému hříchu a předsevzetí více již nehřešit (*contritio*). V jezuitském modelu duchovních cvičení, jež se v námi sledované době staly základem meditativních i katechetických příruček, se tento postup řešil představením stavu „nebytí“ (podstaty zla a hříchu) a jeho následným popřením.⁴⁸⁶ K pochopení odpudivosti hříchu sloužily nejenom vize pekla a důkladné popisy smyslových i psychických trýznění duší zatracenců, ale také již zmiňované katalogy hříchů, které reprezentovaly svého druhu normativ, pomocí něhož bylo možno určit povahu provinění a vůbec formulovat vyznání se ze všech poklesků, a to i těch, jež byly spáchány nevědomky.⁴⁸⁷

Obrazy a imaginace

Znalost výše pojednaného prostorového a liturgického kontextu mariánských korunovacích má zásadní vliv na možnost porozumět širokému spektru významů, jichž byly honorované obrazy nositeli. Námi analyzované Madony se samozřejmě již ze své „fyzické“ podstaty vyznačovaly různou hodnotou a potenciálem vázat k sobě určité významy a působit na diváka. Rozdíl mezi svatolukášskou ikonou (Brno), lokální soškou ze čtrnáctého (Svatá Hora) a reliéfem ze sedmnáctého století (Svatý Kopeček) byl zjevný již současníkům. Není jistě bez významu, že v souboru tří desítek obrazů, korunovaných na základě povolení vatikánské kapituly v habsburské monarchii a polsko-litevské unii mezi lety 1717–1773 tvořily takřka polovinu z nich byzantské ikony typu Hodégétrie.⁴⁸⁸ Ve všech případech, ať už to byly Madony raně středověkého původu, anebo teprve nedávno „objevené“ sošky, se však jednalo o posvátné obrazy, o místa kultu, média boží milosti. Zahrnovaly v sobě dvě dimenze, totiž historickou, vázanou k otázce původu a paměti, a interpretativní, skrývající se v akcích kolem obrazu. Právě těmto dvěma aspektům je věnována následující kapitola.

V historiografii bylo již upozorněno na symbolické významy jednotlivých částí těla mariánských soch a obrazů. Například kontrapost nohou Madony (Svatohorská), tj. nakročená noha, viditelná špička nohy pod oděvem, holeň, koleno a stehno

⁴⁸⁶ Fessard, Gaston: *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly*. Olomouc – Velehrad 2004, zejm. s. 49 a 65–69.

⁴⁸⁷ Ricoeur, P.: *Symbolika zla*, s. 219–220.

⁴⁸⁸ Vrabelová, D.: *Imago*, s. 105–216.

bylo vyloženo jako „dvořanské gesto“, ukazující pokoru Panny Marie před Kristem; cudně odhalená špička nohy (Svatohorská) měla být zase symbolem panenské čistoty; z hrudi ústící ruce jako „zrcadlo duše“ výrazem mariánské lásky; vyobrazení polopostavy Madony (Svatotomská) se interpretovala jako osobnost osvícená duchem a nadaná moudrostí, láskou a milostí Boží; Ježíš na klíně Marie nebo v jejích pažích jako výraz lásky.⁴⁸⁹ Koruny na hlavách Madon znamenají přestup z dočasné pozemské slávy do slávy věčné, nebeské; jsou také výrazem triumfující Matky Církve, nové Evy, vykupitelky, dobré pastýřky.⁴⁹⁰ Tato veskrze teologická a ahistorická interpretace vykazuje několik slabin. Předně je tak obecná, že do sebe může pojmout prakticky všechny obrazy a nezbyvá prostor pro zachycení místních specifik. Dále pak je odvozena ze současných teologických pozic, nikoli z perspektivy historických aktérů. A konečně zohledňuje pouze textovou (teologickou) hermeneutiku problému a nechává stranou neméně zásadní fyzickou rovinu této věci.

Porozumět historickým obrazům, které námětově čerpají z náboženských textů je jistě možné tak, že porozumíme oněm textům samotným, neboť to zpravidla byly právě texty, které ovlivnily zadavatele a umělce, a také protože tento aspekt může ukazovat na potenciální pochopení ze strany diváka. Umělecké dílo je však zároveň trojrozměrným objektem, umístěným v určitém prostoru, majícím určitou funkci a schopnost senzoričného působení. Z toho důvodu je užitečné připustit, že obrazy jsou nejenom symboly a reprezentacemi vybraných hodnot nebo myšlenkových konceptů, ale že se vyznačují také tělesností, materiální podstatou, prostorovou dimenzí, k níž se váží konkrétní funkce a reakce diváků.⁴⁹¹ V případě procesí, v němž se obraz přenáší a manipuluje se s ním, se tento aspekt zvýrazňuje. Obraz přestává být statickým a mění se v „živoucí objekt“. Je dostupný z různých úhlů pohledu a větší blízkosti, pro jistou část diváků takřka na dotek, privilegovaní jej dokonce nesou. To vše znamená odlišný typ emocionální působnosti, než jaký nabízí obraz spočívající na oltáři v chrámovém prostoru.⁴⁹²

Na druhé straně upozorňuje-li Christian Hecht na to, že v potridentské teologii obrazu neexistovala propracovaná terminologie či teorie, která by se vztahovala k liturgické praxi, resp. ke vztahu obrazu a liturgie, pak jde o zohlednění jen určité části

⁴⁸⁹ Štajnochr, Vítězslav: *Panna Maria Divotvůrkyně. Nauka o Panně Marii, mariánská ikonografie, mariánská poutní místa*. Uherské Hradiště 2000, s. 56–57.

⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 63–68.

⁴⁹¹ Podnětně z pohledu teologie Reddaway, Chloë R.: *Transformations in persons and paint: visual theology, historical images and the modern viewer*. Turnhout 2015, s. 19–24.

⁴⁹² Webster, S. V.: *Art and ritual*, s. 166–167.

celé problematiky. Hecht vyzoroval, že pro teology, přesněji teoretiky liturgických obřadů nebyla otázka obrazu podstatná, neboť pobožnostem, spojeným s těmito objekty kultu přiznávali jen „kvaziliturgický charakter“. Obrazy nehrály žádnou úlohu při slavení mše nebo při udělování svátostí a určité pozornosti se jim dostávalo jen v případě jejich žehnání.⁴⁹³ Sledujeme-li však katechismy nebo nábožensko vzdělávací literaturu, zjistíme, že otázka obrazů nemusela být omezena pouze na fyzická díla a jejich liturgické využití, ale že se mohla vztahovat také k představivosti, navázané na zbožné obrazy. I v rámci mešního obřadu zůstával prostor pro soukromou modlitbu, prováděnou například za pomoci zbožné imaginace, ovlivňované nepochybně i obrazy fyzickými. V kontextu korunovací Madon je tento moment opět výraznější. Významy, jež v sobě obraz nesl, se odvíjely nejenom od (teologického) pojetí daného ikonografického typu a jeho užití v liturgii, ale rovněž od představ a reprezentací, vycházejících z charakteru lokální kultury, sociálních vztahů i historické zkušenosti.⁴⁹⁴ Takové významy pak byly přítomny ve všech médiích oslav: slavobranách, emblemech a symbolech na měšťanských domech, ohňostrojích, kázáních, zpěvech. Byly sdělovány a vykládány (interpretovány) v rámci akcí, jež tvořily součást událostí kolem korunovace. Užití v sociální praxi zvyšovalo jejich relevanci.

Na výše zmíněné aspekty upozornili již Turnerovi, když kritizovali Huizingovo zúžené chápání problému obrazu a konceptu. To, co podle nich Huizinga v *Podzimu středověku* spatřoval v pozadí výtvarných děl a považoval za jednoduchý signifikát, jež dokázali současníci snadno identifikovat, bylo ve skutečnosti celé „*sémantické pole*“, mnohovýznamová oblast, k níž vedly odkazy z řady velmi rozdílných zdrojů. Huizinga se při výkladu obrazů a symbolů omezil v zásadě na jejich „*exegetický význam*“, odvozený z dobové teologicko-filosofické interpretace (jak lidé o symbolu hovoří či píší), zatímco stranou jeho pozornosti zůstaly „*význam funkční/ akční*“ (*operational meaning*), ukazující na sociálně podmíněné užívání, osvojení si symbolu prostřednictvím jednání; a také „*význam situační*“ (*positional meaning*), odkazující ke kontextu, v němž se určitý symbol vyskytuje, například ve vztahu k jiným symbo-

⁴⁹³ Hecht, Christian: *Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*. Berlin 2012, s. 110.

⁴⁹⁴ Jak ukazuje příklad středověkého římského procesí s obrazem Panny Marie Sněžné, „obraz“, jenž se vytvářel kolem posvátného objektu úcty byl odvislý nejenom od memoriální funkce (legendy, reprezentace biblického zvěstování), ale také od politické situace v daném regionu. K tomu Wolf, Gerhard: *Salus Populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*. Weinheim 1990, s. 52–78.

lům.⁴⁹⁵ Tato trojice významů, již Victor Turner popsal už v analýze rituálů lidu Ndembu (*The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, 1967)⁴⁹⁶ a považoval ji za základ tzv. „procesuální symbolické analýzy“,⁴⁹⁷ znamená pro kulturněhistorický výklad obrazů zásadní podnět. Nabízí totiž možnost široké kontextualizace, potenciálního odhalení neočekávaných souvislostí a vyrovnání se s obtížností porozumění tam, kde teologické interpretace nejsou zcela uspokojivé. Například když dobové meditační příručky poskytují hned několik různých způsobů přemýšlení o výjevu ukřižovaného Krista a zdálo by se tedy, že takové obrazy vyvolávají v divácích rozdílné pocity a reakce.⁴⁹⁸ Nápomocný pak může být konkrétní liturgicko-prostorový kontext, jenž imaginaci do jisté míry usměrňuje.

Obraz jako objekt úcty

Jen letmý pohled do nejrůznějších písemností, jež vznikly v souvislosti s korunováním postačí k postřehnutí silně protireformačního akcentu, což platí zejména v případě Svaté Hory u Příbrami a Svatého Kopečka u Olomouce. Podstatnou úlohu sehrál Bohuslav Balbín, jenž vytvořil jeden z nejdůležitějších historických narativů o poutním místě a obrazu na Svaté Hoře. Celým jeho dílem prolíná téma „husitské hereze“, vůči níž má být mariánská úcta obranou, zahrnuta je protiluterská a protikalvínská obhajoba uctívání posvátných obrazů, odkazy na doktrínu o očistci a nechybí ani obligátní příběh o „heretickém malíři“ z doby třicetileté války.⁴⁹⁹ Na tento model navázali i další autoři, výrazně například Adalbert Pubetz ve spise *Seculum in anno, seu Historia seculi primi Sancti Montis*, který v roce 1747 vyšel tiskem pod názvem *Aurora primae diei*. Dějiny poutního místa jsou zde nerozlučně spjaty s otázkou obrany proti „herezi“: doba pohusitská je časem chaosu a ikonoklasmu, tehdy a poté i v průběhu 16. století – kdy došlo k rozšíření „hereze“ – slouží kaplička na Svaté Hoře jako útočiště pro katolíky a centrum mariánské úcty, kde se často dějí zázraky. Vláda Rudolfa II. se vyznačuje soupeřením „heretiků“ s katolíky, zmiňuje se Fridrich Falcký a jeho „*sacrae imagines sacrilegia*“, stejně jako švédský vpád v roce 1632, kdy

⁴⁹⁵ Turner, Victor – Turner, Edith: *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*. New York 1978, s. 145–146.

⁴⁹⁶ Srov. Gusfield, Joseph R. – Michalowicz, Jerzy: *Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life*. Annual Review of Sociology 10, 1984, s. 422.

⁴⁹⁷ Turner, V – Turner, E.: *Image*, s. 247–248.

⁴⁹⁸ Wimböck, Gabriele: *Guido Reni (1575–1642): Funktion und Wirkung des religiösen Bildes*. Regensburg 2002, s. 215–218.

⁴⁹⁹ Balbín, B.: *Diva*, s. 60–67.

k mariánské kapli směřovalo mnoho prosebníků.⁵⁰⁰ V rámci korunovace Svatohorské Madony se protireformační rétorika dotýkala především prezentace zázraků, spojených s obrazem. Slavobrána, umístěná při hlavním vstupu do poutního areálu obsahovala mj. i symbolický odkaz na „heretického“ malíře, jenž nejprve hanobil mariánský obraz a poté, co byl zasažen bleskem z nebe rozpoznal mariánské dobrodiní, a také jinou aluzi na zraněného „heretického“ vojáka, který byl za pomoci obrazu uzdraven a konvertoval.⁵⁰¹

Také svatokopecké oslavné korunovační tisky prezentovaly dějiny poutního místa protínané „heretickými“ událostmi: vpádem Tatarů roku 1242, příchodem Žižky a táboritů (ozbrojeného vojska zasvěceného Vulkánovi a loupícího s cílem zničit vše dobré), vojsk Matyáše Korvína a nakonec i Švédů v roce 1642. Součástí historie obrazu byl příběh o zničení kostelíka švédským kalvínským důstojníkem, kterého následně i se ženou a dětmi stihl boží trest a před bolestivou smrtí jej neuchránila ani konverze ke katolické víře.⁵⁰² Svatokopecký podpřevor Kayser využil odkaz k biblickému příběhu o zbožném knězi Oniášovi a králi Seleukovi, jenž přikázal odvézt poklad z Oniášem spravovaného chrámu do svého paláce (2 Mak 3), aby vylíčil vpád švédského vojska, plenícího města i vesnice, místa světská i sakrální. Stejně jako v případě Oniášova chrámu se však i na Svatém Kopečku odehrál zázrak, mariánský obraz se „*neviditelně vyhnul hněvu zuřivých heretiků*“ a Bůh ztrestal švédskou opovážlivost tím, že velitele i jeho ženu nechal posednout zlým duchem.⁵⁰³ Tématu boje proti nekatolíkům se věnovali i kazatelé, kteří vystupovali během svatokopeckých korunovačních slavností. Uničovský farář Richter vzpomínal na dobu vlády Ferdinanda II. a III., kdy byl „*vyvolený lid*“, tedy katolické obyvatelstvo českých zemí, obklopen „*kacířskými nepřáti*“. Bůh ale vyslyšel prosby a poslal shůry pomoc v podobě divotvorného obrazu, a zatímco „*švédský faraon*“, král Gustav Adolf padl v bitvě u Lützen, katolické země obdržely vytoužený mír.⁵⁰⁴ Jiný kazatel připomněl rok 1619 a české stavovské povstání, kdy i Moravu zasáhly „*husitské, luterské, kalvínské, táboritské a jiná podobná kacířství a bludy*“ a země byla uvržena do temnoty.⁵⁰⁵ A v další promluvě se zmiňuje vpád Tatarů („*jako pekelné kobyly*“), Žižka a husitské plenění („*slota kacíř-*

⁵⁰⁰ NA, ŘR, inv. č. 116, sign. P-150, s. 8-14.

⁵⁰¹ *Regina caeli*, listy A2^a-F1^a.

⁵⁰² [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy a1^a-a2^a a d1^a.

⁵⁰³ [Kayser, L.]: *Sanctum saeculare*, listy G^d-I^a.

⁵⁰⁴ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list 'b1^b.

⁵⁰⁵ Tamtéž, list 'g2^{a-b} (Arlet).

ská se svým svatokrádežným knězotepcem zsteklým“) i moravské stavovské povstání roku 1619 („kacířští rebelanti“).⁵⁰⁶

V kázáních, pronášených u příležitosti korunovace brněnské ikony byl silněji akcentován motiv christianizace (nahrazení pohanského Venušina kultu), zatímco protireformační obsahy lze vytušit spíše jen nepřímo. Hradiský premonstrát Ferchl nicméně v kázání o Lukášovu *vera effigies* Panny Marie použil příběh o „kacířském mědirytcí“, jenž vytvořil obraz „arcikacíře Luthera“ s nápisem, že jde o pravý otisk Lutherovy tváře.⁵⁰⁷ A slavobrána zhotovená moravskými stavovskými a postavená před Zemským domem zahrnovala mj. symboliku vítězného zápasu s kacířstvím, které dříve ohrožovalo České království a které bylo spojováno s odpadnutím od Panny Marie.⁵⁰⁸

Z uvedeného je zřejmé, že poměrně silný rekatolizační ráz „politiky“ náboženského obrazu, jenž se v českých i rakouských zemích plně rozvinul v průběhu 17. století, neztratil relevanci ani v první polovině století následujícího, alespoň pokud se týká korunovací. Historikové a historikové umění poukázali na to, že v této oblasti hrály významnou úlohu lokální kontexty a tradice. V Čechách a na Moravě například otázka obrazoborectví, nastolená již v husitské minulosti a poté i v české reformaci, a samozřejmě hojně diskutovaná po kalvínském plenění svatovítského chrámu v roce 1619. Dále pak to byl narativ o vítězném obrazu tzv. Strakonické Madony v bitvě na Bílé hoře, k němuž se vázal silně protireformační kult Panny Marie Vítězné. Každoroční děkovné procesí, které se v Praze v souvislosti s kultem odehrávalo jako upomínka na vítězství Habsburků nad stavovským vojskem, se vyznačovalo bojovným konfesijním obsahem (vítězství nad kacíři), jak ukazují kázání, pronášená při této příležitosti a vydaná tiskem v 18. století. Podobné akcentování vítězství katolické víry, boje proti herezi a reprezentace vítězné konfese a politiky lze pozorovat rovněž u dalších potridentských mariánských kultů v habsburské monarchii.⁵⁰⁹

V korunovacích byl však patrný také širší kontext obrazové úcty, jak byla definována po tridentském koncilu a jak se také objevovala v nesčetných diskusích, od teologických traktátů přes katechetická díla až po homiletiku. Ne náhodou věnoval

⁵⁰⁶ Tamtéž, list ‘c2^b (Šťáva).

⁵⁰⁷ *Conchylum*, list 12^a.

⁵⁰⁸ *Crönung*.

⁵⁰⁹ Louthan, H.: *Obraceni*, s. 144–172; Vácha, Štěpán: *Der Herrscher auf dem Sakralbild zur Zeit der Gegenreformation und des Barock*. Prag 2009, s. 207–219 a 227–255; Šroněk, Michal: *Jan Jiří Heinsch: Malíř barokní zbožnosti (1647–1712)*. Praha 2006, s. 8–14; Guth, Klaus: *Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum*. In: Beinert, Wolfgang – Petri, Heinrich (eds.): *Handbuch der Marienkunde*. Bd. 2. Regensburg 1997, s. 384–385.

augustinián Czuppa celý úvodní díl brněnského pamětního tisku otázce uctívání obrazů, jejíž vyřešení pro něj představovalo zásadní výchozí bod pro následné vylíčení dějin kláštera a Svatotomské ikony.⁵¹⁰ Dobové debaty k této problematice jsou velmi rozsáhlé a na tomto místě je možné pouze shrnout jejich hlavní body, jimiž byly otázka legitimacy (tradice), užitečnosti a relevance (ortodoxie). Záležitost oprávněnosti uctívání posvátných obrazů byla zpravidla vyřešena odkazy k církevním autoritám, od zachycení skutků samotného Krista přes spisy církevních otců až po rozhodnutí koncilů. Co se týče užitku objektů kultu, tvůrci katechismů 17. a 18. století jej spatřovali v podpoře náboženské zanícenosti – ve smyslu „*objecta movent sensus*“ obrazy vyvolávají zbožná pohnutí, zejména lásku k Bohu a svatým – a gramotnosti: obrazy jsou písmem nevzdělců (*picta scriptura*), připomínáním muk Krista a svatých dávají příklady ctností hodné následování a naopak varují před hříchy, doplňují příběhy z Písma, zahanbují židy, kteří ukřižovali Krista, stejně jako kacíře, kteří obrazy odmítají a ničí. V neposlední řadě zkrášlují chrámy, čímž je odlišují od nevzhledných kalvínských „maštálí“.⁵¹¹

Značnou pozornost věnovali katoličtí autoři relevanci obrazové úcty v konfrontaci s obviňováním z modloslužebnictví, materiálně pojatého kultu. V podstatě ve všech katechismech a v mnoha kázáních se proto vyskytovala ubezpečení, že nejde o uctívání materiálu, dřeva nebo papíru, ale konkrétní svaté postavy, jež je obrazem reprezentována: obrazy slouží k obnovování paměti, k „*upamatování nebeských věcí*“ (Koniáš). Biblický výrok „neučiníš sobě rytiny“ měl být vnímán v kontextu slov „nebudeš mít jiného Boha“, nikoli doslovně jako příkaz k zavrhování obrazů.⁵¹² V souladu s tridentskou teologií obrazu pregnantně vyložil povahu Svatohorské Madony Balbín, když podotkl, že ten, kdo pohlíží na sošku, vidí – nehledě na její ozdoby a ošacení – pravý obraz Madony, *vera effigies*, archetyp (*imaginem primi archetypi*), čímž dal najevo, že je zde reprezentována Marie bez ohledu na formální podobu vyobrazení.⁵¹³ Objekty samotné, jak upozorňovali faráři, nelze o nic žádat, neobsahují totiž zá-

⁵¹⁰ [Czuppa, H.?): *Unschätzbares Mährisches Kleynod*, s. 1–84.

⁵¹¹ Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 227–243; Beckovský, J. F.: *Katolického živobytí nepohnutelný základ*, díl I, s. 170–177; Prugger, M.: *Knih naučení*, s. 278–279; Klugar, V.: *Katechismus*, s. 122–133.

⁵¹² Hoffman, J. O.: *Zrcadlo*, s. 227–243; Beckovský, J. F.: *Katolického živobytí nepohnutelný základ*, díl I, s. 170–177; Koniáš, Antonín: *Jediná choti beránková, od prvního počátku zasnoubení a založení svého až na věky v učení Kristovém neporušená, bezpečnou za beránkem k životu věčnému cestu ukazující*. Hradec Králové 1733, s. 245; Marek, Damascen: *Trojí chléb nebeský pro lačný lid český*. Díl I.–II. Praha 1727–1728, s. 457; Prugger, M.: *Knih naučení*, s. 278–279; Klugar, V.: *Katechismus*, s. 122–133.

⁵¹³ Balbín, B.: *Diva*, s. 134.

zračnou moc a prosby se tudíž musejí ubírat směrem ke světcům. Důvody, z jakých se u vybraných obrazů dějí zázraky, přitom autoři ponechávali v oblasti, známé pouze Bohu.⁵¹⁴

U divotvorných obrazů však otázka materiální úcty k obrazům nebyla jednoznačná. Veverskobítýšský farář Jestřábský sice přiznával pocty jen postavám, jež jsou na obrazech reprezentovány, zároveň však podotýkal, že zbožnému divákovi se zdá, jako by byl skutečně přítomen Kristus nebo Panna Marie, že prostřednictvím prosby k vyobrazené Marii se dějí zázraky a že obraz (resp. Marie) poskytuje ochranu svému držiteli. Doporučoval proto nosit mariánské obrázky při sobě.⁵¹⁵ Hranice mezi symbolickým a materiálním pojetím obrazu tedy nebyla ostrá, což zvláště dobře ukazují mariánské traktáty, v nichž se nepochybuje o skutečné zázračné moci obrazů samotných. Těm je přiznána schopnost pohnout svědomím diváků, napravit je, přimět ke konverzi.⁵¹⁶ Rakouský kapucín Prokop z Templinu, autor jednoho z nejrozsáhlejších děl o Panně Marii, se pohyboval na hraně mezi ortodoxním a „kulticko-magickým“ pojetím obrazové úcty. Marie podle něj od Boha získala moc působit na člověka nejenom sama osobně, ale také skrze obrazy, tedy skrze to, co může člověk vidět nebo osahat: „*Je-li přec obraz Panny Marie toliko ze dřeva, z kamene, pouhou malbou, odkud pak pochází jeho síla? Tak jej [tazatele] utvrď a uspokoj všemohoucností Boha, jenž to vše činí k poctě své milé matky, o jejíž obraz se jedná!*“ A s konstatováním, že i Mojžíšova hůl byla pouze ze dřeva a přesto způsobila v Egyptě mnohé divy, dodává: „*Jsmo již natolik důvtipní, abychom věděli, že dřevo, kámen, barvy, materiál ani forma obrazu nemají sílu sami o sobě něco takového způsobit, ba že to činí boží všemohoucnost prostřednictvím obrazu, vytvořeného ke cti Jeho matky. Tak ani my nehledáme v nesnázích pomoc u dřeva, kamene, malby, ale prostřednictvím obrazu se utíkáme k samotné Panně Marii, jejím prostřednictvím ke Kristu a skrze Krista k Bohu*“.⁵¹⁷

Pohled na korunovace Madon z naznačené perspektivy ukazuje rozporuplnost potridentské úcty ještě výrazněji. Když například kazatelé hovoří o Marii jako králov-

⁵¹⁴ Prugger, M.: *Knihá naučení*, s. 278–279; Klugar, V.: *Katechismus*, s. 131–132.

⁵¹⁵ Jestřábský, Valentin Bernard: *Stellarium novum. To jest knížka pobožná o blahoslavené Panně Marii, v níž se naučení dává, jak má býti od lidí ctěná a chválená blahoslavená Boží rodička Panna Maria*. Olomouc 1701, s. 27–40.

⁵¹⁶ Srov. Haydt, Johannes: *Mariale augustinianum. Marianischer Augustiner-Schatz. Das ist: Kurtze Beschreibung mehr dann sechtzig mit grossen Miraculen und Wunder leuchtenden Marianischer Gnaden-Bildern*. München 1707, s. 1–96.

⁵¹⁷ Templin, Procopius von: *Mariale, das ist uber hundert und sechtzig gelehrte, geistreiche, mit grosser Klarheit annehmlichen Concepten, biblischen Schrifften bewehrten Rationen, Alten und Newen Historien und Exempeln, guter Connexion wol componirte, völlig außgeführte, dieser und jeder Zeit nothwendige nutzliche Predigen*. Saltzburg 1665, Theil I, s. 214–220, cit. 218.

ně, korunované v obraze, malovaném sv. Lukášem („*in ihrer hochheiligsten vom heiligen Luca gemahlten Bildnuß gecrönet*“),⁵¹⁸ když zmiňují poutní místa, „*kde Maria v svých svatých obrazích jest ctěná, jakoby osobně byla přítomná*“,⁵¹⁹ nebo když obrazu – jakkoli „*mrtvému na dřevě*“ – připisují schopnost „komunikovat“, udělovat milosti a milosrdenství,⁵²⁰ lze se jen stěží dopátrat hranice mezi ortodoxií a idololatrií. Jeden ze svatokopeckých kazatelů, zábrdovický premonstrát Bartošek sice hned několikrát ve své řeči upozorňoval, že korunována byla Marie, přítomná v daném obraze.⁵²¹ Jeho jezuitský kolega na kazatelně však naopak přitáhl pozornost posluchačů právě k fyzickému objektu úcty, když reliéf Madony identifikoval nejprve s Davidovou věží, vybavenou tisícem štítů coby symboly mariánských přímluv, dále pak s radnicí, poskytující prospěšnou radu a útěchu zoufalým, s lékárnou („lékárnou Kristovou“), léčící veškeré tělesné nemoci, s hostincem, nabízejícím potravu potřebným a s chrámem, zaručujícím boží milosrdenství. Všechny tyto aluze řečník doprovodil příklady konkrétních pomocí, kterých se lidem díky obrazu dostalo.⁵²² Duchovní rada olomouckého biskupa Dreser přirovnal stříbrný svatostánek pro Svatokopeckou Madonu k arše úmluvy, v níž měl spočívat obraz, jenž působí zázraky: „*(...) v tomto tabernákulum, v této arše Páně netoliko manna, ale sám chléb anjelský, netoliko prut Áronův, který tolik zázraků činil, ale sám zázrakův působitel, netoliko tabule přikázání, ale sám přikazatel, sám totižto živý a pravý Bůh Kristus Ježíš přebývá; nad tímto tabernákulum netoliko modlitebnice, ale pravá u Boha orodovnice Maria jest postavená*“.⁵²³

Podstatnou indicií, svědčící o způsobu vnímání obrazu, jsou vyprávění o podivuhodně se měnících tvářích Madon. Dle konkrétní situace obraz promlouvá proměnou barev v obličejí Marie, roní slzy, potí se, odvrací tvář, ohlašuje kalamity, projevuje smutek a mění se v černou barvu před hříšníky, nebo se naopak ukazuje jasným a radostným poté, co člověk přijme svátosti. Duchovní představitelé i návštěvníci poutních míst obrazy pozorují, sledují, zda nepromění výraz v obličejí nebo barvu, očekávají zázraky: „*Modlil se tedy pilně otec před Divotvůrkyní, pozorujíce na obraze oči, gesta, výrazy, známky velkých zázraků (...)*“, líčil například Adalbert Pubetz příběh o

⁵¹⁸ *Conchylum*, list pp1^b (Pleistadienses).

⁵¹⁹ Tamtéž, list yy2^a (Brandejský).

⁵²⁰ Tamtéž, list aa2^a (Brunenses).

⁵²¹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy '12^b–'n2^b.

⁵²² Tamtéž, listy 'r1^a–'s1^a (Hainn).

⁵²³ Tamtéž, list 'fl^a (Dreser).

proměnách obrazu v roce 1654.⁵²⁴ Svatohorské knihy zázraků obsahují celou řadu podobných svědectví a tyto sepišované, pečetěné a nakonec i vydávané výpovědi⁵²⁵ ukazují na fascinaci „živým“ obrazem, který komunikuje s lidmi přímo, fyzickými, smyslově vnímatelnými prostředky. S takovým potenciálem proměny se obraz stával mimořádně přitažlivým objektem úcty (*devotio*) i zvědavosti (*curiositas*), a vyvolával celou řadu emocí, od zbožné úcty, přes údiv až po hrůzu, na což je dobré nezapomínat při analýze procesí či jiných akcí s obrazy.

Divotvorné Madony k sobě rovněž vázaly specifické zbožné praktiky a postoje. Na Svaté Hoře světicí biskup Špork tři dny před korunovací žehnal obraz svátostí, líbal jej a postupně nechával přistupovat další přítomné, aby před soškou projevíly úctu.⁵²⁶ Brněnský minorita Januarius Tuřanský ve svém kázání vyzýval posluchače, aby v době nesnází nebo katastrof utíkali do kostela sv. Tomáše, padli tam na kolena před ikonou a se zbožnými vzdechy a „vroucí horlivostí“ ji vzývali.⁵²⁷ Hofmistrová portugalské královny, hraběnka z Thurnu ve svém dopise manželovi z roku 1708, kdy trávila čas na lodi v anglickém přístavu Portsmouth, psala o silných bolestech sleziny, od nichž jí okamžitě ulevilo, když si na bolavé místo přikládala obrázek Svatotomské Madony, jež údajně nosila neustále při sobě. Vzkazovala do Brna, aby se po dobu její nepřítomnosti u augustiniánské Divotvůrkyně každou sobotu modlily dvě chudé děti mariánské litanie.⁵²⁸ Jeden z emblémů na slavobráně, postavené na úpatí Svatého Kopečka prezentoval obrázek Svatokopecké Madony, nošený na prsou a fungující jako štít (proti nepřátelům v hodině smrti).⁵²⁹

Obrazy byly také reprodukovány a „používány“ v různých prostředích a kontextech. Rytiny s brněnskou Divotvůrkyní se kupříkladu objevovaly v tištěných katalochách zemřelých členů augustiniánského opaskového bratrstva Panny Marie Utěšitelky, převor Zirkl si již v roce 1724 nechal zhotovit osobní pamětní list s vyobrazením Madony, doposud bez korunek. Produkce těchto rytin – veřejného i privátního charakteru a s různými druhy reprezentace – se v kontextu korunovace ve 30. letech 18. století pochopitelně zintenzivnila.⁵³⁰ Po korunovaci na Svaté Kopečku v roce 1732 putovala do Říma jedna kopie mariánského reliéfu, 44 vyobrazení Madony na taftovém

⁵²⁴ NA, ŘR, inv. č. 116, sign. P–150, s. 96–102, cit. s. 98.

⁵²⁵ NA, ŘR, inv. č. 118, sign. P–152; Konstanc, J.: *Succurre miseris*; Balbín, B.: *Diva*, s. 153–358; Popp, I.: *Historia*, s. 221–374.

⁵²⁶ *Compendiaria descriptio*, listy A2^a–A4^a.

⁵²⁷ *Conchylum*, list t1^a.

⁵²⁸ MZA, E 4, sign. 5:30, fol. 211r.

⁵²⁹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list bb2^{a-b}.

⁵³⁰ Svobodová, J.: *Mater Dei*.

podkladě a 395 na papíře tištěných obrázků.⁵³¹ Kromě toho byly Madony zdobeny a obdarovávány nejrůznějšími cennostmi. Soupis klenotů, uchovávaných v mariánské kapli při Svatotomské ikoně roku 1701 zahrnuje zlaté řetězy, drahokamy, křížky a agnusky, perly, náramky, prsteny a jiné šperky, mince i korunu z perel.⁵³² Jan Royt pak upozornil na celou řadu dalších případů podobné materiální úcty k těmto objektům kultu, jejich oblékání, zdobení, dotýkání, přenášení.⁵³³

Lidé 17. a 18. století, alespoň ti zbožní, byli zvyklí na určité techniky obrazovnosti, na úkony činěné před obrazy s náboženskými motivy. Všechny předepisované či doporučované praktiky z této doby přitom ukazují na snahu individualizovat zbožné jednání, resp. rozšířit pobožnosti, provozované pravidelně ve veřejném prostoru (v kostele nebo na ulici) i do soukromé sféry. To známe především z jezuitských duchovních cvičení. Německý jezuita Fridrich Spee doporučoval opatřit si knihu vybavenou rytinami, anebo alespoň samotné rytiny, ztvárňující život Krista, Panny Marie a svatých, a při pohledu na tyto obrazy se cvičit ve víře. To znamená každý den půl či čtvrt hodiny pokleknout, požehnat se křížem, pomodlit se *Krédo* a prohlédnout si vybraný obrázek: „...a když jej bedlivě přehlídneš a oči své drobet obveseliš, tehdy pozdvihni svého srdce k Bohu a rci u sebe takto...“ V dalším kroku pak, vysvětluje Spee, je třeba vzbudit správné emoce (afekty), například u výjevu Ukřižování přemýšlet nad bolestí a hrozným divadlem.⁵³⁴ Návody na zacházení s obrazy se přitom neomezovaly jen na produkci určenou primárně členům jezuitských konventů, ale objevovaly se rovněž v příručkách pro poutníky, pro členy konfraternit, nebo v literatuře k pěstování mariánských pobožností. Autor jednoho z takových děl, směřovaného patrně do městského prostředí, radil se před obrazy poklonit, pokleknout a odříkat lorentánské litanie a *Zdrávas*, doplněné modlitbou k Panně Marii. Za užitečné považoval rovněž zdobení obrázků, například květinami nebo oděvy a za největší úctu pak nošení obrazů v procesí.⁵³⁵

Z různých dobových indicií je tedy patrná významná materializace úcty k divotvorným obrazům a pohyb často na hranici či za hranicí koncilem a katechismy

⁵³¹ MZA, E 55, kart. 17, inv. č. 284, sign. IV B 27b, fol. 2r–3r.

⁵³² MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 52r–54r.

⁵³³ Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 91–111. Na příkladu Svaté Hory též Holubová, M.: *Panna Marie Svato-horská*, s. 99–120.

⁵³⁴ Spee, Fridrich: *Zlatá ctností kniha, to jest skutkové a cvičení třech božských ctností víry, naděje a lásky*. Praha 1662, s. 109–115.

⁵³⁵ Croix, François de la: *Zahrádka Marie Matky Boží, to jest rozliční způsobové, jak by křesťané náležitě ctíti mohli přeblahoslavenou Pannu Marii Matku Boží*. S. l. 1630, listy Cviii^a–Eii^a, Eviii^a–Fi^a, Xiii^a–Xvi^a.

předkládané ortodoxie. Snahy středověké i raněnovověké církve zajistit, aby obrazy nebyly vnímány jako fyzické entity (*natural symbols*), ale jako pouhé reprezentace (*conventional signs*) však vždy narážely na tendenci vidět nadpřirozenou povahu zobrazené postavy, kupříkladu Panny Marie, výslovně v souvislosti s konkrétním obrazem a nikoli vnímat tento obraz jen jako symbol takové moci, jak upozornili Turnerovi. Důsledkem bývá prolnutí hmotného artefaktu – smyslově uchopitelného *signifiantu* – s teologickým konceptem – významovým *signifié*. Turnerovi v této souvislosti píšou o „personalizaci“ daného symbolu, jež se děje mj. tím, když si jej určitá komunita spojuje s konkrétní historií.⁵³⁶ K tomu jistě napomohlo, že potridentská církev podporovala způsob nahlížení na (náboženské) obrazy, jenž by se dal nazvat „svátostným“ (*sacramental gaze*), spjatým s určitým stupněm emocionality a kontrastujícím s emocionálně spíše odtaziťým, ne-svátostným, didaktickým přístupem (*cold gaze*), prosazovaným reformátory.⁵³⁷ Každopádně jen obtížně si lze představit, že by účastníci korunovací mariánských obrazů dokázali korunované Madony „de-personalizovat“ a oddělit jejich fyzickou podstatu od osoby Marie, když byly spojeny s konkrétní historií, událostmi a osobami a když se s nimi dělo tolik konkrétních praktik: korunování, okuřování, poklekání a modlení se před nimi, přenášení. Takový způsob úcty k objektům kultu však začínal být terčem stále výraznější kritiky i uvnitř katolické církve. Nebude trvat dlouho a v Praze a Vídni vyjde německý překlad Muratoriho díla *Della regolata divozione dei christiani* (1747), které se stane jedním z nejvlivnějších inspiračních zdrojů reformního katolicismu. Muratori v reakci na „pověrečné“ zacházení s obrazy svatých v podstatě opakoval to, co hlásala potridentská teologie a katechetika, totiž že „obrazy, jsoucne namalovány na plátně nebo dřevě, nejsou nic jiného než směs barev“, a jako takové samozřejmě samy o sobě nezasluhují uctívání. Myšlenky člověka mají směřovat pouze k Bohu a má jej pohnout téma samotné, nikoli materiál.⁵³⁸

⁵³⁶ Turner, V. – Turner, E.: *Image*, s. 142–144.

⁵³⁷ Scribner, Robert W.: *Popular piety and modes of visual perception in Late-Medieval and Reformation Germany*. In: Týž: *Religion and culture in Germany (1400-1800)*. Ed. Lyndal Roper. Leiden – Boston – Köln 2001, s. 116–128; týž: *Perceptions of the sacred in Germany at the end of the Middle Ages*. In: Týž: *Religion and culture in Germany (1400-1800)*. Ed. Lyndal Roper. Leiden – Boston – Köln 2001, s. 91–92; týž: *Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit*. In: Týž (ed.): *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden 1990, s. 13–18; týž: *From the sacred image to the sensual gaze: Sense perceptions and the visual in the objectification of the female body in sixteenth-century Germany*. In: Týž: *Religion and culture in Germany (1400-1800)*. Ed. Lyndal Roper. Leiden – Boston – Köln 2001, s. 129–145.

⁵³⁸ Muratori, Lodovico Antonio: *Die wahre Andacht des Christen*. Wien – Prag – Triest 1759, s. 245–260.

Výše uvedené úvahy nás opět přivedly k otázce emocí (afektů). Nejsou pro nás snadno dostupné, zvláště pokud byly označovány výrazy nebo popisovány způsoby, jež neodpovídají současné sémantice. Proto je pochopení například emocí vázaných na religiózní sféru (uctívání, pokora, vina, stav milosti) možné jen při zohlednění nábožensko-kosmologického systému víry v dané epoše.⁵³⁹ Pravdou také je, že nemáme přímé doklady, které by nám přiblížily, jak různé skupiny aktérů vnímaly jednotlivé aspekty analyzovaných korunovacích. Můžeme kupříkladu předpokládat, že ačkoli současní historikové zpravidla znají významy emblémů zdobících slavobrány, neznala je zřejmě valná většina tehdejších diváků. Nehledě ke skutečnosti, že je in situ neměli možnost všechny spatřit. Na druhou stranu jsou zde určité momenty, jež byly tehdejšímu publiku srozumitelné: emoce vázané na posvátné obrazy nebo liturgii, na slavnostní procesí či na posvátné místo. A jestliže emblémy odkazovaly třeba k zázračné moci obrazu, tu diváci znali z poutnické literatury nebo z výzdoby kostelů na příslušných místech. Následující odstavce nabízejí zamyšlení nad charakterem emocí, jež byly s korunovacemi Madon spojovány.

Jak nás ujišťují historické prameny ke korunovacím, divotvorné obrazy vyvolávaly zbožné emoce. Když se v roce 1632 v kostele na Svatém Kopečku objevily andělské postavy, jež přinášely mariánský obraz, starý poutník, který obraz spatřil, pocítil sladký pocit a planoucí oheň boží lásky. Úcta vůči tomuto obrazu se pak shodně v olomouckých písemnostech projevuje pokorným poklekáním před mariánským trůnem, zbožným vzdycháním a proléváním potoků slz (*defluentes lachrymarum rivos, & emissa suspiria*). Pokorně, „*se vzdycháním a pláčem*“ klečeli všichni lidé v korunovačním procesí. Když opat a premonstráti přenášeli sošku do kaple sv. Pavlínny a poté na místo jejího objevení, vystavili ji zbožným očím příchozích poutníků, kteří projevovali úctu a prolévali slzy (*inexplicabili profluvio lachrymarum*). Když bylo procesí z Olomouce přivítáno osmi členy svatokopecké kanonie a uvedeno do chrámu, bylo možno spatřit „*zbožný zápal a horlivost těch, kteří projevovali lásku Bohorodičce, a zapalujíc louče a svíce, vrhajíce se před mariánským trůnem poníženi a v proudech slz k zemi, ve zbožném vzdychání Pannu Marii opěvovali a uctívali*“.

⁵³⁹ Richards, Graham: *Emotions into words – or words into emotions?* In: Gouk, P. – Hills, H. (eds.): *Representing emotions: New connections in the histories of art, music and medicine*. Farnham – Burlington 2005, s. 59.

Během přenášení obrazu zaznívala od všude okolostojícího lidu zbožná volání (*pia acclamatione*), prolévaly se slzy (*copiosorum lachrymarum profluviorum*) a zněly radostné výkřiky. Při samotné korunovaci účastníci před oltářem prokazovali hlubokou poniženost a úctu (*humillimem provoluti, summam animi demissionem significarunt*), zatímco početný lid zbožnost a radost za doprovodu zbožného vzdychání a slz. V procesí po korunovaci bylo možno spatřit tekoucí slzy, vzdychání (*cordis suspiria*), zvolání (*acclamationes*) a plesání (*iubili*).⁵⁴⁰ Svatokopecký převor Schrabal podotkl, že svou roli zde odvedli i kazatelé: „Nanejvýš výřeční, horliví a vážení kazatelé energicky, s vážností a rozvázným přemýšlením nabádali posluchače k úctě vůči božímu slovu a slávě Boží, též kultu Panny Marie, rozněcující v jejich srdcích lásku k Marii“. Tento moudrý, horlivý, učený a vzrušený způsob promluv prý roznítil v posluchačích oheň lásky k Bohu a Panně Marii, stejně jako zavdal podnět k pěstování ctností a odporu vůči hříchu (*stimulum ad praeclaras virtutes, & detestationem omnium vitiorum*). Výsledkem bylo zvětšení zbožného zápalu, rozvažování v srdcích, tisíce vzdechů, prolévání radostných slz, pozdvihování zbožných rukou k nebi i ponižená a hluboká poklekání zbožných mariofilů.⁵⁴¹

Jeden z kazatelů, promlouvajících během brněnských slavností korunovace, vyzýval ve své promluvě Pannu Marii: „Rozhlédni se kolem sebe a popať na všechny, kteří se shromáždili a přišli k tobě; jsou to tví schovanci (*Pfleg-Kinder*) a přišli tě, milostivá Matko, navštívit a uctít v tvém nejsvatějším obraze; jsou to tví vazalové, kteří ti, mocná Královno, skládají hold a vrhají se k tvým nohám; jsou to tví sloužící nevolníci (*leibeigene Diener*) a nabízejí ti, velké Paní, přechoťně svou službu; jsou to tví oddaní klienti, přicházející vzdát dík své Patronce za obdržena dobrodiní; jsou to ubozí a opuštění, přicházející k tobě, Utěšitelce zarmoucených, bědovat nad svým trápením; jsou to slabí a nemocní, prosíce tě, ó Spáso nemocných, o uzdravení; všichni se shromáždili a přišli k tobě, odříkat andělské *Salve Regina*, nejponiženěji zdravíc svou nebeskou Přímluvkyni“.⁵⁴²

Jak se zdá, právě popsané zbožné emoce odpovídají často prezentovanému cíli korunovaci, totiž rozmnožení boží a mariánské slávy a nabídnutí útěchy těm, kteří měli divotvorný obraz v úctě. Tak zdůvodňoval jednu z akcí i olomoucký biskup

⁵⁴⁰ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy tt2^a–ggg2^b; VKOL, rkp. M II 419, s. 106, 128 a 144; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 152v.

⁵⁴¹ SKP, rkp. DJ I 15, fol. 160v–161r.

⁵⁴² *Conchylum*, list ss1^a (Pleistadiensis).

Schrattenbach, když psal v roce 1735 do Říma o povolení kapituly.⁵⁴³ Zároveň však šlo o typ události, jež kromě podpory zbožných praktik nabízela i jisté uspokojení „zvědavosti“. Soudobí pozorovatelé a autoři textů o korunovacích přiznávají, že oslavy byly do značné míry „zábavou“. Konala se hudební vystoupení, ohňostrojná představení, osvětlování kašen a slavobran, byly pronášeny oslavné řeči a kolem kostelů procházela procesí. Obrazy korunovaných Madon byly na různých místech vystavovány k prohlídkám, slovy pramenů „předkládány očím diváků“. Na Svaté Hoře se odehrálo dvouhodinové představení (*actio melodica*) k počtě korunátora a v Příbrami se uskutečnilo slavnostní zapalování triumfálního objektu, označeného jako *colossus triumphalis*.⁵⁴⁴ Brněnský lékař Buntsch v panegyrice, přednášené v Brně v den korunovace hovořil o „*hřmotu tympán a zvuku trubek, hudebních nástrojích ohromujících sluch, veselém bzukotu lidu proudícího do bran, myslí i tělu ohromených a ztrnulých jako při tetanu*“.⁵⁴⁵ Byla to tedy zábava a zvědavost (kuriozita), anebo zbožnost, co přivádělo účastníky na tento druh akcí? Tehdejší diskuse církevních představitelů ukazují, že nešlo o nepodstatnou otázku.

Pojetí emocí ve smyslu stimulů a hnutí duše, pro které se používaly výrazy jako afekt (*affectio*) a vášeň (*passio animae*), vedlo k předpokladu, že tyto emocionální podněty se zásadně odvíjejí od kvalit lidské duše a že je lze tedy rozdělit na dobré a špatné dle jejich morálně etického potenciálu.⁵⁴⁶ Uvažovalo-li se tedy o zbožných emocích, citlivě se vnímala otázka nebezpečí hříchu. Polský jezuita Kwiatkiewicz od sebe odlišoval afekty „*etické*“, tedy mírné, vlídné a přinášející duši mírnou radost, od „*patetických*“, to jest prudkých, bouřlivých, vznětlivých a planoucích, dráždivých a prudce vybuchujících, spojených obvykle s nenávisť, hněvem, strachem, závistí či lítostí. Zařazení jednotlivých afektů do těchto kategorií se přitom neodvíjelo od „libosti“ (příjemnosti) pocitů, ale právě od jejich morálního pozadí, tedy přináležitosti ke ctnosti, resp. neřesti. Proto mohl být mezi „krásné“ afekty zahrnut například i pocit lítostné účasti s umírajícím Kristem (*pulcher affectus Christo moriendi compatentis*), a to jako ctnostný stav duše, *compassio*.⁵⁴⁷

⁵⁴³ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 116r-v.

⁵⁴⁴ *Compendiaria descriptio*, list D2^{a-b}.

⁵⁴⁵ *Conchylum*, list R1^a.

⁵⁴⁶ Descartes, René: *Vášeň duše*. Překl. Ondřej Švec. Praha 2002, s. 50–51; Mahlmann-Bauer, Barbara: *Nicolaus Caussin's Affekttheorie im Vergleich mit Descartes' Traité sur les passions de l'âme*. In: Steiger, Johann A. (ed.): *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*. Bd. 1. Wiesbaden 2005, s. 353–390.

⁵⁴⁷ Kwiatkiewicz, Jan: *Phoenix rhetorum, seu rarioris atticismi, nec vulgaris eloquentiae fundamenta in usum oratorum proposita*. Pragae 1690, s. 183–194.

Právě v kontextu morálněvýchovného pojetí emocí se často diskutovalo také o ctnosti správného dívání se, o „dobrém zraku“ a o nebezpečích, číhajících na nespoutané oko. Obrazy tak byly – v polemice s luterány a kalvinisty – prohlašovány za velmi potřebné a hodné úcty, zároveň však přetrvávala podezíravost vůči některým obrazům a určitému druhu obraznosti: obrazy i imaginace se staly předmětem disciplinace. Udržení zraku na uzdě, „*oculorum custodia*“, jak se píše v kazatelské příručce jezuita Tobiasi Lohnera z roku 1689, spočívá v neustálém obracení oka (vnitřního zraku) k Bohu. Jde v podstatě o odvracení očí od původců neřestí: tělesných partií, honosných a křiklavých oděvů, žen, neřestných obrazů (*imaginibus nudis*), četby nevhodné literatury, komedií, tanců, maškarád.⁵⁴⁸ Theatin Karel Račín v jednom ze svých kázání přiznával, že bez zraku je život člověka bídým, neboť nemůže spatřit krásy světa. Zároveň ale odkazoval na slova nářku proroka Jeremiáše „*oko mé oloupi-lo duši mou*“ a připomínal, že vnitřní oko, jímž lze nahlédnout „*velikost podivných skutků božích*“ může sloužit jak ke spáse, tak i k zatracení. Z toho důvodu potřebuje člověk „*bonum visum*“, zrak dobrý a užitečný, pomocí něhož lze postupně odhalit zlost hříchů, podvod a faleš světa (*contemptus mundi*) a nakonec i nekonečnou stálost nebeské radosti.⁵⁴⁹ Jezuita Luís de la Puente, jehož kniha meditací byla vydána v českém překladu Konstancově, opatřená předmlouvou, napsanou Václavem Matějem Šteyerem na Svaté Hoře u Příbrami, připomínal v jednom z rozjímání hříchy, jež člověk páchá vnějšími i vnitřními smysly. Je zde samozřejmě i hříšné oko, jež pohlíží na pěkné, marné, všetečné a škodlivé věci, čímž lehkovážně a rozpustile obveseluje mysl. Hlavní pozornost ale autor věnoval vnitřním obrazům, tedy imaginaci: „*obrazy a figury věcí marných, které potom naší paměti a fantazii mnoho roztržitosti tropí a mysl k toulání se sem a tam ponoukají*“, vyvolávají „*vzteklé vášně*“ a „*bouření srdce*“. Lékem proti „*ztřeštěné imaginaci*“ je dle Puenteho „*zavřít dveře i okna (vnějších) smyslů*“ a vejít do vlastního srdce. Povahu nebezpečí „malování představ“ pak shrnuje následovně: „*Imaginací, neboližto obrazotvorná duše moc, jest jako nějaký palác, rozličnými obrazy a figurami obestřený; z nichžto některé jsou nečisté, některé boha prázdne, některé směšné, potvorné a ledajakés; jak se jí kdy co namátlo: a ta moc duše se v smešlení a v malování těch potvor zaneprazdňuje: jakož také nepřestává na tom, že sama tak šaškuje a v malování jich i vzhlédání na ně kratochvíli svou má a*

⁵⁴⁸ Lohner, T.: *Instructissima bibliotheca*, s. 662–669.

⁵⁴⁹ Račín, K.: *Operae ecclesiasticae*, s. 184–196.

*daremně čas maří; ale také rozum a vtip k tomu potahuje a téměř nutí, aby spolu s ní třeštil, na její výmyslky se díval a k čemu by se hodily pozoroval.*⁵⁵⁰

Podezíravost vůči představitosti i návody, jak se nebezpečím hříchu vyhnout se vyskytují v řadě tehdejších kázání. Doporučení přitom byla obdobná: nechat zavřené brány smyslů a opevnit se uvnitř své duše, a to zejména vůči podnětům zraku a sluchu, jimiž – jak podotýkal Damascen Marek, proudí „*pekelné vrány*“, přinášející různá pokušení.⁵⁵¹ Téma mělo jistý ohlas i při brněnské korunovaci. Královopolský cisterciák Alberik Rebmann ve své řeči odkazoval k příběhu o nevěřícím Tomáši („*Blahoslavení ti, kteří neviděli, ale věřili*“, Jan 20) a rozvíjel otázku smysly jako příčin chyb a omylů.⁵⁵²

V naznačeném kontextu se tedy problematika kuriozity, zvědavého dívání se zdá být poměrně naléhavá a neměl by nás překvapit negativní postoj vůči tomuto fenoménu. Zcela příznačně se brněnští jezuité vyjadřovali se zklamáním o vlastních velkopátečních procesích, organizovaných ve městě v letech 1707–1716, neboť soudili, že průvody se všemi pegmaty a živými obrazy představovaly pro diváky spíše zdroj zvědavosti a všetečnosti (*curiositas*) než zamýšlené připomenutí Kristových pašijí. Pozornost lidí v domech i ulicích totiž údajně poutala právě a jen pegmata (výjevy z pašijových scén) a místo smuteční atmosféry vládlo žvanění, křik a smích.⁵⁵³ Jezuité, poukazující v tomto případě na výslednou újmu zbožnosti, tak předznamovali kritiku, jež se stane běžnou v habsburském reformním katolicismu druhé poloviny století. Muratori upozorňoval na skutečnost, že varování Tridentina před pojetím procesí jako divadelních představení se nebere v potaz a ve městech se běžně konají průvody s honosným vybavením, převlečenými lidmi, nejrůznějšími sochami a nablýskanými prezentacemi, které však neslouží ke vzbuzení pobožnosti, ale spíše k podpoře údivu, kuriozity lidu.⁵⁵⁴

Curiositas však patrně nemusela nést pouze negativní konotace hříchu. Se zbožnými (*devoti*) i zvědavými (*curiosi*) diváky počítal – zjevně bez morálního podtextu – například janovský architekt Galeazzo Alessi při projektování poutního areálu na Svaté Hoře u Varalla a jak podotkl Pavel Suchánek, ani lidem, kteří „zvědavě“

⁵⁵⁰ [Puente, L. de la]: *Ctihodného pátera Ludvíka*, díl I, s. 239–255, cit. 253.

⁵⁵¹ Marek, D.: *Trojí chléb*, s. 459–467.

⁵⁵² *Conchylum*, list dd2^b (Rebmann).

⁵⁵³ Malý, T. – Mañas, V. – Orlita, Z.: *Vnitřní krajina*, s. 314–315.

⁵⁵⁴ Muratori, L. A.: *Die wahre Andacht*, s. 252–257.

toužili po „živých obrazech“ nemusel být upírán zbožný prožitek.⁵⁵⁵ Svatá Hora u Příbrami i Svatý Kopeček u Olomouce ostatně návštěvníkům nabízely právě takové vjemy, neboť ambity těchto areálů byly bohatě zdobeny příběhy zázračných pomocí a uzdravení, způsobených divotvornými obrazy. Jeden ze svatokopeckých kazatelů na tuto věc při korunovaci nezapomněl a vyzýval posluchače, ať „*po kázání vyjdou ven a ať prohlídnou všechny ambity, v ambitech všechny tam visející tabuly, a kolik tam spatří na tabulkách vymalované, že do vody vpadli, pod vodou dlouhý čas se topili a hrozili, neb do mlýnského kola se spletli, neb pod kolem mlejnským jsouc podhrožení bez škody a bez ourazu k břehu šťastně předce vyplovali*“.⁵⁵⁶ Dozajista se zde nepochybuje o vyvolání správných afektů při pohledu na zmíněné výjevy.

Obraz a paměť

Každý ze sledovaných divotvorných obrazů – svatolukášská ikona, Arnoštem z Pardubic vytvořená soška, anděly přinesený mariánský reliéf – byl nositelem specifické historie a paměti, lhostejno přitom, že zpravidla vytvořené až po roce 1600. Historický rozměr úcty představoval zásadní aspekt relevance obrazů, šlo ostatně o jednu z podmínek vatikánské kapituly. A pro katolickou církev o hlavní argument legitimizace zacházení s náboženskými díly. Velmi důležité byly v této souvislosti obrazy, uctívané údajně již za Ježíšova působení: obraz Krista, zvaný *Abgar (Mandylyon)*, Veroničina rouška, socha Krista z Paneas a tzv. svatolukášské Madony. Obrazům, malovaným prvním křesťanským malířem, evangelistou Lukášem, vévodila ikona *Salus Populi Romani* z římského kostela S. Maria Maggiore, ačkoli nejstarší je zřejmě *Avvocata* z taktéž římského chrámu S. Maria del Rosario.⁵⁵⁷ Struktura a obsah historií Madon stojí za pozornost mj. proto, že může být důležitým ukazatelem nejenom významů, které konkrétní obrazy nesly, ale též emocí, které vzbuzovaly.

Když svatohorští jezuité žádali vatikánskou kapitulu o svolení s korunovaci jejich mariánské sošky, zdůrazňovali, že Madona přitahuje pozornost věřících nejenom z celého Českého království, ale i z okolních zemí. Poukazovali na více než sto let trvající kult i zázračné působení obrazu a jako hlavní motiv korunovace deklarovali rozmnožení mariánské úcty v kontextu blízkosti luterských oblastí Saska („*pro majori*

⁵⁵⁵ Malý, T. – Suchánek, P.: *Obrazy*, s. 252–269.

⁵⁵⁶ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list “a2^b” (Táborský).

⁵⁵⁷ Hecht, Ch.: *Katholische Bildertheologie*, s. 220–227.

cultus Mariani incremento in partibus vicinis haereticae Saxoniae“).⁵⁵⁸ Leitmotiv tedy tvoří intenzivní poutnictví a rekatolizace obrazem. Bohuslav Balbín, jenž poskytl jeden z nejdůležitějších historických narativů o poutním místě i obrazu, pak výklad minulosti Svaté Hory protknul tématem „husitské hereze“ a mariánské úcty coby obrany proti ní.⁵⁵⁹ Domnělý původ sošky, spojený s prvním pražským arcibiskupem Arnoštem z Pardubic (1344–1364), a první ohrožení obrazu ze strany heretiků-husitů představovaly základ tohoto narativu. Do něho pak patřil i rozmach úcty v 16. století a další nebezpečí nejprve v době stavovského povstání, kdy musel být obraz ukrýván před nekatolíky, poté roku 1631, kdy byl uchráněn před řáděním císařského vojska a nakonec při švédském vpádu v letech 1639 a 1648, kdy byl ukryt v lesích.

Svatohorští jezuité prezentovali dějiny poutního místa jako historii zázraků (uzdravení), způsobených obrazem. Ten představoval zásadní referenční prvek vyprávění, a proto se často píše o ikonoklasmu, blasfémii, sakrilegiu, stejně jako o ochranné funkci obrazu: v době husitských válek, reformace 16. století, stavovského povstání i švédského vpádu za třicetileté války. Jako důkaz zvelebování poutního místa se takřka povinně zařazují statistiky vykonaných obřadů, zejména zpovědí a přijímání Svátosti oltářní.⁵⁶⁰ Na rozdíl od Svatého Kopečku a Brna zde poněkud chybí silný příběh o původu. Konstatuje se zpravidla zbožnost Arnošta z Pardubic coby původce a další příběh se věnuje rozmachu úcty a ohrožením obrazu. Arnošt samotný je pochopitelně dobrým správcem diecéze, biskupem Karlovy doby: uspořádá synodu duchovenstva, bojuje proti kacířství, vykoná vizitaci, odstraňuje zlořády uvnitř duchovenstva, bojuje proti lichvě a pověrám, povzbudí panovníka k založení univerzity, sám založí nový typ církevních knih a několik klášterů, je velkým šířitelem mariánské úcty a vede přísný a střídmý život.⁵⁶¹ Historie poutního místa, sepsané v 18. století, také bez výjimky čerpaly ze svatohorských knih zázraků, jež kladly důraz na zázračná uzdravení pomocí obrazu. Tento „medicínský“ aspekt proto představoval silný prvek tamní historiografické tradice. Co se týče korunovace, nemáme bohužel k dispozici texty promluv, neboť nebyly zahrnuty do oslavného tisku. Přesto je z jiných zmínek zjevné, že vybrané momenty z historie poutního místa a obrazu hrály i při těchto událostech vý-

⁵⁵⁸ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 184r–185r.

⁵⁵⁹ Balbín, B.: *Diva*.

⁵⁶⁰ [Pubetz, A.]: *Aurora*; přípravný rukopis k tomuto tisku: *Seculum in anno, seu Historia seculi primi Sancti Montis*, uložen v NA, ŘR, inv. č. 116, sign. P–150.

⁵⁶¹ Tento příběh se opakuje ve všech svatohorských dějinách 18.–20. století. Sumarizoval jej arcibiskupský notář František Holas v rukopise dějin Svaté Hory, jehož zkrácená verze byla v roce 1929 vydána tiskem. Rukopis v NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 112, rkp. P V.

znamnou úlohu: jezuitský superior Příhoda se například v uvítací řeči před korunátorem odvolával na Balbínovu historii obrazu, podle níž byl obraz snesen anděly z nebe.⁵⁶²

V případě korunovace na Svatém Kopečku u Olomouce byly použity obdobné argumenty, které měly přesvědčit členy vatikánské kapituly: sto let trvající divotvorné působení obrazu, tisíce přicházejících poutníků a množství vykonávaných obřadů včetně konverzí. Biskup Schrattenbach, jeho kancléř a svatokopecký opat Umlauf připojili své podpisy pod seznam náboženských aktivit, jež se zde odehrály mezi lety 1680–1730 a zahrnovaly 302 174 mší, 6 503 425 udělených Svátostí oltářních, 4 594 procesí a 238 konverzí.⁵⁶³ Premonstráti navíc sestavili a do Říma poslali tzv. *Oratio Historico-Mariana*, stručné historické pojednání o rozmachu mariánské úcty, která v kontextu dějin daného místa měla znamenat odvrácení se od kacířských kořenů. Doba před vznikem poutního kostela byla prezentována jako období sakrilegia, neřestí a pověr – „*crudeli tyrannide desertam ab orbe*“ – z nichž zdejší obyvatelé vyvedlo až objevení se Madony.⁵⁶⁴

Svatokopečtí premonstráti, tvůrci pamětních tisků, programů slavobran i kazatelé, kteří roku 1732 pronášeli své promluvy v oktávu korunovace měli k dispozici bohatý materiál v podobě hned několika historických pojednání o původu a rozvoji poutního místa. Velmi významným zdrojem inspirace byla příručka pro svatokopecké poutníky, vydaná pravděpodobně hradiským kronikářem Michaelem Siebeneicherem v roce 1679.⁵⁶⁵ Ten také nabídl základní kostru příběhu o původu svatokopeckého místa, kterou následně doplnil o některé další údaje k původu obrazu jiný z hradiských premonstrátů, Bernard Wancke, především v německém vydání příručky pro svatokopecké poutníky (1726).⁵⁶⁶ Toto vyprávění, použité ve všech oslavných tiscích i v kázáních z roku 1732, bylo vystavěno na události zázračného objevení se

⁵⁶² *Compendiaria descriptio*, list A3^a.

⁵⁶³ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 184r–185r a 217r–218r.

⁵⁶⁴ Tamtéž, fol. 223r–229v.

⁵⁶⁵ [Siebeneicher, M.]: *Mons Praemonstratus*. Tisk byl vydán anonymně. Na autorství hradiského kronikáře Siebeneichera upozornil Burian, Vladimír: *Poznámky k olomouckému tisku Mons praemonstratus z r. 1680*. Zprávy Vlastivědného muzea v Olomouci 1983, č. 226, s. 21–24.

⁵⁶⁶ [Siebeneicher, M.]: *Mons Praemonstratus*, s. 29–51 a 77–82; [Wancke, Bernard]: *Mons Praemonstratus. Id est: Genuina descriptio sacri, & gratiis Marianis longè, latèque refulgentis Montis*. Olomutii 1713, s. 25–78; týž: *Mons Praemonstratus oder Vorgewiesener Berg. Das ist: Warhafft und Gründliche Beschreibung deß heiligen und mit Marianischen Gnaden Weit- und breit hell-glantzenden Bergs (...)*. König-Gratz 1726, s. 70–85. Příběh se vyskytuje i v několika rukopisech: nejprve v prepisu listu jezuitu Ignáce Andryška (synovce Jiřího Andryška, zakladatele poutního místa) hradiskému historikovi Siebeneicherovi z roku 1677, později (1687) pak i v historii poutního místa a obrazu: MZA, E 55, kart. 63, inv. č. 1644, sign. IV S 13; tamtéž, E 55, kart. 63, inv. č. 1634, sign. IV S 1.

obrazu – „*imaginem non esse inventam, vel effossam*“ – v původním kostelíku na Svatém Kopečku. Tam jej měly v roce 1632 přinést anděly připomínající postavy, oblečené v bílých poutnických hábitech a jdoucí v tajemném nočním procesí, jež dosvědčil jistý zbožný poustevník, který obýval blízkou chatrč. Otázka původu obrazu hrála významnou úlohu a vyjadřovali se k ní mnozí autoři i kazatelé, snažící se zjevně doložit, že reliéf pochází přímo od Boha. Zásadní postavou celého vyprávění byl olomoucký obchodník Jan Andrásek, „*vir bonus, ac civis honoratus*“, jenž byl prvním fundátorem a obnovitelem poutního kostelíka a také štedrým podporovatelem zmíněného poustevníka. Coby zbožný muž mohl obdržet mariánská zjevení a na základě nich nechat znovu vystavět Švédy zničený kostel, čímž umožnil opětovný rozmach mariánské úcty a poutního života v širokém regionálním rámci.⁵⁶⁷

Vybrané momenty z historie poutního místa a obrazu byly zahrnuty jak do slavobran, tak do všech oslavných korunovačních kázání. Hradiský premonstrát František Xaver Táborský si dokonce počátek poutního místa a objevení se obrazu zvolil jako hlavní téma celé promluvy a v kontextu slov žalmisty *Od věků ty jsi* (Ž 92,2), jimiž prorok chválil boží všemohoucnost, podrobně vylíčil mj. činy a ctnosti „*bohabojného nálezníka*“ Svatého Kopečka Jana Andrásky. Ten byl prezentován coby vzorný otec – jeho syn se stal jezuitou, dvě dcery jeptiškami – manžel („*ozdoba čistoty manželské*“) i křesťan („*zrcadlo pobožnosti*“). Právě on měl být vyvolen, aby se stal prostředníkem boží vůle, příjemcem dvojího upomenutí ze strany Panny Marie a iniciátorem výstavby poutního kostela, realizované v letech 1629–1632.⁵⁶⁸ Kazatelé ve svých promluvách často vyzdvihávali kontrast mezi dobou před rozmachem mariánské úcty, kdy celý region postihovala různá neštěstí a dobou po roce 1632, kdy se zde objevil divotvorný obraz. Mezi pohromami figurují morové epidemie (jedenáct ve 14. století, devět v 15. století, dále pak v letech 1599, 1623 a 1715) a vpády vojsk (1242 Tatarů, 1432 Táboritů, 1466 Matyáše Korvína, 1620 evangelických stavů, 1632, 1642 a 1645 Švédů), přičemž historický anachronismus v případě událostí, které předcházely objevení se svatokopecké sošky a vzniku poutního místa nepředstavoval pro tento typ výkladu žádný problém. Jedním z výrazných bodů tohoto narativu byl příběh o potrestání švédského (luteránského) poručíka, jenž v roce 1645 zapálil kostelík a následně zemřel v ošklivých bolestech, zatímco divotvorný obraz neutrpěl žádné škody.

⁵⁶⁷ VKOL, rkp. M II 419, s. 52–62; [Kayser, L.]: *Sanctum saeculare*, listy X^{b-d}; [týž]: *Enthronisticum*, listy a2^a–d1^b; SKP, rkp. DJ I 15, fol. 35v–46r.

⁵⁶⁸ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy “a1^a–“a2^a (Táborský).

Švédský živel přitom vůbec představoval stěžejní moment v dějinách svatokopeckého obrazu. V jednom ze slavnostních kázání, využívajících Janova podobenství o apokalyptické ženě, tak sedmihlavý drak napadne v roce 1632 prostřednictvím svých emisarů [rozuměj Švédů] Svatou říši římskou i Moravu, aby chytil Ježíška s jeho matkou [roz. divotvorný obraz]. Drak ze své tlamy vypustí jed, tj. nekatolické vojáky, kteří zalidní Moravu, avšak Marii jsou dána křídla orlice a může uniknout [roz. zmizet neznámo kam a po pomnutí nebezpečí se opět zázračně objevit].⁵⁶⁹

Předchozí příklad ukazuje propojení historie obrazu a poutního místa s historií biblickou, jež lze pozorovat rovněž v ikonografii triumfálního oblouku, postaveného při korunovaci před vchodem do svatokopeckého kostela. Objevuje se zde poustevník, pozorující přinesení posvátného obrazu anděly (*„Kterýž činí anděly své duchy [a služebníky své plamenem ohně]“*, Žd 1,7), první zjevení a napomenutí Panny Marie Andráskovi (*„Shlédni, a učíš podle způsobu, kterýž tobě na hoře ukázán jest“*, Ex 25,40), druhé mariánské zjevení s ukázáním posvátného místa (*„Na jedné hoře, kterouž ukáži tobě“*, Gen 22,2), příchod fundátora na vhodné místo pro vystavění chrámu (*„bylo pak sněhu mnoho velmi“*, 1Mak 13,22), výjev s Andráskem, jak drží uzdu koně a vkleče se s gestem modlitby obrací k nebesům (*„[Hospodine Bože můj] slyše volání a modlitbu, kterouž služebník tvůj modlí se před tebou“*, 2Pa 6,19; a *„úmysl mám stavěti dům jménu Hospodina“*, 1Kr 5,5), génius držící ovál, v němž je vyobrazeno vystavění svatyně (*„dokonán jest dům se všemi přípravami svými“*, 1Kr 6,38), génius držící ovál, v němž je vyobrazeno posvěcení chrámu (*„a posvětil domu Božího [král i veškeren lid]“*, 2Pa 7,5), slepý šlechtic, jenž obrací své srdce k Panně Marii s prosbou za uzdravení (*„[jest-li hříšník, nevím, než to vím, že] byv slepý, nyní vidím“*, J 9,25).⁵⁷⁰ Historie „svaté premonstrátské hory“, jak byl v pramenech Svatý Kopeček nazýván, tím pochopitelně získávala na legitimitě.

Brněnská korunovace byla v rámci tří sledovaných česko-moravských akcí výjimečná. Ne snad tím, že zde historické motivy sehrály zásadní úlohu – to lze říci o všech akcích tohoto typu – ale spíše z toho důvodu, že augustiniány vlastněná ikona měla prokazatelně dlouhou a velmi významnou historii a že tato historie byla prezentována v podobě uceleného historického, nikoli legendistického vyprávění. Příběh o původu obrazu a jeho cestě do Brna, jenž se jen v drobných obměnách vyskytoval na

⁵⁶⁹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ‘d2^b–‘e1^a (Erbsman).

⁵⁷⁰ Popsáno v [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy f2^a–g1^b. Srov. též Oppetlová, J.: *Slavnosti*, s. 149–150.

slavobranách, ve všech slavnostních promluvách a pochopitelně také v oslavných tisících – nejpodrobněji v díle jednoho ze členů konventu brněnských augustiniánů Hyacinta Czuppy⁵⁷¹ – se podle všeho zrodil až po roce 1600. Vypráví o tom, jak byl obraz, malovaný evangelistou Lukášem, nalezen v roce 326 Helenou, matkou císaře Konstantina Velikého, jenž Madonu věnoval do konstantinopolského Sofiina chrámu. V první polovině 4. století obraz putoval do Milána jako dar prvnímu tamnímu biskupovi Eustorchiovi, který jej měl učinit objektem velké úcty. Další přesun ikony přišel po dobytí Milána císařem Fridrichem I. Barbarossou (1158), jenž měl svatolukášským obrazem – a také královským titulem – odměnit vojenské služby českého knížete Vladislava (II.). Vladislavův bratr Theobald údajně dopravil ikonu na Pražský hrad v roce 1163 a tam zůstala takřka po dvě století. Byla patrně součástí pražského pokladu Karla IV., který ji kolem roku 1350 daroval svému bratru Janu Jindřichovi a ten z ní učinil součást donace pro nově zakládaný klášter augustiniánů v Brně.⁵⁷² „*Hoc loquitur Solyma, fatetur Constantinopolis, testatur Mediolanum, promulgat Praga, hoc denique ipso nunc Bruna gloriatur*“, shrnoval celou tuto historii brněnský vikář na Petrově Sebastian Schöffner.⁵⁷³ Není přitom podstatné, co z naznačené historické konstrukce má reálné jádro: Připomeňme jen, že ikona ve skutečnosti pochází zřejmě ze druhé poloviny třináctého nebo počátku čtrnáctého století a snad je její vznik možno spojovat s oblastí jižní Itálie. Pro nás je však důležitější, jak se s celou narácí pracovalo v rámci korunovace.

Brněnští kazatelé se při mariánské oslavě pokusili propojit příběh o cestě svatolukášské Madony z Jeruzaléma na Moravu s vyprávěním o Brně v době vlády pohanských markomanských králů, jak ji vylíčili Tomáš Pešina z Čechorodu a Bohuslav Balbín. V této perspektivě znamená objevení se ikony ve městě definitivní vykořenění paměti na Venušin kult, který se zde utvořil za vlády Markomanů ve 4. století a přetrvával údajně po dobu pěti set let. Pohanská bohyně, nazývaná „Parthenia“ (panenská), měla být uctívána v honosném chrámu před Brněnskou městskou branou, který dal vystavět sám dobyvatel Moravy, markomanský král Merovius. Venuše byla dokonce korunována zlatou korunou, vezena na triumfálním voze a vystavena k veřejnému uctívání a obětem. V očích katolických kazatelů 18. století se tak město stalo Bohem opuštěným místem, otrokem, spoutaným „*dábelským provazem prokletého modlář-*

⁵⁷¹ [Czuppa, H.?): *Unschätzbare Mährisches Kleynod*, s. 29–67.

⁵⁷² BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 108r-v; Eichler, K.: *Poutní místa*, I/1, s. 211–257.

⁵⁷³ *Conchylium*, list M1^b.

ství“, a to až do doby, než se Bůh slitoval a poslal mu ikonu coby „krystalově čiré zrcadlo všemohoucí boží prozřetelnosti“. ⁵⁷⁴ „(...) a na tom místě, kde prvnější Moravané, ještě modloslužebnosti poddaní, modlu Venuši neb Krasopaní ctíli, Karel Čtvrtý ne Krasopaní, nýbrž krásnou Paní černou a krásnou Marii postaviti, by vždy na tom místě, kde někdy stála růžemi korunovaná chlépnosti bohyně Venuše celému království na pohoršení, na tom místě Corona de capite amana, korunou z výsosti Amana korunovaná, by na svém slavném trůnu seděla Matka Boží, celé Moravě k veliké slávě a k potěšení“, uzavíral jeden z kazatelů, dodávající zároveň, že je pro Brno požehnáním, že si Madona s korunovací počkala až sem a nenechala se honorovat již dříve v Miláně nebo v Praze. ⁵⁷⁵ Stěží se dalo odolat pokušení a nevykládat vytvoření obrazu evangelistou Lukášem jako již od počátku zamýšlený záměr Panny Marie putovat na Moravu a vymýtít tam pohanské kultury. Měl se tím zároveň proměnit význam názvu celé země (Moravia), odvozeného původně od markomanského krále Merovia, avšak po působení Konstantina a Metoděje a definitivně po přinesení ikony spojeného se jménem Maria. ⁵⁷⁶ Tento výklad událostí kolem augustiniánské Madony využíval oblíbeného, Tomášem Pešinou z Čechorodu a Bohuslavem Balbínem kodifikovaného narativu o zlaté době vlády Karla IV., kdy „pominuly války, pokoj se obnovil, zbořená města se opravovaly, nové hrady a pevnosti se stavěly; spravedlnost soudím, vážnost pak právám se navrátila; prospěla v kostelích pobožnost a což všem obecně a milé bylo, panovala všudy bezpečnost“. ⁵⁷⁷ Královopolský kartuzián Alberik Rebmann dokonce spojil obraz brněnské Madony s Janem Nepomuckým, jenž byl údajně velkým mariánským ctitelem a mohl ikonu v Praze ještě před jejím odvezením do Brna v roce 1356 spatřit. ⁵⁷⁸

Výjimečnost i legitimitu augustiniánské ikony zaručoval její svatolukášský původ, o němž se nepochybovalo. V archivu brněnského konventu byl ostatně uložen soubor písemností, které autentičnost obrazu dokazovaly: historie obrazu, sepsaná na základě rukopisu z roku 1493 (chovaného v knihovně vídeňských dominikánů) a dokládající svatolukášský původ i zázračnou moc ikony; odpustková listina prvního olomouckého biskupa Jana z roku 1073 [!]; několik dalších odpustkových listin z 15. století, v nichž se zmiňuje svatolukášský původ obrazu a s ním spojená úcta; Cruse-

⁵⁷⁴ Tamtéž, listy q1^b-q2^b (Tuřanský), bbb2^b-ccc1^a (Patočka).

⁵⁷⁵ Tamtéž, list yy1^{a-b} (Brandejský).

⁵⁷⁶ Tamtéž, listy a1^{a-b} (Tilscher von Rosenheim) a yy2^{a-b} (Brandejský).

⁵⁷⁷ Tamtéž, listy bbb2^b-ccc1^a (Patočka).

⁵⁷⁸ Tamtéž, list ee1^a (Rebmann).

niův spis o augustiniánském řádu, kde je i zmínka o obraze malovaném sv. Lukášem.⁵⁷⁹ Všichni brněnští kazatelé bez výjimky na původ Madony upozorňovali a snášeli další důkazy, vyvracející jakoukoli případnou pochybnost: Hradiský premonstrát Otto Depser to ve své promluvě podpíral obecným míněním, výrokem Bonifáce IX. z roku 1508 i třinácti biskupů včetně Schrattenbacha, a nakonec i jistým starobylým spisem, nalezeným pod oltářem kostela sv. Tomáše.⁵⁸⁰ V panegyrice, která byla přednesena ve zmíněném kostele v den korunovace prohlásil brněnský lékař Ambrosius Buntsch evangelistu Lukáše za výjimečného lékaře, jemuž se vytvořením obrazu podařilo najít univerzální prostředek na léčbu nemocí i neštěstí.⁵⁸¹

Na brněnském příkladu lze dobře ukázat tři aspekty, jež jsou do značné míry zobecnitelné. 1. Paměť obrazu odkazovala k momentům krize a ohrožení: švédskému obležení města roku 1645, vpádu Turků a obležení Vídně (1663?), morovým epidemiím z let 1679, 1713 a 1715. K tomu patřily popisy zázraků spojených s obrazem, uzdravování, ulevení od bolesti apod. Píseň o augustiniánské Madoně, zpívaná pravděpodobně při procesích i během oslav korunovace, zdůrazňovala právě pomocnou úlohu Marie coby strážkyně města, pomocnice při neštěstích a útrapách, záruky míru:

*Maria, Maria! Du süsser Himmelsthau,
in dieser brünner-au,
der Stadt ihr grose Frau Maria.
In unsern Kreytz undt Leydt,
schütz uns Deine Trost undt Freüdt,
von uns all Sündt vermeint Maria,*

zněla jedna ze sedmi slok písně.⁵⁸²

2. Obraz města byl vtělen do reprezentace posvátného obrazu Madony, anebo s ním byl alespoň úzce svázán. Brno bylo v kázáních představeno jako privilegované město, někdejší sídlo králů, administrativní centrum země, jako slavné, bohaté, vítězné, chvályhodné, uměníplné a lidnaté místo, které zdobí skvostné a nově opravené chrámy, šlechtické paláce, měšťanské domy, kašny, sochy i opevnění s hradem Špil-

⁵⁷⁹ BAV, ACP, MC, tom. 6, fol. 110v–111v.

⁵⁸⁰ Tamtéž, list i1^a (Depser).

⁵⁸¹ Tamtéž, list R1^b (Buntsch).

⁵⁸² MZA, E 4, sign. 5:31, fol. 143r–v. Píseň byla vydávána i tiskem, například v Brně roku 1740 pod názvem *Geistliches Lied von Maria der gecrönten Brünner Mutter Gottes bey S. Thomas*.

berkem. Brno (*Brünn*) však mělo být také místem posvátného mariánského pramene, což z něj činilo ozdobu celé země, klenot katolické církve a studnu (*Brunn*) útěchy a radostí: město pokojné, ctihodné, láskyplné, milostiplné. Šťastné jihomoravské město bylo v této barokní reprezentaci paralelou k růžovým zahradám Semiramidiným, k letohrádku (*Lust-Haus*) makedonského Archelaa, k jevišti vši spokojenosti římského Trajána.⁵⁸³

3. Dějiny augustiniánské ikony představovaly zásadní moment legitimacy slavností. K obrazu patřila jeho dlouhá tradice a autorství sv. Lukáše coby původce nej-slavnějších mariánských obrazů v římských kostelech S. Maria del Popolo, S. Maria Maggiore, Ara coeli či S. Maria in rotonda. Svou roli sehrála také sv. Helena a její christianizační mise, kterou měl v moravském prostředí dovršit Karel IV., když daroval obraz Divotvůrkyně k obecnému uctívání a definitivně tak pohřbil paměť na pohanský Venušin kult starých Brňanů: „*Ó temnoto, ó slepoto pohanského, lascivního brněnského měšťanstva!*“, vykřikoval jeden z kazatelů, tepající údajně pět set let trvající kult. Narativ, jenž historii obrazu spojoval s bojem proti pohanům, herezi i konfesijským oponentům, přenesli kazatelé i autoři pamětních spisů do své současnosti zejména v ožehavé otázce uctívání obrazů a v obhajobě jeho tridentského pojetí. V této souvislosti pak argumentovali, že obraz – jakkoli se může zdát „*mrtvým obrazem na dřevě*“ (*ein todtes auf Holtz gemahlenes Bild*) – „komunikuje“, tj. uděluje části své milosti a milosrdenství, stejně jako nestrpí ve svém kostele žádné nevěřící, pohany, Turky ani židy.⁵⁸⁴

Historie divotvorného obrazu a výše uváděné kontexty byly dobovou konstrukcí. Poskytovaly jeden z důležitých historických narativů, totiž narativ christianizační, který představoval podstatnou součást budování tehdejšího obrazu městských dějin, barokní „teologie města“.⁵⁸⁵ Akcentování tématu christianizace a boje s kacírstvím lze patrně vztáhnout i k výraznější vlně rekatolizačních opatření, k nimž

⁵⁸³ *Conchylium*, listy a1^a–f1^a (Tilscher von Rosenheim), i1^{a-b}; Dubravius, Antonín Ferdinand: *Maria Virgo, regiae urbis Brunensis a Sueco obsessore patrona, in antiqua Judith Praefigurata. Et in jubilaero ex bis quinquageno anno suae ab hac obsidione faustae liberationis emanato, atque in ejus assumptionis festivitate a regia urbe Brunensi solenni devotione celebrato, in aedibus Augustiniano-Thomensibus* [Brno 1747]. In: Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století. Ed. Miloš Sládek. Praha 2005, s. 377–396.

⁵⁸⁴ *Conchylium*, listy a1^a–f1^a (Tilscher von Rosenheim), n1^a–p2^b (Táborský), q2^a–r1^b (Tuřanský), x2^b–bb1^b (Brunenses); [Czuppa, H.?]: *Unschätzbare Mährisches Kleynod*, s. 1–84; *Gemma Moraviae Thaumaturga Brunensis Pennicillo Divi Lucae Evangelistae delineata Brunae Moravorum ad S. Thomam Apostol. a Saeculis recondita*. Brunae 1736, s. 10–96.

⁵⁸⁵ Pojem jsem si vypůjčil od Iaina Fenlona, který popisoval způsoby kontrouvaní dějin a náboženského obrazu renesančních Benátek: Fenlon, I.: *The Ceremonial City*, s. 9–47.

v habsburské monarchii docházelo v první třetině 18. století, zdá se však, že pozornost účastníků se ubírala spíše k otázce vnitřní konverze. Motiv christianizace, třebaže při brněnské korunovaci mnohem výraznější než na Svaté Hoře a Svatém Kopečku, nebyl ojedinělý a sehrával podstatnou úlohu například i v legendě svatohostýnské (pohanský kult před christianizací Moravy a cyrilometodějská mise) a staroboleslavské (sv. Ludmila nechá zničit modly).⁵⁸⁶ Ve všech podobných případech se vynořovala právě otázka konverze, jíž bude věnován závěr kapitoly.

Divotvorné obrazy byly ohrožovány kacíři a chráněny před nimi, působily proti nim zázraky, ukrývaly se nebo dokonce zprostředkovaly potrestání ničitelů (Švédů). Byly odkazem ke slavné minulosti, mohly být ale také novým, účinným nástrojem při potlačení pohanství, resp. zásadním prvkem christianizačním. Historická perspektiva, tj. vyličení dějin obrazu zjevně podporovaly tento směr imaginace. Vzhledem k povaze protireformních diskusí o úctě vůči posvátným obrazům v sobě korunovace Madon dlouhodobě zahrnovaly protireformační podtext. Mezi slavnými římskými Madonami byl ostatně i roku 1633 korunovaný obraz Panny Marie Vítězné, který měl dodat kuráž katolickému vojsku v bitvě proti českým nekatolíkům na Bílé hoře. Tento obraz se stal jedním z nejvýraznějších symbolů boje proti jinověrcům a v Praze se v této souvislosti až do 80. let 18. století konalo každoroční děkovné procesí jako upomínka na vítězství Habsburků. Již názvy v procesích držných kázání ukazují výrazně bojovný, protireformační obsah těchto akcí.⁵⁸⁷ V českém a moravském prostoru to byla především zkušenost se Švédy ze 30. a 40. let 17. století, která podporovala protireformační (protikalvínskou) rétoriku, zatímco v Bavorsku nebo v rakouských zemích dominoval – soudě alespoň podle obsahu legend o tamních obrazech – motiv protiturecký.⁵⁸⁸

Sklon k historizaci byl zjevně pro kulturu 17. a 18. století typický. Odpovídal potřebě nalézt stabilitu v neklidném světě – labyrintu, řečeno s Komenským. Hledání této stability v minulosti nalézalo odraz v celé řadě rituálů – korunovacích, uvítacích průvodů, církevních procesí – jež měly historický podtext, resp. zahrnovaly historická témata, lhotejně, zda se jednalo o fabulace či dokonce zcela vymyšlené histo-

⁵⁸⁶ Maur, E.: *Paměť*, s. 289–291; Ducreux, M.-É.: *Symbolický rozměr*, s. 606.

⁵⁸⁷ Vácha, Š.: *Der Herrscher*, s. 207–255.

⁵⁸⁸ Aurenhammer, H.: *Die Mariengnadenbilder*, s. 36–39; Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 73–90.

rie.⁵⁸⁹ Konstruování minulosti a budování paměti pochopitelně sloužilo rovněž k vytváření a obraně vlastní identity, přesněji řečeno identity skupinové, stavovské, popřípadě rodové.⁵⁹⁰ V Čechách i na Moravě se ujal silný karlovský narativ, založený na kontrastu mezi slavnou a blahobytnou dobou vlády císaře Karla IV. a sociálním i mravním úpadkem, ba chaosem v čase husitských válek. Již v 16. století, kdy se zřejmě zrodil, se v tomto výkladu objevil motiv boje proti kacířství – poprvé snad u Václava Hájka z Libočan, jehož fabulace o zákonu, jímž měl Karel IV. vyhnat ze země kacíře byla přebírána v další historiografii a tvořila také podstatný argument v patentu o rekatolizaci šlechty z července 1627.⁵⁹¹ Česká katolická historiografie sedmnáctého a prvních desetiletí 18. století – od Bohuslava Balbína, Tomáše Pešiny z Čechorodu, Matěje Tannera po Jana Floriána Hammerschmida – tento aspekt rozpracovala a celý narativ kodifikovala ve snaze dát české minulosti protireformační, rekatolizační účel.⁵⁹² Šlo o silný a vlivný model, jenž měl ohlas například i ve vytváření šlechtických rodových historií, v nichž často docházelo k vypořádání se s husitskou minulostí rodu, resp. s husitským angažmá předků.⁵⁹³ Jak bylo patrné z předchozích odstavců, karlovský narativ rezonoval rovněž ještě v česko-moravských korunovacích ve třicátých letech 18. století. Nejvýrazněji v Brně, logicky kvůli datu přenesení obrazu do Brna v karlovské době, a také na Svaté Hoře u Příbrami ve spojitosti s Karlovým arcibiskupem Arnoštem z Pardubic. Naopak na Svatém Kopečku byl zásadním dělítkem mezi dobou „temna“ a „světla“ rok 1632, kdy se obraz objevil, a tudíž se rozlišovala primárně doba před a po švédském vpádu. Byl to však v každém případě kontrast, pevný historický mezník a dělicí bod mezi kladným a záporným, jenž představoval podstatnou součást hledání stability a řádu.

⁵⁸⁹ Mikulec, Jiří: *Minulost českého státu v barokních „rituálech paměti“*. In: Hlavačka, Milan – Marès, Antoine – Pokorná, Magdaléna (eds.): *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*. Praha 2011, s. 174–187.

⁵⁹⁰ Bahlcke, Joachim: *Die Autorität der Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerung und Politik beim höheren Klerus Ungarns im späten 17. und 18. Jahrhundert*. In: Týž – Strohmeier, Arno (eds.): *Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdenken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Berlin 2002, s. 281–306; Maťa, Petr: *“O felix Boemia, quando sacerdotum consiliis regebaris“*. *Geschichte als Argument im politischen Denken des höheren Klerus Böhmens und Mährens im 17. und 18. Jahrhundert*. In: Bahlcke, Joachim – Strohmeier, Arno (eds.): *Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdenken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Berlin 2002, zejm. s. 317.

⁵⁹¹ Mikulec, Jiří: *31. 7. 1627: Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí je země, toho je i náboženství*. Praha 2005, s. 13–18.

⁵⁹² Kučera, Jan P. – Rak, Jiří: *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*. Praha 1983, s. 185–200; Svatoš, Martin: *Předhusitské a husitské Čechy očima barokního satirika i historika*. In: Silagiová, Zuzana – Šedinová, Hana – Kitzler, Petr (eds.): *Pulchritudo et sapientia: ad honorem Pavel Spunar*. Praha 2008, s. 316–337; Maur, E.: *Paměť*, s. 284–285.

⁵⁹³ Hrbek, J.: *Proměny*, s. 69–109, zejm. s. 100–101.

Obraz Madony

Zjištění sémantického rozsahu jména Marie, neboli spektra významů a rolí, jež byly v 17. a 18. století Panně Marii připisovány a o něž půjde v následujícím textu, lze považovat za jeden ze zásadních předpokladů porozumění korunovacím Madon. Skutečnost, že se jednalo o Divotvůrkyně znamenala mj. přesvědčení účastníků slavností o výrazné blízkosti Marie, čímž se zvyšoval emocionální účinek akcí. Situaci zdánlivě komplikuje fakt, že k Marii se v raném novověku pojilo velké množství významů. V Maracciho mariánské encyklopedii se u výrazu „*Imago Mariae*“ objevují následující spojení: obraz panenství, obraz pravé víry, panenský obraz, obraz odpovídající božskému archetypu, obraz veškerého panenství, obraz krásný a zahrnující veškeré umění, obraz sám o sobě nejvýmluvnější, obraz boží, obraz boží dobroty, obraz církve, obraz veškeré moci, moudrosti a dobroty nejsvětější Trojice, živý obraz Boha a svatosti, obraz zjevně pocházející od Boha, obraz nejzářivější božské vody, živý obraz vši svatosti, obraz zastíňující vlastního syna, obraz ojedinělý, daleko vyzařující paprsky svého úrodného jasu, jenž zdobí a ozařuje svět i odhaluje bojující a triumfující církev.⁵⁹⁴

Přesto je možné z celého širokého vějíře významů vyjmout silněji zastoupené a v teologii, homiletice a nábožensko vzdělávací literatuře více akcentované motivy. V zásadním a hojně recipovaném souboru mariánských kázání rakouského kapucína Prokopia z Templinu (1665) tak z rozsáhlého katalogu rolí Panny Marie vyčnívají zejména dvě. Totiž Marie jako „*pramen božích milostí*“ (*Brunn-Quelle der Göttlichen Gnaden*), což je význam, odvozený z knihy Genesis (Gen 2), kde se píše o stvoření ráje a v něm také pramene, resp. studny, z níž nepřetržitě vytékala nejčistší živoucí voda, která napájela rajské rostlinstvo. Tato voda se měla rozlévat do čtyř koutů světa, aby obcerstvovala celou zemi. Prokopius příběh využil jako metaforu systému katolických svátostí – Bůh nechá vodu milosti (*Gnaden-Wasser*) téci sedmi hlavními kanály, tj. svátostmi, jež se dále rozdělují na menší pramínky, tj. svátostiny. Zázračnou moc však pramenům dává božský původ a jelikož Bůh (Kristus) pochází ze srdce a těla Panny Marie, pak musí být Marie „*potrubím*“ (*Röhr-Kasten*) tohoto božského pramene. Jinými slovy, Marie je „*studnicí*“, z níž tečou božské milosti dále a rozdělují

⁵⁹⁴ Marracci, Ippolyto: *Polyanthea Mariana in libros XVIII. distributa*. Coloniae Agrippinae 1683, s. 210.

se do celého křesťanstva.⁵⁹⁵ Druhým výrazným motivem Prokopiových kázání je Marie jako prostředník mezi Bohem a hříšníky. Příběh o Mojžíšovi a vyvedení jeho lidu z Egypta dal autorovi příležitost uvažovat nad tím, že hříšný Mojžíšův lid, jenž se se svými prosbami obracel na Krista, měl raději využít mocnější přímluvy jeho rodičky.⁵⁹⁶

Akcentování přímluvné úlohy Panny Marie je patrné i ve velkém mariánském kompendiu Alfonsa de Liguori z roku 1750. Marie v něm byla prezentována jako matka hříšníků, prostředník sladké smrti, naděje spásy, naděje všech, naděje hříšníků, hbitá pomocnice k ní volajících, mocná obráncyně proti pokušením, přímluvkyně za spásu, vysvoboditelka z pekla [!] a očiště, průvodkyně do ráje, archa Noemova.⁵⁹⁷ Důraz na mariánské přímluvy, a to primárně s ohledem na hříšníky (kajícíky) u Liguoriho coby zakladatele redemptoristů, kteří převzali část agendy jezuitského řádu, zřejmě nepřekvapí, ačkoli při hlubším pohledu zpět, například na jezuitskou spiritualitu počátku 17. století se zjevným christologickým akcentem se odhalí určitý kontrast a inovace zbožnosti. Mariánské téma pronikalo postupně do nejrůznějších diskursů, včetně neobyčejně plodné a vynalézavé oblasti děl o dobrém umírání. V nich jednoznačně dominovala reprezentace Marie coby utěšitelky umírajících hříšníků a zprostředkovatelky smíření člověka s Bohem. Theatin Karel Račín v jednom ze svých postních kázání z konce 17. století tento směr uvažování výstižně shrnul: „*Jako Kristu jakožto spravedlivému soudci patří trestat a pokutovat, tak také Marii jakožto orodovnici lidské přináleží se slitovat; kdo k Marii přistoupí, není věc možná, aby zahynul, ne proto jako by mocnější byla, nežli jest sám Bůh, ale proto, že ji Bůh tak uctíti chtěl, aby všickni lidé poznali, že všechno skrze ni vyžádati mohou*“.⁵⁹⁸

Korunovace divotvorných Madon byly v kontextu reprezentace Panny Marie specifické, neboť se zjevně vyznačovaly širším významovým rozsahem mariánských rolí. Systematika těchto rolí je nezbytná, pokud se máme vyjádřit k otázce emocionálního působení a v zásadě i k povaze sdělení korunovací. Na začátek se lze opřít o popisy posvátných obrazů, jež v sobě zahrnují ne nepodstatnou část mariánských kon-

⁵⁹⁵ Templin, P. von: *Mariale*, Theil I, s. 60–66; týž: *Mariale concionatorium, rhythmo-melodicum. Das ist uber hundert und siebenzig gelehrte, geistreiche, mit grosser Klarheit annemblichen Concepten, biblischen Schrifften, der H. H. Vättern Autoritäten, bewehrten philosophischen und theologischen Rationen, vielfältigen Experiencen, alten und neuen Historien und Exempeln, guter Connexion in zierlicher hochteutscher Sprach componirte, völlig außgeführte, dieser und jeder Zeit nothwendige nützliche Predigen*. Saltzburg 1667, Theil III, s. 6–7.

⁵⁹⁶ Templin, P. von: *Mariale*, Theil I, s. 195–201.

⁵⁹⁷ Liguori, Alfonso de: *Le glorie di Maria*. Díl I. Napoli 1750, s. 72–81, 96–109 a 126–143.

⁵⁹⁸ Račín, K.: *Čtyry živlové*, s. 118–125, cit. 125.

textů a významů. Jsou poměrně cennou zprávou, jelikož zpravidla kombinují deskripci na základě autopsie a myšlenkové koncepty, čerpané z biblických nebo jiných popisů vlastností Panny Marie. Typickým příkladem je Balbínova charakteristika Svatohorské Madony z roku 1665. Dřevěná polychromovaná soška podle něho ukazuje Marii jako „nejblaženější pannu“ s radostným pohledem. Její postava, v poloze kojné, je celá zakřivená, s vypínající se hrudí a břichem. Hlava je v porovnání ke krátké postavě poměrně velká, obličej důstojný a veselý zároveň jako výraz kompromisu mezi matkou a pannou. Marie je zde „mladou matkou“ (*iuvenis matronae*). Čelo Madony je velmi široké, nos naopak podlouhlý a rovný, oči něžné a půvabné, nijak pyšné, sklápějící se k zemi a dokládající panenskou vážnost a skromnost. Rty má Marie malé a dle „dekora“ zavřené, na levé tváři lze spatřit sotva viditelné jizvičky coby stopy různých pohrom mariánské vlády. Postava Jezulátka v provedení ustupuje kráse Madony.⁵⁹⁹

Obdobným způsobem byl popsán svatokopecský reliéf, a to hradiským premonstrátem Michaeliem Siebeneicherem v příručce pro poutníky z roku 1679. Marie, jejíž hlava zářila z kamenné desky, se podle autora prezentovala jako „*milostiplná Immaculata, ukazující se být nám neustále pohotovou a připravenou přímhuvkyní*“. Její obličej ukazoval počestnou ženu, resp. „*cudnou a půvabnou [ztepilou] matrónu, spíše než všetečnou pannu*“, ženu „*půvabného a sličného vzezření*“. Hlavu Marie zdobily zlaté a bělostné vlasy, řádně rozdělené nad zářícím čelem a sahající až na ramena, hlava se mírně ukláněla směrem ke Kristu, „*Soudci světa*“. Siebeneicher si povšiml, že pohled Marie směřoval zároveň na Ježíška i na toho, kdo se na obraz díval ve zbožné úctě. Tělo Madony pokrýval od ramen po chodidla dlouhý šat podobný tomu, v němž malíři obvykle vykreslují Krista v jeho dospělém věku. Z hlediska symboliky šlo však o sukni, příslušející „*matce krásné lásky*“ (*Mater pulchrae dilectionis*), a kabát, jenž cele obepínal sukni a odkazoval k matce ochranitelce. V levé ruce, přes jejíž loket přecházel zmíněný plášť, držela Marie jablko jakožto symbol provinění prvních rodičů: „*nezdravé ovoce, do něhož se zakousli první rodiče, čímž se natolik provinili, že všem jejich potomkům zuby ochably a počal veškerý bol a drkotání zubů*“, což byla zjevná aluze na tresty očistce a pekla. Jezulátko na její pravé paži, zdálo se autorovi, jako by jí chtělo popřát štěstí a potěšit ji, pravou ručkou ukazující na jablko a levou držící matku kolem krku. Malý Kristus byl docela nahý, čímž dával najevo, že kdo v

⁵⁹⁹ Balbín, B.: *Diva*, s. 130–131.

pozemském světě přijme dobrovolnou chudobu, dosáhne na nebeské poklady, zatímco ti, kteří zde mají šatů, pokladů a majetků nadbytek, se budou rdít studem.⁶⁰⁰ Siebeneicherovým popisem se zjevně nechali inspirovat i dva z kazatelů, kteří promlouvali při svatokopeckých korunovačních oslavách roku 1732. Ti zdůraznili symboliku Mariina oděvu jako pláště mateřské ochrany, útočiště hříšníků (*refugium peccatorum*) i obrany proti živelním a jiným neštěstím, a opakovali, že je zde (stojící) Marie v roli přímlyvkyně, advokátky u (sedícího) Krista-Soudce. Ježíšek, objímající matku levou rukou zřejmě naznačuje všem dětem, aby milovaly a ctily své rodiče, zatímco jeho pravá ruka položená na jablku jako by chtěla ukázat, že Marie bude vyňata z trestu po prvotním hříchu.⁶⁰¹

Charakteristiky dvou Divotvůrkyň se od sebe na první pohled odlišují. Zatímco Balbín se při interpretaci fyzických rysů Madony soustředil na otázku mariánských ctností (Marie jako ctnostná mladá matka), svatokopecké popisy spatřují v Marii, jejím postavení a oděvu zejména přímlyvkyni. Je tedy nutné postupovat dále a využít základní média korunovací, zejména kázání a ikonografii slavobran, jež mohou tuto otázku vyjasnit.

V případě korunovace na Svaté Hoře u Příbrami bohužel nejsou k dispozici kázání, s výjimkou slavnostní promluvy korunátora Šporka. Ten hovořil na téma apokalyptické ženy („*Vynesl mne v duchu na velikou a vysokou horu*“, Zj 21,10) a odkazoval se na často opakovaný biblický narativ o dceři jeruzalémské, zde však výhradně v kontextu korunování: „*Dedi coronam decoris in capite tuo*“ (Ez 16,12).⁶⁰² Stejný motiv byl akcentován na slavobráně, postavené uprostřed příbramského náměstí: korunovaná Marie jako apokalyptická žena oděná sluncem a ozdobená korunou z dvanácti hvězd odkazovala ke skutečnosti, že korunovace pozemská je napodobením korunovace nebeské (připojený verš „*Quod Deus in coelis faecit, hoc imitamur in orbe*“). Doprovodné emblémy tematizovaly především korunovanou Marii jako královnu světa, vládkyni nad Chaosem i Chronem a v návaznosti na to i jako zprostředkovatelku boží lásky, ochránkyni proti d'áblu, symbol cudného panenství, královnu spravedlnosti, uzdravitelku nemocných či obránkyni proti herezi.⁶⁰³ Na slavobráně se

⁶⁰⁰ [Siebeneicher, M.]: *Mons Praemonstratus*, s. 83–87. Text byl převzat i do Baumannovy kroniky hradiského kláštera (1751): VKOL, rkp. M II 419, s. 57–62.

⁶⁰¹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ^ce1^{a-b} (Erbsman) a ^ca2^a–^cb2^a (Táborský).

⁶⁰² Rukopis v NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 105, nefol. Promluvu vydal Popp, I.: *Historia*, s. 193–194.

⁶⁰³ Petržilka, J. S.: *Odražená záře*, listy A2^b–B2^a; *Regina caeli*, listy F1^a–G1^b. Srov. Royt, J.: *Obraz a kult*, s. 141–146.

pak objevily také odkazy k Marii coby zázračné léčivé studni a studnici moudrosti (devět bohyň svobodných umění).

Rovněž při korunovaci na Svatém Kopečku u Olomouce se objevovalo téma Marie jako korunované královny. Tomuto konceptu ostatně odpovídal i název hlavního pamětního tisku *Enthronisticum parthenium*, odkazujícího k intronizaci Panny (Marie), popřípadě – zohledníme-li z botaniky odvozovanou metaforu Panny Marie (řimbaba, rostlina z rodu parthenium) – ke stálosti a vytrvalosti královny. V procesí, které zahajovalo jubilejní svatokopecké oslavy v roce 1732 byla nesena nosítka chráněná baldachýnem, a v nich spočívala Madona, údajně jako vládkyně jedoucí v triumfálním voze, „triumfující královna“.⁶⁰⁴ Jeden z kazatelů přirovnával Madonu ke „skutečné“ královně, jež má při korunovaci na hlavě korunu, v levé ruce říšské jablko a v pravé žezlo. A jestliže ve francouzském korunovačním řádu je žezlo symbolem spravedlnosti, pak v případě Madony měl být tímto žezlem a symbolem Ježíšek, spočívající na pravé ruce Madony: to on je budoucím přísným a spravedlivým soudcem, zatímco Marie zprostředkovatelkou milosrdenství.⁶⁰⁵

Spíše okrajověji se kazatelé vyjadřovali k mariánským ctnostem, a pokud tak činili, vyzdvihovali neposkvrněnou panenskou čistotu, trpělivost, tichost, vroucnost, víru, poníženost, moudrost, sílu a pobožnost.⁶⁰⁶ Hlavní pozornost vykladačů a komentátorů svatokopeckého obrazu se však jednoznačně ubírala k Marii jako ochránkyni. S tématem Marie-útočiště pracovaly zásadní poutnické příručky, které zdejší „protektorku“ (*protectrice, directrice, manuctrice*) prezentovaly ve smyslu útočiště pro všechny, kdo se nacházejí v nebezpečích, úzkostech, v soužení duše i těla, pro ty, kdo byli zločinně přepadeni, pro zmatené v hrůzách svědomí, vyděšené strachem z posledního soudu, pro ty, jež jsou přemáháni smutkem a beznadějí z pekelné propasti, kteří jsou obtíženi zločinem a jejichž duše je zmatená a kteří jsou kajícími pohnutými nadějí a vírou.⁶⁰⁷ V kronice hradiského kláštera se zmiňuje Marie jako světlo v temnotě (Šalamounova *Pulchra ut Loena*), světlo slepých (*lumen caesis*), uzdravitelka nemocných a útočiště všech, kdo pocítí tíseň v srdci, kdo jsou zapleteni v hříchu, pomateni v rozumu, slabí ve víře, nestálí v naději, kdo jsou slepí, hluchí, chromí či nějak ohroženi na životě, kdo se vydávají na moře nebo do nebezpečí.⁶⁰⁸ Nechybí zde

⁶⁰⁴ VKOL, rkp. M II 419, s. 108.

⁶⁰⁵ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy ‘n1^b (Bartošek).

⁶⁰⁶ Tamtéž, listy ‘b1^b (Richter) a ‘k1^a (Kuřil).

⁶⁰⁷ [Wancke, B.]: *Mons Praemonstratus. Id est: Genuina descriptio*, s. 3–24.

⁶⁰⁸ VKOL, rkp. M II 419, s. 295–304 a 439–442.

ani oblíbený motiv mariánské pomoci z plamenů očištění: „*kdo umění bolesti a kdo se bude u božího trůnu vytrvale přimlouvav za vysvobození z ohnivého vězení?*“ Není pochyb o tom, že právě tento kontext hrál významnou úlohu v činnosti svatokopeckého bratrstva Jména Panny Marie, jež při oltáři s Divotvůrkyní působilo od roku 1689.⁶⁰⁹

Přímělnou roli Panny Marie akcentovala také dvě elogia, složená u příležitosti korunovace⁶¹⁰ a samozřejmě i většina pronesených slavnostních kázání. Marie se ve svém obraze prezentovala jako „pramen všeho dobrodiní“ (*Brunn-Quell aller Wohlthaten*) a „matka krásné lásky“ (*Mater pulchrae dilectionis*), popřípadě „matka krásné lásky a svaté naděje“ (*Mutter der schönen Lieb und der heiligen Hoffnung*). V kontextu dějin spásy plnila Marie úlohu usmiřovatelky mezi Bohem a člověkem po Adamově hříchu a v důsledku její zprostředkovatelské mise se mohl Bůh opět ukázat jako dobrotivý a milosrdný, zatímco dříve „*býval jako lev řvoucí, Bůh pomsty, hrozně trestající hříšníky*“.⁶¹¹ Záštitou byla rovněž Marie coby apokalyptická žena, jež pod svá křídla veliké orlice (Zj 12,14) schovává hříšníky i nemocné,⁶¹² stejně jako Marie – archa Noemova, v níž lze vyvážnout z „*pekelné potopy*“.⁶¹³

V Brně se dominantní reprezentací Madony stal obraz vítězky nad Švédy v roce 1645. Marie tedy byla především obrádkyní města před nepřáteli víry a vládkyní nad smrtí (odvrácení moru). Tato role jí byla přisouzena již v 17. století a před svými vídeňskými posluchači ji roku 1702 vyzdvihoval i jezuitský kazatel Vitus Scheffer, jenž hovořil o Marii jako o „*triumfující ochránkyni a strážkyni*“. Brno je podle něj charakteristické nikoli vnějšími hradbami, které jej obklopují, ale spíše vnitřní jednotou, již udržuje Marie svou milostnou ochranou.⁶¹⁴ Marie – korunovaná královna nebes i země má kromě koruny i žezlo (Ježíška) a plášť, jenž ochraňuje před pohromami i hříchy. Je ochranným kruhem (*Himmels-Zirckel*) kolem města, mocnou strážkyní Brna i Moravy, „*custodia coronata*“, je jako velký ezechielský orel s křídly, která rozpíná nad celou zemí. Je „*speculum iustitiae*“, vykonavatelka spravedlnosti nad nepřáteli i učitelkou jurisprudence.⁶¹⁵ Marie je ve svém obraze brněnskou hrdin-

⁶⁰⁹ Tamtéž, s. 443–447 a 449–482.

⁶¹⁰ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy hhh1^a–kkk2^b. Elogia byla vydána i samostatně pod názvem *Corona Sacro-Montana, sive Constellatio coeli Mariani, nocte super media gloriosissimae coronationis Augustissimae coelorum Imperatricis Mariae Thaumaturgae statuae, ab angelis allatae, in horizonte Montis Praemonstrati ad Olomucium, die 21. Septembris, Annō MDCCXXXII serenissimō coelō praemonstrata*. S. l. 1733.

⁶¹¹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list ‘k1^a (Kuřil).

⁶¹² Tamtéž, listy ‘d1^a–‘f2^b (Erbsman).

⁶¹³ Tamtéž, listy ‘o2^b–‘p1^a (Troblitsch).

⁶¹⁴ Scheffer, V.: *Die Königliche Stadt*.

⁶¹⁵ *Conchylium*, listy gg1^b–hh2^b (Braun), P2^b (Šimkovský) a K2^a (Horák).

kou (*unüberwindliche Brünnerische Heldin*), ochraňující obyvatele města proti Švédům, hladu i moru: „*Brünn ist nicht hin*“ zaznívá v jednom z kázání odkaz ke známé písni o obraně Brňanů proti švédskému vojsku roku 1645. Brněnská ikona je routa: zlatá routa lidstva (perla, ozdoba), routa nezníčitelná (doposud uchována bez poškození), routa ctností (nalezena Helenou) i routa zlosti (potrestá Švédý).⁶¹⁶

Poněkud upozaděn naopak ve slavnostních kázáních zůstal motiv Marie milosiplné, záštity hříšníků. Objevil se v promluvě jednoho z brněnských kapucínů v souvislosti s tématem augustiniánsko-mariánského opasku, jehož nošení mělo zaručovat účast na mších, modlitbách, kajících a dobrých skutcích, konaných ve všech řádových domech sv. Augustina,⁶¹⁷ a dále byl rozvíjen v podobě *Mater pulchrae dilectionis* v ikonografii slavobrány, postavené u prelatury augustiniánského kláštera.⁶¹⁸ Repräsentace Marie jako útočiště hříšníků však hrála významnou úlohu v praxi augustiniánského řádu a jeho významné laické konfraternity Panny Marie Utěšitelky. Představený tohoto bratrstva, augustiniánský podpřevor Adeodatus Hanzeli si do svého deníku zaznamenal, že si bratrstvo v souvislosti s korunovací ikony nechalo zhotovit třináct procesních holí s terčíky, přičemž třináctka symbolizovala počet Otčenášů a Zdravasů tzv. malého růžence, jímž byl denně povinován každý člen sdružení, který při tom musel mít kolem beder uvázan augustiniánský opasek. To vše mu pak zaručovalo milosti v podobě odpustků.⁶¹⁹ Spolu s výročními seznamy zemřelých členů uvedeného bratrstva, v nichž se kromě obvyklé Panny Marie Utěšitelky (kopie boloňské Madony) na titulní rytině občas objevila i Svatotomská Divotvůrkyně,⁶²⁰ svědčí předchozí příklad o tom, že augustiniánská ikona figurovala i v kontextu opaskové úcty, kultu zemřelých a odpustkových privilegií a že tedy její reprezentace coby záštity hříšníků nebyla bez významu.

Nejvýraznějším pojítkem mezi reprezentacemi tří korunovaných Madon bylo téma zázraků a uzdravení. Hrálo zásadní úlohu ve všech česko-moravských korunovacích, přestože v prvních dvou se zdá být mnohem výraznější, patrně vzhledem k řádové tradici. Na Svaté Hoře u Příbrami si jezuité pečlivě vedli knihy zázraků, resp. zázračných uzdravení, z nichž následně vycházeli všichni autoři dějin poutního místa. Bohuslav Balbín, hojně čerpající ze svatohorského archivu, věnoval tamním

⁶¹⁶ Tamtéž, listy mm1^a-nn2^a (Dupeni), l2^{a-b} (Ferchl), k1^b (Depser) a u1^b-x2^a (Seemann).

⁶¹⁷ Tamtéž, list pp2^b (Pleistadienses).

⁶¹⁸ Tamtéž (BAV, Stamp. Arch. Cap. S. Pietro. 106). Návrh slavobrány bez výzdoby v MZA, E 4, sign. 5:31, krabice č. 16.

⁶¹⁹ KAO, rkp. II. H. i 14, s. 8–12. Srov. Malý, T. – Maňas, V. – Orlita, Z.: *Vnitřní krajina*, s. 157.

⁶²⁰ Tamtéž, s. 148–151.

zázrakům valnou část obsahu svého známého díla a stal se když ne zakladatelem, tak alespoň kodifikátorem určité tradice nahlížení na význam Svaté Hory.⁶²¹ Stejný postup jako Balbín volil i autor nejrozsáhlejších dějin Svaté Hory a obrazu, tamní jezuita Ignác Popp, jenž rovněž větší část knihy věnoval zázrakům.⁶²² Zápisy z jezuitské knihy zázraků patrně představovaly inspiraci pro ikonografickou výzdobu ambitů, započatou v roce 1732 u příležitosti korunovace a vyzdvihující právě zázraky, záchrany a pomoci v nebezpečných situacích prostřednictvím mariánské přímlyvy.⁶²³ Na stejnou problematiku se koncentrovala i slavobrána, umístěná během korunovace při hlavním vstupu do poutního areálu: prezentovala se zde mariánská znamení slepcům (moc Marie osvitit je svými paprsky), dobrodiní vzduchu (moc Marie odrážet od měst blesky), země (moc Marie nad blesky, nebem i zemí), ohně (Marie uklidňuje-hasí Vulkána a rozněcuje plamen lásky k vlasti) a vody (přístav pro trosečníky); v horní části pak byly štíty s motivy, odkazujícími na zázraky svatohorské Madony: uzdravení slepců, němých, pomatených, podagriků, neplodných, smrtelně zraněných, rodičích, hříšníků.⁶²⁴ Rovněž na Svatém Kopečku u Olomouce šlo již od 17. století o jedno z nejpodstatnějších témat v rámci vyličení historie poutního místa.⁶²⁵ Byla to také zázračná uzdravení a přímlyvy Panny Marie v nesnázích či v momentě smrti, jež se prezentovaly při korunovaci na slavobranách. Ta u vchodu do kostela zobrazovala dvacet konkrétních zázraků, druhá na úpatí Svatého Kopečka dalších osmdesát. Figurovali zde lidé postižení či jinak trápení, upínající se ve zbožném gestu a se slzami v očích k Marii a následně zbavení trápení či vysvobození: slepci, němí, hluchí, chromí či zranění, tonoucí, trpící horečkou, neplodné ženy, lidé v nebezpečí, v zajetí, padající z výšky, malomyslní, různě sklíčení, zažívající mariánská zjevení ve snu, ženy osvobozené od magie nebo zařikávání, hříšníci obrácení k pokání a osoby konvertující ke katolictví.⁶²⁶ Zázraky Svatokopecké Madony nechyběly v žádném ze slavnostních korunovačních kázání, v některých z nich byla nabízena jejich statistika. Jeden z kazatelů vyzýval posluchače, aby se po jeho promluvě vydali k prohlídce ambitů: „(...) *ať prohlídnou všechny ambity, v ambitech všechny tam visející tabuly, a kolik tam spatří na tabulkách vymalované, že do vody vpadli, pod vodou dlouhý čas se topi-*

⁶²¹ Balbín, B.: *Diva*, s. 153–472.

⁶²² Popp, I.: *Historia*, s. 221–374.

⁶²³ Holubová, M.: *Zázračná uzdravení*, s. 219.

⁶²⁴ *Regina caeli*, listy A2^a–F1^a.

⁶²⁵ [Siebeneicher, M.]: *Mons Praemonstratus*, s. 131–348; [Wancke, B.]: *Mons Praemonstratus oder Vorgewiesener Berg*, s. 96–210; [Kayser, L.]: *Sanctum saeculare*, listy I^b–X^a.

⁶²⁶ Popsáno v [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, listy g2^a–tt1^b.

li a hrozili, neb do mlýnského kola se spletli, neb pod kolem mlejnským jsouc podhrožení bez škody a bez ourazu k břehu šťastně předce vyplovali“.⁶²⁷ V Brně byl, zdá se, tento aspekt během oslav naopak spíše na okraji zájmu. To však neznamená, že nesehrál podstatnou úlohu jako argument pro provedení korunovace. Svědčí o tom soubor písemností ze 17. a 18. století, který sloužil jako podklad pro prokázání divotvornosti obrazu při žádosti o korunovaci. Dochoval se pod souhrnným pojmenováním „*Ad Acta Coronationis*“ a obsahuje 271 záznamů o jednotlivých zázracích – zpravidla uzdraveních – zprostředkovaných obrazem v letech 1626–1679.⁶²⁸ V kázáních se pak, byť ojediněle, vyskytuje Marie jako léčivá studna (*Brunn der Gesundheit und deß Heyls*) a lék neuzdravitelných nemocí (*Insanabilium vulnerum Medica*): slepoty, hluchoty, ochrnutí i moru.⁶²⁹

Obraz a konverze: via salutis

Ve svém kázání, proneseném v oktávu korunovační slavnosti roku 1736 upozorňoval jeden z brněnských kapucínů, že pokud chce někdo vstoupit do prostoru augustiniánského kostela sv. Tomáše a u něj stojící Veselé brány, musí být pokřtěn. Turci [!] nebo židé tak musí nejprve projít iniciačním rituálem, a to znamená zastavit se u tzv. „*Communications-Linie*“, nechat se tam poučit ve věcech víry, poté přijít k Brněnské bráně („*bráně nově rozpoznané víry*“), kde dostanou vodu z kašny jako symbol křtu. Teprve odtud pokračují k bráně Židovské, kterou mohou projít do města: cesta ke křtu je branou do církve i „posvátného“ města.⁶³⁰ Svatotomská ikona byla v tomto kontextu prezentována jako pramen pramenů (*Fons fontium*), totiž pramen vína, které přináší a symbolizuje konverzi: víno je nositelem boží milosti a tedy i obrácení, a stejně tak je nositelem milosti Panny Marie a tedy občerstvení. Člověku se tím nabízí konverze ve smyslu obrácení se k Bohu na cestě pokání (*via peccatorum*), návratu do náručí Panny Marie a vykročení na cestu spásy (*via salutis*).⁶³¹ Tato logika, tedy cesta od obrácení k osvícení, čerpající z pozdně středověké a následně ignaciánské tradice,

⁶²⁷ Tamtéž, list ‘‘a2^b (Táborský).

⁶²⁸ MZA, E 4, sign. 5:30.

⁶²⁹ *Conchylum*, listy II2^a (Weber) a O1^b (Petzl).

⁶³⁰ Tamtéž, list aa2^{a-b} (Brunenses).

⁶³¹ Tamtéž, list i1^{a-b}.

představovala patrně nejvlivnější koncept spásy v katolickém prostředí raného novověku.⁶³²

Na první pohled se zdá, že zatímco koncept svatohorských a svatokopecských událostí byl spíše (explicitně) polemický, protiheretický a protireformační, v Brně šlo výrazněji o moment christianizační, a to ve smyslu jak počátků křesťanství (historie ikony), tak otázky vnitřní konverze (pokání). Téma však rezonovalo při všech korunovacích. V případě Svaté Hory se motiv konverze, pokání a zpovědi objevil již ve starších tisících, věnovaných dějinám poutního místa a obrazu. Jiří Konstanc do vylíčení historie a zázraků kolem mariánské sošky zahrnul mj. příběhy o lidech, kteří jí byli pohnuti k pokání. Neopomněl také zdůraznit, že poutní místo disponuje odpustkovým privilegiem, které umožňuje v určitý den dosáhnout odpuštění všech hříchů, a to samozřejmě pod podmínkou absolvování zpovědi, přijetí svátosti oltářní a odříkání pěti Otčenášů.⁶³³ Rovněž svatohorská kniha zázraků obsahuje množství případů obrácení: kalvínského vojáka, jenž pod vlivem divotvorného obrazu projevil „velikou horlivost, zkroušenost a žádost“, luterána, který – vyděšen strašným snem – vykonal generální zpověď celého dosavadního života, melancholií trpícího vojáka, jenž chtěl spáchat sebevraždu, nekatolíků, hanících úctu k obrazům, cizoložnice, které se ve snu zjeví hrozivý drak a varuje ji, že pokud nevykoná zpověď na Svaté Hoře, tak ji sežere.⁶³⁴ Tyto příklady se vyznačují podobnou strukturou průběhu pokání: od zoufalství (rozpoznání hříchu) přes zásah obrazu (zázrak) až po zmužilost (vykonání zpovědi) a naději. Všichni hříšníci nakonec přesně podle ignaciánského modelu poznávají hrůzu spáchaných nepravostí a pociťují nad tím žádoucí „zkroušenou bolest“, tedy *conritio*. Precizně vytvořenou reprezentaci jezuitského pokání pak představuje i soubor písemností, spojených s Marií Maxmiliánou Zárubovou z Lisova, někdejší paní na Žumberce, Zaječicích a Libanicích, která zemřela v roce 1694 a jakožto významná donátorka byla pohřbena ve svatohorské kapli přímo u oltáře s Divotvůrkyní. Tato šlechtična sepsala zřejmě nedlouho před svou smrtí osobní zpověď, odehrávající se před Svatohorskou Madonou. Označila se v ní jako „nehodné a nejbídnější mezi všemi tvory stvoření“ a vyznávala, že jejím jediným cílem je Bůh, jemuž slíbila obětovat všechny myšlenky, slova, skutky i hnutí těla. Zavazovala se k častému pamato-

⁶³² Srov. Malý, Tomáš: *Christianizace obrazem: Barokní „via purgativa“ jako afektivní internalizace víry*. In: Hanuš, Jiří a kol.: *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Brno 2011, s. 194–227; týž: *The Logic of Jesuit Meditations: Antoine Sucquet's Via vitae aeternae (1620)*. *Acta Comeniana* 30 (LIV), 2016, s. 151–186.

⁶³³ [Konstanc, J.]: *Succurre miseris*, s. 142 a 179–180.

⁶³⁴ NA, ŘR, inv. č. 118, sign. P–152, s. 1–13.

vání na smrt a poslední věci člověka, zejména při duchovních cvičeních, modlitbách, zpytování svědomí, zpovědi, přijímání svátosti oltářní, poslouchání mše, při ranním vstávání i večerním uléhání.⁶³⁵ Oslavné elogium, které k počtě této ženy sepsal zřejmě některý ze svatohorských jezuitů, zdůrazňuje, že byla dcerou luteránských rodičů, braniborského barona a rakouské šlechtičny, kteří však konvertovali a dceru nechali vychovat v katolické víře. A konečně nesmíme zapomínat ani na to, že jeden z ústředních prostorů Svaté Hory, dušičková kaple ve čtverci ambitů, byl vyzdoben malbami (Kristián Šebestián Dittmann z Lavensteinu, 1687) takřka doslovně inspirovanými rytinami Boetia Adamse Bolswerta pro Sucquetovo dílo *Via vitae aeternae* (1620), které se stalo velice vlivnou příručkou ignaciánských meditací.⁶³⁶

Téma obrácení zatvrzelého hříšníka k pokání se objevilo také na slavobráně, postavené u příležitosti svatohorské korunovace. To samé platilo i pro triumfální architekturu na Svatém Kopečku, kde byla tato problematika důkladně zpracována ve formě emblematických odkazů. Jeden z nich, v podobě slunce přecházejícího ze znamení Lva do znamení Panny, odkazoval na biblický příběh o posledním soudu s hrozivým Bohem a 24 přísedícími: „z toho trůnu pocházelo blýskání a hlasové i hromobití“ a (Zj 4,5). Na slavobráně se však před tímto odstrašujícím tribunálem zjevuje Panna Marie jakožto utěšitelka, která mírní hněvivé blesky Boží spravedlnosti, rozprostírá své roucho jako duhu nad Svatým Kopečkem a coby prostředník a lék (*medium & remedium*) mezi božským a pozemským reprezentuje útočiště všech hříšníků.⁶³⁷ Na jiném místě téže architektury byl emblém v podobě včel potulujících se vně úlu, což v kombinaci s lemmou „svolává bloudící“ a odkazem k textu „[A byla ruka Páně s nimi,] a mnohý počet věřících obrátil se ku Pánu“ (Sk 11,21) ukazovalo na téma konverze ke katolické víře: bzukot, jímž se včely dorozumívají, symbolizoval hudbu (*melodia*), jež svolává bloudící (*colligit errantes*). Nekatolíci, bloudící mimo úl katolické víry byli vyzváni, aby jako toulající se včeličky (*apiculas vagas*) zachytili hudbu posvátné mariánské hory a sjednotili se ve víře s Pannou Marií.⁶³⁸ Na další svatokopecké slavobráně zase figuroval motiv mariánské přimluvy v kontextu příběhu o kajícím se lotru po pravici Krista („*Hodie mecum eris in paradiso*“), který ovšem katoličtí vykladači Písma v 18. století spojovali s Marií, jež měla stát pod Kristovým křížem a

⁶³⁵ NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 105, nefol.

⁶³⁶ Malý, T. – Suchánek, P.: *Obrazy očistce*, s. 209–223; Malý, T.: *The Logic*.

⁶³⁷ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list 11^a.

⁶³⁸ Tamtéž, list m1^{a-b}.

za lotra se přimlouvat.⁶³⁹ Obdobný model využívala i specifická ikonografie očiště, v níž Marie rovněž mohla plnit úlohu zprostředkovatelky mezi Kristem a hříšníky (dušemi v plamenech), jak ukazuje například známý obraz Karla Škréty, vytvořený po roce 1644 pro malostranské jezuity.⁶⁴⁰

Svatokopecká korunovační kázání byla odkazů na problematiku hříchu plná. Jedna jejich výkladová linie se dotýkala otázky zoufalství, jež v rámci potridentských katalogů hříšného jednání představovala samotný vrchol smrtelných provinění. Fulnecký děkan Jakub František Erbsman vyzýval ty, kdo jsou přesvědčeni o nemožnosti vykoupit množství spáchaných hříchů, aby v sobě našli odvahu a vyzpovídali se z nich: „*upadnout do takového množství těžkých hříchů je sice špatné, avšak mnohem horší je v tolika těžkých hříších vytrvát*“. Zpověď, prezentovaná do jisté míry jako výslech (*examen*) a zpytování svědomí (*Erforschung des Gewissens*), měla být usnadněna pohledem či jenom pomyšlením na Pannu Marii coby útočiště. Obrazu tedy připadla důležitá moc ochrany před upadnutím do beznaděje (*in die Tieffe der Traurigkeit und Verzweiflung*).⁶⁴¹ Jiný kazatel zahrnul do své promluvy příběh o dvou hříšnících, kteří kvůli studu patnáct a dvacet let zamlčovali svá provinění a k pokání se obrátili až ve chvíli, kdy je Marie „osvítla prostřednictvím nemoci“, kvůli níž putovali na Svatý Kopeček: „*(...) jeden z nich na cestě, poznáním všech svých hříchů, tak jest byl osvícen, že pro vnitřní srdečnou nad hříchy lítost od pláče zdržeti se nemohl, až jest ty skrz opravdovou a věrnou zpověď vyčistil. Druhý pak, jak jest jen do kostela před milosti plný obraz vstoupil, tak jest srdce jeho vnitřní lítostí a žalostí nad spáchanými nepravostmi obklíčené bylo, že žádného pokoje a odpočinutí neměl, až k svatě zpovědi přistoupil, na kteroužto (jak on sám Bohem osvědčujíc vyznal) ihned těla i duše dokonalé zdraví obdržel*“. ⁶⁴² Další část úvah se ubírala ve směru strategie dobrého umírání, jež se úzce prolínala s otázkou zatracení. Hromadění hříchů znamená postupné umírání duše a přibližování se temnotě. Člověk, jehož pozemský život se podobá boji proti nepřátelům (pokoušením), a to zvláště v posledních chvílích života, kdy se ocitá v obklíčení hříchů (d'áblů), se má v ideálním případě utéci k Panně Marii a u ní hledat pomoc, milost a útěchu.⁶⁴³ V kontextu eschatologie a dobré/ špatné smrti

⁶³⁹ Tamtéž, list s2^{a-b}.

⁶⁴⁰ Vácha, Štěpán – Dobalová, Sylva: *Ukřižování s P. Marií Bolestnou a dušemi v očiště*. In: Stolárová, Lenka – Vlnas, Vít (eds.): Karel Škréta (1610–1674). Doba a dílo. Praha 2010, s. 210–211; Malý, T. – Suchánek, P.: *Obrazy očiště*, s. 235–251.

⁶⁴¹ [Kayser, L.]: *Enthronisticum*, list 'f2^{a-b} (Erbsman).

⁶⁴² Tamtéž, list 'o2^a (Hartmann).

⁶⁴³ Tamtéž, listy 'k1^b–'11^b (Albrecht).

se ve svatokopecských promluvách objevily také odkazy protireformační, spojované zde především s historií o znesvěcení posvátného místa švédským důstojníkem v roce 1645. Jeho případ byl nicméně nešťastný a končil špatnou smrtí, před níž provinilce nezachránil ani úmysl konverze ke katolické víře: „(...) *on ale oheň spravedlivého hněvu Božího na sebe roznítil, neb přijda domů, hroznými a celé tělo pronikajícimi bolestmi ukrutně trápen byl, až posledně docela uschlý a strašlivým posledním na bědu voláním duši zlostnou nešťastně vypustil, zlostný kacíř!*“⁶⁴⁴ anebo v jiném kázání: „(...) *tu se jemu na odpor postavila Maria (...) a jeho d'ábelskou zůřivost zůřivým d'áblem strestala, když nejenom nejvyšší, ale taky žena jeho i s dětmi d'áblem posedlý, tak dlouho lomcováni byli, až svou nešťastnou kacířskou duši tomu vyblili!*“⁶⁴⁵

Cesta spásy (*via salutis*) ve smyslu vybraných technik rozjímání a pokání byla s poutním místem pochopitelně bytostně spjatá. Jedna z příruček pro svatokopecské poutníky doporučovala přemýšlet každý den po cestě o věcech kolem nás: o květinách na louce a na polích v kontextu krásy jejich stvořitele, o zpěvu ptáků jako o líbezném a věčném zpěvu andělů a vyvolených, o zelenajících se stromech jako o radostných údolích a lesích věčně zeleného a kvetoucího ráje, a naopak o nejistých místech a páchnoucích dírách a loužích jako o odporném a strašlivém žaláři zatracených. Před křížem se putujícím radilo pokleknout, vzpomenout na hořkou smrt Kristovu a prosit o odpuštění hříchů. Tvář v tvář obrazu Panny Marie nebo nějakého světce má být prokázána náležitá úcta a rozjímáno o jejich konkrétních ctnostech. A stejně jako ubíhá jeho cesta a on se hodinu za hodinou blíží svému cíli, má poutník přemýšlet o stále se blížícím konci života, resp. o tom, jak pospíchá vstříc smrti a věčnosti. Do nebeské krajiny přitom nevede jistější cesta než „*cesta ctností*“, předpokládající, že přímo na poutním místě dojde ke smytí hříchů při pokání a zpovědi.⁶⁴⁶

Jak už bylo uvedeno, při brněnské korunovaci bylo významněji akcentováno téma christianizace ve smyslu vymýcení pohanského kultu a přijetí křesťanství. Kazaatelé tak často odkazovali k příběhu o markomanské Venuši, jež měla být ve městě uctívána a jejíž odkaz (paměť na ni) byl vykořeněn až s přinesením ikony v polovině 14. století: „*Ó temnoto! Ó slepoto! pohanského, chlípného brněnského měšťanstva,*“ povzdechl si jeden z řečníků,⁶⁴⁷ zatímco jiný ujišťoval posluchače, že Madona ani

⁶⁴⁴ Tamtéž, list ‘‘a2^b (Táborský).

⁶⁴⁵ Tamtéž, listy ‘‘c2^b–‘‘d1^a (Šťáva).

⁶⁴⁶ [Siebeneicher, M.]: *Mons Praemonstratus*, s. 354–361.

⁶⁴⁷ *Conchylium*, list o1^a (Táborský).

dnes nestrpí ve svém kostele žádné nevěřící, pohany, Turky ani židy.⁶⁴⁸ Otázka christianizace, konverze ke křesťanství však měla i v Brně širší význam. V písemnostech, jež mapovaly zázraky zprostředkované obrazem v letech 1626–1679 se například nachází obligátní historie o obrácení jistého malíře, jenž chtěl ikonu kopírovat, ta však náhle proměnila svou tvář a místo *Mater pulchrae dilectionis* se ukázala jako strašlivá, umrlá, což malíře vyděsilo a vedlo jej k prosbě za odpuštění vlastní troufalosti. Jeho jednání přitom bylo motivováno zásadním, v rámci pokání žádoucím pocitem (afektem) zkroušenosti srdce (*cordis contritione*).⁶⁴⁹ Ve slavnostním korunovačním tisku byl rozvíjen motiv obrazu jako posvátného mariánského pramene milostí a radostí. Tento „pramen pramenů“ (*fons fontium*), zázračný zdroj ochrany města byl nazírán mj. jako pramen vína, to znamená jako nositel Boží milosti a tudíž obrácení (konverze), stejně jako nositel milosti Panny Marie a tudíž občerstvení. Kajícník se tak obrací k Bohu na cestě pokání (*via peccatorum*) a prostřednictvím ochranné náruče Panny Marie směřuje na cestu spásy (*via salutis*).⁶⁵⁰ Převor kláštera brněnských dominikánů Cyril Riga uvedený způsob přemýšlení o kající cestě ke spáse podával v přiléhavé metafoře, jež prezentovala člověka stojícího s vlastním srdcem v dlaní a hodlajícího očistit jej od všech dosavadních hříchů v „rozžhavené peci božské lásky“. Výsledkem mělo být zkroušené srdce, vybroušené jako drahokam a opravdové kající slzy coby vzácné perly, jež zdobí korunu Panny Marie.⁶⁵¹

Závěrem

Poslední část kapitoly o obrazech a imaginaci ukázala zásadní roli přemýšlení o korunovaných Madonách ve spojitosti s konverzí, a to nejenom ke katolicismu, ale především ve smyslu vnitřního, augustinovského obrácení k Bohu. Reprezentace Divotvůrkyň byla nepochybně svázána s konfesijně kontroverzními diskusemi o náboženských obrazech a ve všech analyzovaných případech lze pozorovat silný protireformační, resp. protiheretický osten (Markomani, husité, Švédové), používaný zejména v rámci zachycení historické tradice úcty k jednotlivým Madonám. Zdá se však, že mnohem silněji byl akcentován motiv christianizace a konverze, odpovídajících modelu cesty spásy, tj. postupu od rozpoznání hříchů přes jejich litování a zavržení až k přijetí

⁶⁴⁸ Tamtéž, list aa2^{a-b} (Brunenses).

⁶⁴⁹ MZA, E 4, sign. 5:30, fol. 179r-v.

⁶⁵⁰ *Conchylum*, list h2^b.

⁶⁵¹ Tamtéž, list cc1^a.

ctností a sjednocení se s Bohem. Tento vzor pokání, odvozený do značné míry z ignaciánské tradice a významně rozpracovaný v nizozemské, francouzské a italské meditační literatuře a náboženské praxi 17. století, měl očividně značný ohlas i v katolických zemích střední Evropy. Byl s tím spojen i význam, jaký protireformní církev přisuzovala otázce zpovědi. V případě korunovacích se samozřejmě jednalo rovněž o podporu zpovědní praxe na daných poutních místech, o čemž již byla řeč v části o prostoru, nicméně souvislost se specifickým pojetím *via salutis* je zde zjevná.

Divotvorné Madony v česko-moravských korunovacích byly triumfujícími královnami, především však přímlyvkyněmi, ochránitelkami a pomocnicemi v nesnázích. Lidé – obyvatelé měst i přilehlého okolí, popřípadě celé země – byli prezentováni jako osoby permanentně ohrožované: nepřáteli, nepřáteli víry, živelnými pohromami, epidemiemi, nemocemi, ďáblem a hříchy. U společnosti, zažívající období relativní konjunktury se její reprezentace coby kultury ohrožených může jevit jako překvapivá. Historizace a oživovaná (vpravdě konstruovaná) paměť, jež patřily k zásadním legitimizačním prostředkům korunovacích, nicméně mířily právě tímto směrem. Jedním z cílů rituálu bylo proto zvýšení ochranného účinku Divotvůrkyň. Nelze se vyhnout pocitu, že v zásadě přitakáváme slovům Jeana Delumeau o barokní politice strachu (v kontextu pekla a očištcových vizí), ačkoliv je to nazírání nanejvýš zjednodušené.⁶⁵²

Nejistá hranice mezi materiální a „symbolickou“ úctou vůči posvátným obrazům znamená, že přesvědčení o reálné přítomnosti Marie v „jejích“ obrazech byla tehdejšímu přemýšlení o náboženských dílech velice blízká. Proto mohly být obrazy konkrétních Madon účinné, aktivní, proměnlivé, způsobující uzdravení a jiné zázraky. Což sebou zřejmě neslo také ne zcela zřetelnou hranici mezi zbožnou a „zvědavou“ pozorností vůči obrazům, zvláště těm, u nichž se předpokládala divotvorná moc, pravidelně prezentovaná při kázáních nebo v procesích. Teologům podezřelé všetečné

⁶⁵² Delumeau rozvinul Le Goffovu tezi o infernalizaci očištců (Le Goff, Jacques: *Zrození očištců*. Praha 2003, zejm. s. 201–203) především v díle Delumeau, Jean: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*. Paris 1983, s. 427–446 (český překlad je pro vědecké účely nepoužitelný), kde se píše o očištcích jako o „dočasném pekle“ a na základě toho také o typickém barokním pesimismu a melancholii. Některé novější práce nicméně ukázaly na problematičnost takového výkladu a doložily naopak „optimistickou antropologii“ v katolické náboženské literatuře a umění 17. století. Srov. Göttler, Christine: *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation: kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600* (= Berliner Schriften zur Kunst, Bd. 7). Mainz 1996, s. 275nn.; táž: *Last things: Art and the religious imagination in the age of reform*. Turnhout 2010, s. 162–165; Erdei, Klára: *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung* (= Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 8). Wiesbaden 1990, s. 213.

dívání se („kuriozita“) patřilo k obvyklé a církevními řády i jejich laickými konfraternitami do značné míry podporované praxi a při korunovacích se mu nešlo vyhnout. Aspekt materiální, „fyzicky hmatatelné“ přítomnosti svaté osoby byl velmi pravděpodobně posilován v případech, kdy se jednalo o ikony, zvláště pak o pravzory obrazu Marie, malované sv. Lukášem. Hodegetria, tj. „ta, jež ukazuje (zná) cestu“ – v 17. a 18. století to znamená specifickou cestu spásy (*via salutis*) – je „prototypem ryzího božského obrazu“, jak zazní v jednom z brněnských kázání: „*purissimum Divinae imaginis prototypon, in quo formando necessarium erat Divinae Omnipotentiae impendium*“.⁶⁵³ Takové obrazy v sobě nesly mimořádnou účinnost, odvozenou – jak upozornil francouzský jezuita Egon Sendler – nejenom z hodnoty „estetické“ či kulturní, ale také teologické: obraz Madony je mj. upomínkou na tajemství vtělení. Vyjdeme-li z pěti možných druhů reprezentací tohoto vtělení, jak je již v 8. století navrhl Jan z Damašku (*Adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*) – obraz v dokonalé formě (věčné Slovo), obraz Boha ve věcech jím stvořených (vzor), věci viditelné, reprezentující věci neviditelné, obrazy jako předobrazy věcí budoucích a obrazy věcí minulých (uchování památky)⁶⁵⁴ – zdá se být pro případ mariánských korunovacích a snad vůbec pro posttridentskou teologii obrazu zásadním bod poslední, obracející pozornost k historickým událostem, příkladům ctnostného jednání.

Na základě výzkumu části pašijové homiletiky byl vysloven předpoklad, že ve druhé polovině 16. století došlo k závažné proměně reprezentace vztahu mezi Pannou Marií a ukřižovaným Kristem. Ve středověku demonstrovaná přímá relace obou osob – Marie je (fyzickou) součástí Kristova skutku, jenž přináší lidstvu spásu – získala spíše symbolický ráz: Marie má být s Kristem svázána pouze duší. V důsledku toho byl potlačen tělesný kontakt a odmítána aktivní role Kristovy matky pod křížem: je zarmoucená a plná duševního trápení, ale podřízená božímu rozhodnutí, tichá a disciplinovaná.⁶⁵⁵ V takovém modelu lze snad vidět ohlas tehdejších španělských teologických diskusí o roli Panny Marie v díle spásy, popřípadě o dalších světicích a zbožných ženách, vnímaných často s opatrností až podezřením. V korunovacích, jež byly v předchozím textu studovány, tomu však bylo jinak. Relevance a účinnost celého aktu byla samozřejmě odvozována od moci Boha–Krista, jak ukazuje mj. liturgie ko-

⁶⁵³ *Conchylum*, list K2^a (Horák).

⁶⁵⁴ Sendler, Egon: *Ikona: obraz neviditelného. Prvky teologie, estetiky a techniky*. Olomouc 2011, s. 104–105.

⁶⁵⁵ Spivey Ellington, Donna: *Impassioned Mother or passive icon: The Virgin's role in late medieval and early modern passion sermons*. *Renaissance Quarterly* 48, 1995, č. 2, s. 227–261.

runování – Marie získává korunu výlučně s božím svolením a požehnáním. Přesto je nanejvýš aktivní, a to prostřednictvím svých obrazů: je Divotvůrkyní, přimlouvá se za smrtelníky, ochraňuje je, tlumí hněv trestajícího Boha, příkladem ctností ukazuje cestu spásy. Slavnostní kázání i další média korunovací jsou v tomto směru nanejvýš výmluvná.

Korunovace divotvorných Madon mají i svou současnou (teologickou) interpretaci,⁶⁵⁶ která může být instruktážní při snaze vymezit specifika potridentské reprezentace Marie. Z té ostatně nynější výklad do jisté míry vychází, navazuje na ni, což není s ohledem na historickou tradici potridentských (římských) korunovací překvapivé. Zároveň se však oba koncepty v některých ohledech významně odlišují. Předpoklad, že vše, co se ukrývá v Marii jako matce božího syna, je skutkem božím a že je tedy korunována coby královna – matka Pána, je oběma interpretacím společný. Avšak zatímco v současné teologii je koruna, pokládaná na Mariinu hlavu, nahlížena nikoli jako výraz jejích osobních kvalit, ale uznání její připravenosti ke službě a úplnému obětování se Bohu (králi světa) – koruna Marii nepřináší žádnou vládu či panství, ale důkaz, že právě služba Bohu znamená vládu – v rituálech 18. století byly naopak osobní kvality a moc Marie (a jejích Madon) vyzdvihovány a neustále připomínány, ačkoli teologové upozorňovali na to, že i ty jsou odvozeny od moci božské. Madony byly korunovány jako do značné míry samostatné královny–Divotvůrkyně, ochránkyně měst a jejich hradeb. Viděli jsme také, že otázka ctností Marie stála v potridentských korunovacích poněkud stranou zájmu a že mnohem více vystupovala do popředí reprezentace Madony coby ochránkyně a útočiště (potřebných, nemocných, hříšníků). Současný výklad obrazů Madon, který předpokládá, že Marie je na nich především matkou, a proto je zásadním referenčním aspektem její mateřství, se rovněž míjí s tím, jak na obrazy nahlíželi aktéři potridentských korunovací. Marie sice mohla být prezentována jako ctihodná „matróna“ anebo matka všech křesťanů, avšak v zásadě nešlo primárně o mateřství jako takové, ale o ochrannou, milostiplnou úlohu Bohorodičky.

⁶⁵⁶ Polo, G. M. – Candido, L. M. de – Pedico, M. M.: *La Vergine*, s. 43–44 a 58–72.

ZÁVĚR: K INTERPRETACI BAROKNÍ KULTURY

Výsledky analýzy

Nyní zbývá říci, co ukázala analýza česko-moravských korunovacích Madon a co její výsledky znamenají pro interpretaci „baroka“ jako kultury. Nemůže jít o syntetický pohled na celý kulturní svět této epochy. Následující text vnímám jako reakci na vybrané diskuse v české, popřípadě evropské historiografii a historiografii umění. Diskuse, jež se vyznačují určitým typem přístupu s širší interpretační ambicí, odvíjející se od historického kontextu spíše než od spojení psychoanalýzy a dějin idejí. Pavel Preiss, uvažující o dvojí poloze děl Franze Antona Maulbertsche, jednoho z nejvýznamnějších rakouských malířů druhé poloviny 18. století, využil k jejich typologii obvyklou příznakovou charakteristiku: jednu část Maulbertschovy tvorby lze považovat za „barokní“, vyznačující se expresivností, deformací a změtí, zatímco k jiné části jeho děl se hodí přívlastek „klasicistní“, s nímž se pojí střízlivost, chladnost, řád a kompoziční kázeň („*studená vlna klasicismu*“). Toto definiční pojetí odpovídá již názorům teoretiků umění 18. století, jak sám Preiss upozorňuje. Nové (klasicistní) umění se mělo vyznačovat jasností, zřetelností a jednoznačností, což Preiss trefně pojmenovává jako „*jednorázový optický záběr uměleckého díla a jeho pochopení bez dešifrovacího procesu, který v sobě bytostně obsahovala zvláště barokní freska alegorického zaměření*“. Pro složitou, mnohovýznamovou emblematiku a „šifrovanou“ symboliku, typickou pro umělecké realizace 17. a první poloviny 18. století, v tomto konceptu nebylo již místo, ačkoli například alegorie měla zůstat ve výbavě umělců nadále za předpokladu její srozumitelnosti i bez slovního doprovodu.⁶⁵⁷ K této podnětné Preissové úvaze lze dodat, že podobné charakteristiky „baroka“ nelze sice popřít, jsou však moderní konstrukcí a jako takové mnohem více než o povaze „barokní“ kultury vypovídají o povaze kultury osvícenské a postosvícenské. Vztah mezi moderním, osvícenstvím zásadně ovlivněným pohledem na (katolické) „baroko“ a podstatnými kategoriemi potridentské kultury samotné stojí do značné míry v pozadí následujících odstavců.

⁶⁵⁷ Preiss, Pavel: *Pod Minerviným štítem. Kapitoly o rakouském umění ve století osvícenství a jeho vztahu ke Království českému*. Praha 2007, s. 127–141.

Předně věřím, že se mi na předchozích stranách podařilo ukázat, že korunovace mariánských obrazů nebyly divadlem, odpoutávajícím člověka od kruté reality, ale spíše souborem událostí, které člověku dávaly jistotu a pocit řádu, ukazovaly jeho „reálné“ místo ve společnosti, nabízely mu „reálnou“ pomoc a záruku spásy. Byl tento rituál „pouhou“ oslavou, anebo disciplinací, jak v interpretacích náboženské praxe raného novověku zdůrazňuje německé bádání o konfesionalizaci, předpokládající, že veškeré podobné aktivity byly součástí „vědomého inscenování a instrumentalizace“?⁶⁵⁸ Je zjevné, že potridentská a vůbec všechny po-reformační církve byly výrazně disciplinačně orientovány. Peter Hersche sice ve své syntéze o barokní kultuře zpochybňoval jednoduchý předpoklad o konfesionalizaci coby sociální disciplinaci věřících a podotkl, že raněnovověká procesí i další pobožnosti rozhodně neukazují disciplinovanou společnost, ale často dokládají existenci různých alternativ k oficiální doktríně.⁶⁵⁹ Andreas Holzem nicméně přesvědčivě opáčil, že Herscheho chápání disciplinace je neúplné, neboť konfesionalizace se uskutečňovala nejenom prostřednictvím disciplinačních (donucovacích) praktik, ale rovněž a především vytvářením určité nabídky, jež vyrůstala z náboženské praxe. Vytváření „konfesijní společnosti“ tedy znamená také umožnění nových zkušeností: intenzivnější christianizace se stala „katalyzátorem intelektuální a sociální proměny“.⁶⁶⁰ Do takového pojetí dobře zapadají například nabídky potridentských laických konfraternit, nových pobožností, meditací či liturgie, a zdá se být uspokojivé i v případě mariánských korunovacích s jejich liturgickou, procesní a jinou výbavou. Nelze se domnívat, že korunovacím obrazům chyběl disciplinační účel a působnost, a to nejenom s ohledem na zahrnutí biřmovacích a zpovědních rituálů nebo kázání, ale rovněž vzhledem ke specifické obrazové a performativní výpravě a organizaci.

Josef Válka problematizoval starší vysvětlení podstaty velkých mariánských oslav první třetiny 18. století, pojímaných jako demonstrace vítězství protireformace a absolutismu. Podle Války by se jednalo o příliš pozdní reakci, neboť kulturní i politický boj habsburského katolického státu byl tehdy již údajně vyřešen. Spíše je proto vhodné spatřovat v nich výraz snahy církve prezentovat vlastní moc a bohatství v době, kdy fakticky ztrácela společenskou funkci ve smyslu počínající sekulariza-

⁶⁵⁸ Synteticky Greyerz, Kaspar von – Conrad, Anne (eds.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 4: 1650–1750. Paderborn 2012, s. 74–92.

⁶⁵⁹ Hersche, P.: *Muße*, Bd. 1, s. 437–439.

⁶⁶⁰ Holzem, A.: *Christentum*, Bd. 1, s. 18.

ce.⁶⁶¹ Slabina této úvahy spočívá v definici slavností jako církevních událostí. Šlo totiž ve skutečnosti o prezentaci celé společnosti, která se ovšem ztotožnila s modelem autoritativního potridentského katolicismu, reprezentovaného vatikánskou kapitulou. Nepochybně je zde patrná prezentace moci církve, resp. prezentace (moravské a české) církve vítězné, již se zdařilo dokončit rekatolizaci a prostřednictvím hlavy zdejší církevní organizace se hlásí k oficiální formě potridentského italského katolicismu: Není bez významu, že se jednalo o jedny z prvních vatikánských korunovacích mimo Itálii. To je však jen vnější, organizační stránka věci, neboť v rámci tohoto modelu (mariánské korunovace) byla obsažena reprezentace různých sociálních skupin – disponujících mocí se prezentovat – stejně jako jednotné identity a imaginace ve vztahu k regionálně specifickým podobám kultu Panny Marie.

Aspektu sociální struktury připadala v rámci celého souboru událostí zásadní důležitost. Projevoval se v různých fázích obřadů, v médiích, doprovodných akcích. Byl zdůrazňován, vyznačoval se konfliktním potenciálem. Korunovace tak představovaly důležitý prostor pro sdělování a potvrzování sociální hierarchie, ačkoli primární snahou bylo prezentovat celou křesťanskou komunitu jako jednotnou vůči jinověrcům, ne-křesťanům. Na příkladu skladby korunovačních procesí lze pozorovat, že biskupskými agendami předepsaná pořadí jednotlivých skupin se mohla odvíjet o specifických lokálních zvyklostí a mohla být také výsledkem určitých prostorových a sociálních situací a vyjednávání. Ze všech příkladů je zjevné, že se záležitosti kultu úzce prolínaly s otázkou sociálního řádu, resp. že sociální reprezentace tvořila nedílnou součást praxe uctívání kultovních objektů. Úcta a honorování divotvorného obrazu se totiž děla mj. prostřednictvím demonstrace sociálního řádu, který byl spatřován v pozorném dodržení platné sociální hierarchie. V korunovacích se pak projevovala snaha o reprezentaci vybraných skupin – církevních řádů, městské rady, měšťanských korporací – i jednotlivců, což odviselo od možnosti podílet se na přípravách a na písemném zachycení průběhu akcí.

Nahlížení na kulturu jako na soubor uměleckých projevů podporuje odlišné vidění otázky sociální struktury a hierarchie. Válka tak například na jedné straně přiznává, že běžný život obyvatel byl v 17. a 18. století stále více ovlivňován byrokratizací a nad lidmi „*se rozestřela hustá síť zemských, krajských, vrchnostenských i městských úřadů s početnou vrstvou regentů, hejtmanů, písařů, správců, advokátů a dů-*

⁶⁶¹ Válka, J.: *Manýrismus a baroko*, s. 202.

stojníků“, jimž připadl klíčový praktický význam pro hospodářský i kulturní život ve městech a na venkově, zároveň však tvrdí, že „*moc a reprezentace země zůstávala pevně v rukou vysoké světské a církevní aristokracie*“.⁶⁶² V tomto důrazu na „kulturní nositele“, tj. skupiny, jež vytvářejí nebo financují významné umělecké zakázky a slavnosti, lze číst „eliasovskou“ perspektivu, vyzdviženou v sociálně disciplinačním přístupu. „Barokní“ kultura se v něm vyznačuje absolutistickým státem a dominancí aristokratické kultury, veškerý politický a společenský život s jeho divadelním charakterem slouží k potvrzování sociální struktury a ovšem k disciplinaci (například šlechty v rámci dvorského ceremonálu), nelze hovořit o samostatné (politické) kultuře měšťanstva, dvorská kultura představuje dominantní fenomén, jenž ovlivňoval v zásadě všechny vyšší a střední vrstvy.⁶⁶³ Podobnému předpokladu konvenuje rovněž výkladový model, rozlišující kulturu elitní od lidové, resp. církevní od laické, a nabízející interpretaci slavností, procesí a pobožností buď jako elitami organizovaného divadla pro laiky (Válka), anebo naopak jako „*manifestací laiků*“, „*typického jevu komunální zbožnosti*“, lidových zábav.⁶⁶⁴ Je zjevné, že perspektiva a poznání nabízené v této knize jsou odlišné.

Česko-moravské korunovace, a to i v případě Brna coby města s komplikovanější sociální strukturou, působí sociálně integrativním dojmem, což znamená, že ukazují město spíše jako sakrální a náboženské společenství s určitým viděním světa než jako arénu pro vymezování sociálních pozic. Nedávné výzkumy raněnovověkých rituálů přitom naopak s odvoláním na Pierra Bourdieu směřovaly ke zdůraznění skutečnosti, že stavovské společnosti s charakteristickým pečlivým vymezováním sociální hierarchie sloužila procesí a další veřejné aktivity spíše jako média sociální distinkce.⁶⁶⁵ To je funkcionalistický pohled na věc, inspirovaný Durkheimovými, van Genepovými či Turnerovými poznatky o distinktivní roli rituálů, sloužících k vymezení, ohraničení a stabilizaci (sociálního, institucionalizovaného, neformálního) společenství, k reprezentaci, produkci a stabilizaci sociálního řádu, k inscenování identity účastníků, k řešení krize (integrace či segregace), popřípadě k sociální diferenciaci

⁶⁶² Válka, J.: *Společnost a kultura*, s. 19.

⁶⁶³ Hinrichs, Carl: *Staat und Gesellschaft im Barockzeitalter*. In: Týž: *Preussen als historisches Problem*. Ed. Gerhard Oestreich. Berlin 1964, s. 205–226.

⁶⁶⁴ Hersche, P.: *Muße*, Bd. 1, s. 419–431.

⁶⁶⁵ Füssel, Marian – Weller, Thomas: *Einleitung*. In: Titíž (eds.): *Ordnung und Distinktion. Praktiken sozialer Repräsentation in der ständischen Gesellschaft*. Münster 2005, s. 9–22; Füssel, M.: *Die feinen Unterschiede*; Weller, T.: *Theatrum Praecedentiae*.

(integrace komunity či vymezení se vůči jinému).⁶⁶⁶ Posledně zmíněné aspekty nelze popřít ani v případě korunovacích obrazů, ačkoli zde vedly patrně spíše k vytváření obrazu soudržnosti komunity – například města jako opevněného sakrálního prostoru, jako „mariánského hradu“ nepřístupného jinověrcům – a upozadřovaly případné sociální tenze uvnitř tohoto společenství. Nutno nicméně dodat, že soubor historických pramenů, jež jsou v této souvislosti k dispozici, nemůže poskytnout zcela přesvědčivé důkazy.

Nanejvýš přílehavě hodnotil Zdeněk Kalista „barokní“ pojetí prostoru jako živoucího, utvářejícího se fenoménu, nadaného zvláštní energií: barokní umění, primárně architektura, často vytváří iluzi a dává tak prostoru dynamiku.⁶⁶⁷ Relevanci tohoto předpokladu potvrzuje nejenom obliba efemérní architektury při veřejných akcích. Na příkladu Brna ukázal Jiří Kroupa podstatnou roli motivů cesty, jejího směřování a ohnisek při přestavbách města na počátku 18. století. Proto došlo k akcentování kašen, sloupů a chrámů jako stěžejních bodů cesty a míst, které společně s efemérními stavbami hrály významnou úlohu mj. při velkolepých slavnostech.⁶⁶⁸ Výsledky naší analýzy zmíněné postřehy pouze doplňují. Pokud jde o poutní místa (svaté hory), jejich specifický charakter nutně vybízel k tomu, aby byl i v rámci slavnostních akcí a rituálů prostorově a vizuálně zvýrazněn motiv cesty, zbožného putování na vrchol za divotvorným objektem úcty. Jednalo se o alegorii cesty spásy (*via salutis*). Stejně tak patrná byla symbolika putování s obrazem, jeho přenášení a vystavování na nejdůležitějších místech. Uspořádání městského prostoru i jeho praktické využití prostřednictvím průvodů během brněnských mariánských oslav pak akcentovalo prvek přechodu, počátku cesty: brány, dveře chrámů i kašny se v různých projevech (pohybech, proslovech) určitým způsobem vázaly na otázku vstupu. Není nevýznamné, že trasa hlavního korunovačního procesí v Brně propojila kašny, jimž byl přiznáván symbolický význam křtitelnic. Všechna tato místa, objekty, předěly představovaly hranici, již se vstupovalo – po cestě spásy – do blízkosti posvátného, divotvorného předmětu kultu. Symbolika různých aktů se tedy spojovala v koncepci kající cesty. Stěžejním principem byl pohyb, aktivní přístup ke spáse člověka.

Jakkoli pak byl tento pohyb po *via salutis* pozitivně ovlivňován Marií, centrální postavou a zásadním hybatelem celého procesu korunování byl Kristus. Vati-

⁶⁶⁶ Wulf, Ch. – Zirfas, J.: *Performative Welten*, s. 17–24.

⁶⁶⁷ Kalista, Zdeněk: *Tvář baroka*. Londýn 1989, s. 45–48.

⁶⁶⁸ Kroupa, J.: *Brno v době barokní*, s. 27–28; též: *Obraz města*, s. 47–51.

kánský korunovační ritus byl christologicky orientován, akcentoval úlohu Krista a pozici Panny Marie odvozoval od něho, resp. od Boha Otce (přímuvná moc). Tomu odpovídala koncepce retáblů, do nichž byly umístěny Madony na Svatém Kopečku a v Brně. Zrcadlila se v nich hlavní významová rovina korunovačního rituálu, totiž směřování ke spáse (nebe-baldachýn) za pomoci mariánských přímuv (divotvorný obraz), jejichž účinek byl umožněn Kristovou obětí. Christologický význam v sobě ukrývala také korunovační procesí, ať už ta, jež se odehrála během rituálu, anebo doprovodná s korunovaným obrazem. Biřmování a zpověď pak byly rituály s výrazným sociálně disciplinačním potenciálem a ovšem také vázané na Krista: *via salutis* je cestou Kristovou (pokání) a cestou k Bohu. Tento aspekt korunovací divotvorných obrazů odpovídá tridentskému důrazu na Kristovu obět' a její připomínání v eucharistickém i jiných rituálech, a v historiografii a historiografii umění byl zpravidla nahlížen v kontextu tzv. rakouské zbožnosti, tedy zbožných praktik a strategií, podporovaných habsburskými císaři 17. století. *Pietas crucis* měla představovat jednu z podstatných součástí této koncepce, odkazy k ní se vyskytovaly v obrazových reprezentacích panovníků a Habsburkové ji dávali ostentativně najevo intenzivní účastí na souvisejících obřadech a pobožnostech.⁶⁶⁹

Jak upozornil Howard Louthan v úvahách o potridentské homiletice, byla katolická identita v Čechách budována prostřednictvím silné historizace, jinými slovy utvářela se za pomoci historických pojednání a aluzí na historické události.⁶⁷⁰ Minulost představovala také významný moment šlechtické reprezentace, zdroj řady jejích námětů a legitimizační nástroj. Důraz na historickou kontinuitu rodu vedl k budování šlechtických archivů a knihoven, které měly uchovávat rodovou paměť, v řadě projevů kultury urozenců se vyskytovala historická exempla a topoi.⁶⁷¹ Pavel Preiss poznamenal, že tato typická barokní tradicionalita („*retrográdnost*“), vyznačující se tendencí vracet se do (lepší) minulosti, kontrastovala s osvícenským ideálem pokroku a vzhlížení k budoucnosti.⁶⁷² Šlo tedy o důležitý aspekt kultury 17. a 18. století. Identita – rodová, měšťanská, konfesijní – byla modelována pomocí odkazů k minulosti. Mariánské korunovace byly v tomto ohledu výmluvné, naplněné historickými odkazy, jež se vztahovaly primárně k otázce protireformace a rekatolizace. A zatímco z obrazových reprezentací habsburských panovníků již za vlády Leopolda I. postupně

⁶⁶⁹ Vácha, Š.: *Der Herrscher*, s. 68–89 a 95–101.

⁶⁷⁰ Louthan, H.: *Obracení*, s. 216–223.

⁶⁷¹ Hrbek, J.: *Proměny*, s. 365–368; též: *České barokní korunovace*, s. 17–18.

⁶⁷² Preiss, P.: *František Antonín Špork*, s. 476.

mizel konfesijně-politický motiv, typický pro jeho předchůdce,⁶⁷³ korunovace Divo-
tvůrkyň naopak vyzdvihávaly narativ o herezích, christianizaci a rekatolizaci Čech a
Moravy. Tím se blížily reprezentacím císaře Ferdinanda II. s motivy křesťanského
rytíře nebo Konstantina Velikého, odkazujícími k boji proti herezi prostřednictvím
kříže. „Bojovný“ katolicismus mariánských rituálů 30. let 18. století se však spíše než
k protireformační politice vládnoucího Karla VI. (jak se nejčastěji uvádí) vázal k his-
torizaci příběhů o ikonách a k vytváření pobělohorského historického narativu čes-
kých zemí. Soudě dle nejčastějších odkazů v narativních pramenech i ve slavnostních
tiscích a kázáních lze za stěžejního tvůrce tohoto modelu (nepřekvapivě) považovat
Balbína. Neméně podstatná ale byla i „paměť“ obrazu: proto se věnovala značná po-
zornost událostem, spojeným se zacházením s obrazem a s jeho účinností: ikonoklas-
mu, blasfémii, zázrakům.

To vše se dělo za použití rétoriky o „ohrožené kultuře“. Lidé – obyvatelé měst
i přilehlého okolí, popřípadě celé země – byli prezentováni jako osoby permanentně
ohrožované: nepřáteli, nepřáteli víry, živelními pohromami, epidemiemi, nemocmi,
d'áblem a hříchy. Proto Madony vystupovaly takřka výhradně v roli přímlyvkyň,
ochranitelek a pomocnic v nesnázích. Ze sociologického hlediska to do jisté míry dá-
valo smysl, neboť v první třetině 18. století proběhlo v Čechách a na Moravě hned
několik demografických krizí (mor 1713–1715, epidemie 1719–1721 a 1736–1738),
ačkoli korunovace se odehrály v době, jež se ještě mohla opírat o demografický růst
druhé poloviny 17. a počátku 18. století. Stály v podstatě na pokraji vypuknutí závaž-
ných populačních krizí v důsledku válek 30. a 40. let.⁶⁷⁴ Z pohledu psychologického
zde však mohly sehrát podstatnou úlohu i jiné fenomény, například – uvážíme-li stě-
žejní význam motivu christianizace a konverze – nové výzvy misionářské činnosti,
odvíjející se od kontaktu s nechristianizovaným obyvatelstvem a od snahy potvrdit
evropskou, křesťanskou kulturní převahu (viz zprávy jezuitských misionářů), nebo
pro střední Evropu klíčová otázka obrany proti osmanskému nebezpečí. Přestože tyto
aspekty nemusely v korunovacích figurovat explicitně – zde se vyskytují spíše odkazy
na christianizaci středověkou – v myšlení lidí 18. století mohly rezonovat a stát se
živnou půdou pro vyvolání obranných reakcí. Historikové pak za pocity ohrožení, vy-
jadřovanými lidmi 17. a 18. století v různých podobách a médiích, spatřovali sérii kri-

⁶⁷³ Vácha, Š.: *Der Herrscher*, s. 68–89 a 95–101.

⁶⁷⁴ Dokoupil, Lumír – Fialová, Ludmila – Maur, Eduard – Nesládková, Ludmila: *Přirozená měna oby-
vatelstva českých zemí v 17. a 18. století*. Praha 1999, s. 71–73 a 92–95.

zových momentů tehdejší společnosti a kultury: od válek a budování absolutistických států, přes represí vůči židům a lidem obviněným z čarodějnictví až po proměnu náboženské výchovy a zbožnosti (mystika a nové formy devoce) nebo obsesi eschatologickými vizemi a obrazy onoho světa. Patos a krize jako charakteristické prvky kultury tak nerozlučně patří k historiografické reprezentaci této epochy.⁶⁷⁵ Zdá se mi, že jde o otázku složitější, avšak příliš komplikovanou, než aby mohla být důkladně sledována na tomto místě.

Přesto se u fenoménu ohrožení a christianizace vyplatí ještě vytrvat, neboť se k němu váže motiv očištění, pokání. Jak bylo ukázáno v části o rituálu, o korunovaných Madonách se přemýšlelo zásadně ve spojitosti s konverzí, a to nejenom ke katolicismu, ale především ve smyslu vnitřního, augustinovského obrácení k Bohu. Reprezentace Divotvůrkyň byla nepochybně svázána s konfesijně kontroverzními diskusemi o náboženských obrazech a ve všech analyzovaných případech lze pozorovat silný protireformační, resp. protiheretický osten, používaný zejména v rámci zachycení historické tradice úcty k jednotlivým Madonám. Ještě významněji byl ale akcentován motiv christianizace a konverze, odpovídajících modelu cesty spásy, tj. postupu od rozpoznání hříchů přes jejich litování a zavržení až k přijetí ctností a sjednocení se s Bohem. Pavel Preiss ve své knize o Františku Antonínu Šporkovi přesvědčivě ukázal, že „barokní“ kultura byla prodchnuta tematizováním ctností (a neřestí), jejichž alegorie nalézáme nejenom v umění a veřejných performancích (včetně velkolepých slavností), ale i v mnohem „praktičtějších“ momentech života, jako například v právní argumentaci vůči protivníkům.⁶⁷⁶ Johan Huizinga se mýlil, když soudil, že po reformaci se již smrtelné hříchy „už nikdy nezaskvěly v takové purpurové plnokrevnosti a nestydaté opovážlivosti, s jakou existovaly mezi lidstvem patnáctého století“.⁶⁷⁷ Potridentské rozpracování otázky hříchu bylo ještě intenzivnější a téma samotné prolínalo celým náboženským prostorem. Prostřednictvím privátních meditativních technik, vytvořených, resp. modifikovaných jezuity a podporovaných laickými konfraternitami, byla navíc část odpovědnosti za pokání přenášena na jednotlivce a tím do jisté míry individualizován proces očištění. Jakou roli zde mohl sehrát rituál typu korunovace divotvorného obrazu, doprovázený mj. kázáními a vydáním tiskovin, v nichž tématu

⁶⁷⁵ Maravall, José Antonio: *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona 1986, s. 55–128; Lehmann, Hartmut: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980, zejm. s. 114–144.

⁶⁷⁶ Preiss, P.: *František Antonín Špork*.

⁶⁷⁷ Huizinga, Johan: *Podzim středověku*. Jinočany 1999, s. 40.

zповědi a pokání náležela prominentní pozice? Jistě by bylo možné uvažovat o již zmiňované ohrožené kultuře, nejistotě života či snad o nedostatku zdrojů v tehdejší společnosti, z hlediska funkcionalistického pak o katechezi (indoktrinaci, konfesionalizaci), sociální disciplinaci, náboženské nabídce. Podnětné je v této souvislosti přemýšlet o terapeutickém účinku rituálů, jak v případě dvorských slavností činila Aleida Assmann, která podotkla, že dvorná zábava, „*Geselligkeit*“, představovala ve společnosti 17. a 18. století nejlepší lék proti obávané melancholii.⁶⁷⁸ Nahlížíme-li korunovace divotvorných obrazů z této perspektivy, odkryje se jedna z jejich důležitých funkcí, totiž poskytnutí jistoty (nejenom) účastníkům, že za předpokladu dodržení určitých pravidel – například provedení správného, úplného a opravdového pokání – jim bude poskytnuta mocná ochrana a přímluva na cestě ke spáse duše. Raněnovověké rituály byly vhodným prostorem k poskytování jistoty: řádu, sociální hierarchie, ochrany před nebezpečím, spásy.

K možnosti pochopení výše naznačených fenoménů se nezbytně pojí také rozpoznání povahy emocí vázaných na rituály. Již zmíněný Johan Huizinga spatřoval ve zvýšené emocionalitě pozdního středověku sklon k obřadnosti: „*Byla to obřadná forma, ztělesňující kající odklon od marnivosti a světských radovánek, bylo to i vášnivé pohnutí stylizované ve společný slavnostní akt. Odpovídalo to trendu oné doby, vytvářet ve všech oblastech výrazně stylové formy.*“ Velmi obdobně, ba často prakticky stejně argumentovali historikové, zabývající se obdobím 17. a 18. století. V očích Josefa Války bylo baroko obřadně slavnostní, stylizovanou a emocionálně vypjatou kulturou. Je pravdou, že Huizinga jen málo rozlišoval skutečnost od rétorických forem a svědectví (narativních) pramenů například považoval za bezproblémový odraz skutečné emocionality sledované epochy. Na druhé straně však svoje úvahy doprovodil zásadní poznámkou, směřující k podstatě věci: „*Abychom pochopili míru barvitosti a intenzity tehdejšího života, je třeba si uvědomit tuto citovou vnímavost, tuto ochotu k slzám a k duchovnímu obratu, tuto senzitivitu.*“⁶⁷⁹ S tím lze bez výhrady souhlasit, jen je třeba vyložit povahu této senzitivity, odlišný význam emocí a emocionality ve srovnání s tím, jak ji vnímáme dnes. Jinými slovy je nutné i tuto emocionalitu historizovat. V této věci jsem upozorňoval na skutečnost, že „afektovanost“ ve smyslu důrazu na probuzení afektů, nikoli přehnané emotivnosti, lze vztáhnout ke všem verbálním

⁶⁷⁸ Assmann, Aleida: *Festen und Fasten. Zur Kulturgeschichte und Krise des bürgerlichen Festes*. In: Haug, Walter – Warning, Rainer (eds.): *Das Fest (= Poetik und Hermeneutik XIV)*. München 1989, s. 227–246, s. 232–233.

⁶⁷⁹ Huizinga, J.: *Podzim středověku*, s. 16–18.

i psaným projevům 17. a 18. století. Jejich hyperbolická, afektivní rétorika měla v kontextu korunovací svůj účel, totiž poučení, vzbuzení příslušných (zbožných) emocí a v neposlední řadě i podání zprávy o události, která proběhla dle ideálních principů a představ tehdejší společnosti, a zahrnovala relevantní momenty sociální i kulturní reprezentace (hyperboly) a zbožné kultury (gesta, prolévání slz). Zároveň se však jistě nejednalo o pouhé rétorické cvičení nebo dokonce o přetvářku, neboť tento slovník reflektoval významnou část teologických představ.

Korunovace divotvorných obrazů byly „hybridními festivitami“, jež zahrnovaly několik druhů rituálů, ale i běžné slavnostní akty. Šlo o kombinaci uvítacích rituálů se slavnostní liturgií, oslavnými promluvami, průvody s obrazy, kolektivními i individuálními náboženskými akty a „divadelní“ produkcí. Důležité místo připadlo symbolice prostorů, v nichž se tyto akce odehrávaly. Pokoušel jsem se ukázat, že v tomto celku docházelo k symbolickému rekonstruování celého společenského řádu. Proto se v korunovacích odráželo kupříkladu vnitřní dělení města, jeho sociální struktura a politické, náboženské, hospodářské i jiné role jednotlivých skupin účastníků. Korunovační procesí s obrazy můžeme vnímat jako projevy identifikace s určitým řádem věcí, jako veřejnou demonstraci hodnot vůči Bohu i společnosti. Mohly se v nich zrcadlit případné sociální tenze a ambice, což dokazují občasné konflikty o pořadí, pramenně doložené především v případě soupeření církevních řádů a jejich konfraternit. Byly také výrazem „*consuetudines*“, disciplíny předepisované rituálníky, katalogy nebo vizitačními protokoly. Nezdá se mi naopak, že by o korunovacích bylo vhodné uvažovat jako typicky svátečních momentech, ostře kontrastujících s každodenností ve smyslu distinkce mezi „*kulturou volného času*“ a „*sociálním světem*“, resp. mezi pravidly každodenního života a „*pečlivě inscenovanou výjimkou*“ z této každodennosti.⁶⁸⁰ Nešlo o protikladnou alternativu všedního dne, která by rušila („*činila virtuální*“) jinak běžné konvence, sociální role a mocenské vztahy nebo hranici mezi sakrálním a profánním.⁶⁸¹

⁶⁸⁰ Assmann, A.: *Festen und Fasten*, s. 243–246.

⁶⁸¹ Kopperschmidt, Josef: *Zwischen Affirmation und Subversion: Einleitende Bemerkungen zur Theorie und Rhetorik des Festes*. In: Týž – Schanze, Helmut (eds.): *Fest und Festrhetorik. Zu Theorie, Geschichte und Praxis der Epideiktik*. München 1999, s. 10–11.

V obsáhlé, provokativní syntéze o barokní kultuře, záměrně argumentačně vyhocené vůči tezím o konfesionalizaci a modernizaci, představil Peter Hersche⁶⁸² v osmnácti tezích baroko jako kulturu s patrnou dominancí náboženské oblasti, jež ovlivňovala hospodářskou i politicko-právně-vojenskou dimenzi tehdejšího života; dále jako kulturu zasahující všechny sociální skupiny, ačkoli jejími nositeli byli primárně příslušníci šlechty a venkovského obyvatelstva; kulturu, v níž byla ekonomie orientována spíše na uspokojení momentálních potřeb než na zisk; kulturu, jež dosahovala vynikajících výsledků v oblasti umění a ovšem byla také kulturou ostentativního plýtvání a odpočinku; kulturu pro niž bylo typické hledání cesty z ekonomických a jiných problémů doby (nedostatku materiálních zdrojů, epidemií atd.) primárně pomocí víry, zkušenosti, solidarity a charity, nikoli vědeckými poznatky, technickým pokrokem či racionálními systematickými opatřeními; kulturu optimismu; kulturu, jež navazovala na tradice a v níž se hledala stabilita, nikoli změna a už vůbec ne pokrok; kulturu zásadně kritizovanou osvícenskými intelektuály; a kulturu, jež – navzdory jejímu častému charakterizování coby „anti-modernizační“ – představovala alternativní cestu k moderně.⁶⁸³ Herscheho syntetizující pohled je jistě poplatný snaze reagovat na dosavadní historiografické konstrukce a reprezentace (katolické) kultury 17. a 18. století, je však cenný tím, že – spíše z pozice dějin idejí než historické antropologie – kombinuje analýzu sociálně-ekonomických, kulturních a myšlenkových struktur společnosti na pozadí předpokladů o modernizaci raněnovověké epochy.

Česká historiografie se nachází ve specifické situaci. Zatímco teze o konfesionalizaci a modernizaci zde měly jen malý ohlas, historikové věnovali značné úsilí dekonstrukci pobělohorského mýtu a odstranění ideologického hávu, jenž se nad epochou středoevropského „baroka“ rozprostíral a vně vědecké komunity do značné míry stále rozprostírá. Zdařilá kritická reflexe českého dějepisceví a žurnalistiky 19. a 20. století, jež byla zahrnuta do poslední velké syntézy „českého“ baroka, se tak koncentrovala na analýzu budování negativního obrazu pobělohorské doby (koncept temna), aniž by se vyjadřovala k historiografickým konstrukcím baroka jako pojmu a kultu-

⁶⁸² Kritickou reakci na Herscheho knihu, včetně systematiky diskusí o konfesionalizaci, zahrnul do své nedávné syntézy německého křesťanství novověku Holzem, A.: *Christentum*, Bd. 1, s. 13–20.

⁶⁸³ Hersche, P.: *Muße*, Bd. 2, s. 943–947.

ry.⁶⁸⁴ To je jistě zcela legitimní přístup, stejně tak je však dobré si všimnout, že ve snaze zbavit se nacionálně ideologického balastu v hodnocení barokní epochy⁶⁸⁵ se v české historiografii poněkud stranou zájmu ocitla otázka samotné podstaty této kultury. Tendence vyrovnat se s pojetím baroka jako doby „temna“ je patrná i v nejnovejším syntetičtěji orientovaném pokusu, vztahujícím se primárně k dílu významného českého literárního historika Alexandra Sticha. V kontextu dosavadní – nejenom literární – historiografie je příznačné, že se autoři jednotlivých statí omezili na situaci v Čechách a chybí zde jakýkoli odkaz k výrazným badatelským osobnostem, jež se věnovaly přednostně Moravě (Válka, Sehnal, Kroupa), včetně ohlasu na jejich zásadní diskuse o baroku v 80. letech 20. století. Absence reflektování studií Josefa Války je zarážející o to více, že se řada autorů vyjadřuje mj. k otázkám festivity a teatrality, což bylo jeho prominentní téma. V případě literárních historiků – paradoxně s výjimkou studie samotného Sticha – pak schází sociální kontext a pojem baroko je vnímán převážně ve smyslu stylu, nikoli kultury.⁶⁸⁶

Zmíněný Josef Válka byl jedním z mála českých a vůbec středoevropských historiků, kteří se pokoušeli o obecnější, kulturněhistorickou definici barokní kultury, ačkoli zároveň přiznával, že pojem kultury je příliš širokým a „*přesné definici se brání*“.⁶⁸⁷ Pro Válkův výklad byly typické dvě tendence: sociálnědiferenční, jež vedla k používání pojmů jako masová kultura nebo *art moyen*, a uměleckohistorická, ústící v pojetí baroka jako *Gesamtkunstwerku*.⁶⁸⁸ Odkaz k uměleckohistorické perspektivě nebyl u Války ani u jiných historiků náhodný, neboť jejich interpretace výrazně čerpala z pojetí kultury coby souboru uměleckých projevů. Válka chápal kulturu jako „*převážně nemateriální, nevýrobní činnost ve volném čase a pro volný čas a jako duchovní záležitost*“, přičemž nešlo jen o výsledky této činnosti, kulturní artefakty, ale „*i o celou složitou strukturu produkce těchto artefaktů a o organizaci těchto činností, to jest o kulturní instituce, o specialisty, jejich osobnosti, podmínky atd.*“ Úkolem kul-

⁶⁸⁴ Rak, Jiří – Vlnas, Vít a kol.: *Druhý život baroka v Čechách*. In: Vlnas, Vít (ed.): Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století. Praha 2001, s. 13–60.

⁶⁸⁵ Výmluvné přehledy o této věci napsal Hojda, Zdeněk: „*Idola*“ barokního bádání aneb jak se vyhnout Skylle a neupadnout v osidla Charybdy. In: Týž (ed.): Kultura baroka v Čechách a na Moravě (= Práce Historického ústavu ČAV, Řada C – Miscellanea, sv. 6). Praha 1992, s. 15–24; týž: *Reflexe baroka mezi Skyllou a Charybdou – zamyšlení po deseti letech*. In: Fejtová, Olga – Ledvinka, Václav – Pešek, Jiří – Vlnas, Vít (eds.): Barokní Praha – barokní Čechie 1620–1740. Praha 2004, s. 1017–1023.

⁶⁸⁶ Ducreux, Marie-Élizabeth – Galmiche, Xavier – Petráš, Martin – Vlnas, Vít (eds.): *Baroque en Bohême*. Lille 2009.

⁶⁸⁷ Srov. soubor jeho studií Válka, Josef: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009.

⁶⁸⁸ Přehledně Kroupa, Jiří: *Josef Válka a jeho program kulturní historie*. In: Válka, Josef: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, s. 7–18.

turní historie by proto v jeho očích měla být rekonstrukce „určitého celku kulturních aktivit, artefaktů a jejich sociálních podmínek a funkcí.“ Odvozování definice celé epochy ze sféry umění zdůvodňoval Válka tím, že umění představovalo „nejcennější a nejtrvalejší projev této kultury“ a jeho výtvoř, umělecká díla „reprezentují stav myslí“ oné kultury – její filosofii, teologii, formy zbožnosti, mentality.⁶⁸⁹ Navzdory zjevnému posunu ke kulturněvědní perspektivě zůstalo baroko (kulturním) stylem i v jedné z významných českých diskusí o pojmu baroka z roku 1987, kde lze spatřit kombinaci uměnovědného hlediska s perspektivou dějin idejí.⁶⁹⁰

Interpretace festivit 17. a 18. století ve smyslu pojmu *Gesamtkunstwerk* je pro kulturní historii a pro její spolupráci s dějinami umění stále inspirativní. Byla využita například v nedávno vydané výpravné publikaci o barokních slavnostech v Piemontu a Ligurii, kde se o nich píše jako o „*opera d'arte totale*“.⁶⁹¹ A lze se s ní setkat i v přesvědčivé mezioborové analýze oslav české korunovace Karla VI. v roce 1723 na pozadí dynastické politiky a její reprezentace prostřednictvím slavnostních aktů.⁶⁹² Pečlivé rozkrývání symboliky a poselství výtvarné výzdoby i hudebních realizací v kontextu politických událostí tehdejší Evropy se v posledně jmenovaném případě historiografického zpracování korunovace habsburského panovníka váže k chápání podobné události jako souboru slavnostních, umělecky vybavených aktů, jež byly vzhledem ke své povaze prodchnuty vladařskou symbolikou a ta zase plna odkazů na soudobé (zahraničně)politické události. Podobně jako ve Válkových interpretacích barokních slavností je tedy slavnostní akce – *Gesamtkunstwerk* – odrazem aktuální politicko-správní či ekonomicko-sociální situace.

Umělecko-historická pojetí v této věci již delší dobu oscilují mezi úzce profilovanými interpretacemi stylově-formálními, jejichž cílem bývá tradiční periodizace, a těmi, jež významněji zohledňují sociální a jiná hlediska, umožňující vydat se směrem k definici epochy. První případ reprezentuje například relativně nedávno vydané rakouské umělecko-historické kompendium, které – typicky členěné na umělecké formy (architekturu, sochařství, malířství) – cílí ke stylovému rozlišení raného, vrcholného a

⁶⁸⁹ Válka, Josef: *Předbělohorská kultura a společnost. Poznámky k interpretaci a hodnocení*. In: Týž: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, s. 116; týž: *Společnost a kultura*, s. 30.

⁶⁹⁰ Polišínský, Josef – Válka, Josef – Kopecký, Josef – Kroupa, Jiří – Volek, T. – Kopecký, Miloš – Fukač, J. – Štědroň, Miloš – Sehnal, Jiří – Trojan, J.: *Diskuse: Téma baroko*. *Opus musicum* 19, 1987, č. 6, s. 161–175.

⁶⁹¹ Fagiolo, Marcello (ed.): *Il „gran teatro“ del barocco. Le capitali della festa: Italia settentrionale*. Roma 2007.

⁶⁹² Vácha, Š. – Veselá, I. – Vlnas, V. – Vokáčová, P.: *Karel VI.*

pozdního baroka, nepřekvapivě ukazuje zásadní vliv dvorské umělecké produkce a sleduje vzájemné regionální stylové vlivy.⁶⁹³ Na druhé straně stojí kulturněhistoricky orientované záměry typu syntézy olomouckého baroka jako fenoménu historických, sociálních a kulturních struktur v rámci určitého regionu. Takové východisko umožnilo pojmenovat a širěji kontextualizovat vybrané charakteristické aspekty barokní kultury, například emblematické, historismus a mytologizaci, triumfalismus katolicismu, teatrálnost a monumentalitu.⁶⁹⁴ Štěpán Vácha zase v reakci na doposud převažující formálně analytické (stylové) a duchovně dějinné výklady barokního umění ve vztahu k habsburské protireformaci zdůraznil sociální rozměr této otázky a ukázal, že baroko bylo mj. výsledkem určité objednavatelské činnosti související s duchovním klimatem.⁶⁹⁵ A v syntetickém pohledu na barokní umění na Moravě Jiří Kroupa přesvědčivě propojil stylově formální perspektivu s otázkou sociální dimenze kultury (objednavatelé) i s aspekty myšlení (mentalit), což mu dovolilo hovořit o první třetině 18. století jako „*času slavností a zázraků*“, vrcholu dvorské reprezentace, budování velkolepých aristokratických rezidencí a intenzivních objednavatelských aktivit klášterů.⁶⁹⁶ Odpoutání se od stylové analýzy je tedy patrné a odpovídá současným pokusům o revizi konceptualizace baroka, pojímaného v rámci dějin umění pochopitelně stále jako soubor výtvarných projevů, zbaveného nicméně konvenčních periodizačních narativů a zapojovaného spíše do kontextu definice modernity.⁶⁹⁷

Zjevným se zdá být také odklon od tendencí nalézat ve formálně stylovém prvku „ducha doby“, jak činil Aby Warburg nebo v českém prostředí inteligentně Václav Richter, jenž v barokní architektuře spatřoval odraz „*symbolické formy novověkého subjektivismu a tedy filosofického humanismu*“, „*iluze nekonečného hmotného prostoru*“ a typické existenciálnosti.⁶⁹⁸ Obdobně postupoval z pozic literární historiografie Josef Vašica, jenž pro barokní poezii volil charakteristiky výrazná citovost, „*zpathetizování uměleckého stylu*“, hra s paradoxy a kontrasty, záliba v symbolech či ornamentalismus.⁶⁹⁹ Anebo s výraznějším ideologickým, protináboženským podtex-

⁶⁹³ Naredi-Rainer, Paul – Madersbacher, Lukas (eds.): *Kunst in Tirol*. Bd. 2.: Vom Barock bis in die Gegenwart. Innsbruck – Wien 2007.

⁶⁹⁴ Elbel, Martin – Jakubec, Ondřej (eds.): *Olomoucké baroko*. Sv. I: Proměny ambicí jednoho města. Olomouc 2010.

⁶⁹⁵ Vácha, Š.: *Der Herrscher*, zejm. s. 109–126.

⁶⁹⁶ Kroupa, J.: *Umělecká úloha*.

⁶⁹⁷ Hills, Helen (ed.): *Rethinking the baroque*. Burlington 2011.

⁶⁹⁸ Richter, Václav: *Poznámky k baroknímu umění*. In: Kopecný, Milan (ed.): O barokní kultuře. Sborník statí. Brno 1968, s. 147–159.

⁶⁹⁹ Vašica, Josef: *O české barokní poezii*. In: Chudoba, Bohdan – Kalista, Zdeněk – Vašica, Josef – Racek, Jan – Kutal, Albert: *Baroko*. Praha 1934, s. 91–107.

tem literární historik Václav Černý v časopisecky vydávané studii o barokním divadle (1968–1970), kde – s odvoláním na Heinricha Wölfflina – uvažoval o baroku jako o reakci na krizi životních jistot, jako o epoše antimoderní a antipokrokové, donquijotské, absurdní, protirozumové, vyznačující se hlubokou antitezí a rozporuplností.⁷⁰⁰ V takovém přístupu se však skrývalo mj. nebezpečí nemožnosti uchopení epochy jako celku. Černý musel prohlásit baroko za pouhou „*kulturní variantu*“ své doby a přiznat, že v ní přežívala také kultura renesanční, antibarokní. Pojetí baroka z hlediska dějin idejí a uměleckých stylů, jako kulturně-uměleckého vzorce, tedy vede spíše k dílčímu poznání. Ambice nových kulturních dějin naopak směřují k porozumění celkové dimenze kultury, kterou je však třeba definovat pomocí obecnějších kategorií. Je velkou otázkou, zda takový úkol pomohou naplnit kategorie antropologické či sociologické. Úpornější snaha trvat na formálně stylové definici kultury nicméně může vést k bezradné interpretaci a opakování klišé, jak ukazuje i novější příklad z oblasti estetiky, v němž baroko „*vytváří krajinu i ve své dynamizující verzi*“, opouští renesanční individualismus a sebevědomí, vyznačuje se divadelními efekty a pokorněji se obrací k Bohu a přírodě, Rubensova krajina patří do kontextu „*exaltovaného baroka*“ a hovoří se spíše o proudech baroka i klasicismu, jelikož pod pojem baroko nelze zařadit všechny tehdy tvořící umělce.⁷⁰¹

Jako přesvědčivější se postupně ukázalo hledat v pozadí uměleckých děl dobovou mentalitu, a tu odvozovat, jak činil třeba Johan Huizinga, od charakteru náboženské a jiné literatury. V takto laděné syntéze pak barokní ikonografie mohla být interpretována v kontextu kosmologických a eschatologických představ, mystického symbolismu, katolické propagandy a teologie svátostí.⁷⁰² Analýza dobové filosofie umožnila spatřovat v baroku rovněž již zmiňovaný *Gesamtkunstwerk* ve smyslu složeného, mnohovýznamového životního stylu, spojeného primárně s uměleckými projevy. V tehdejší filosofii typická snaha nahlížet na svět jako na systém se jevila jako přítomná ve všech oblastech lidské činnosti: umění, politice, ekonomice, vědě, urbanistice, a „tekutost“ věcí coby zásadní moment barokní kultury mohl být pozorován v proměnlivosti vybraných kulturních forem a reprezentací.⁷⁰³ Obdobným postupem

⁷⁰⁰ Černý, Václav: *Barokní divadlo v Evropě*. Příbram 2009, s. 7–42.

⁷⁰¹ Stibral, Karel: *Proč je příroda krásná? Estetické vnímání přírody v novověku*. Praha 2005, s. 49–61 a 178.

⁷⁰² Sebastián, Santiago: *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid 1985.

⁷⁰³ Rombach, Heinrich: „*Die Welt des Barock*“. *Versuch einer Strukturanalyse*. In: Feuchtmüller, Rupert – Kovács, Elisabeth (eds.): *Welt des Barock*. Wien – Freiburg – Basel 1986, s. 9–23.

se nakonec vyznačuje i výklad moderní české literatury, například děl Jaroslava Duřyha a Vladislava Jančury, v nichž byly – pod vlivem Romana Jakobsona – hledány barokní prvky, odvozované ze spisů vybraných barokních autorů, zejména Komenškého a Balbína: emocionalita, stálé napětí (antiteze) mezi pozemským a transcendentním, eschatologický způsob myšlení, apoteóza mučednictví, metaforičnost, obraznost a symboličnost, mystické vize a techniky subjektivace.⁷⁰⁴

Z naznačeného způsobu přemýšlení o vztahu myšlenkových struktur a uměleckých projevů vycházela také česká kulturní historiografie. Zdeněk Kalista, jeden z prvních českých historiků, kteří se pokoušeli interpretovat barokní kulturu a myšlení nikoli ahistoricky pod vlivem nacionálně-ideologické, popřípadě antiklerikální a anticírkevní perspektivy, byl vnímavý vůči pocitům člověka 17. a 18. století v kontextu tehdejší sociální situace. Povahu baroka charakterizoval mj. slovy „*dychtivá touha po nadpřirozeném a mimořádném*“, psal o fantazii, „*vzrušené mysli*“ a „*mystické intuici*“. Za hlavní tendenci tohoto životního stylu považoval touhu „*postihnout Boha skrze tento svět*“, přiblížit se Bohu jako něčemu nadsmyslovému prostřednictvím smyslového vnímání. Z hrůz třicetileté války pramenila podle Kalisty nejistota barokního člověka, jež volala po modelu heroického mučednictví. Výsledkem všech těchto sociálních a duchovních podnětů byla mentalita („*psychický útvar*“), vyznačující se dramatickým napětím a vnitřní polaritou.⁷⁰⁵ Prakticky ve stejné době obdobně argumentoval Vilém Bitnar z pozice literární historie, když tvrdil, že struktura barokní náboženské kultury vycházela z ignaciánské mystiky a ovšem z jezuitských katechizačních technik, jejichž zásadními prvky byly představivost a procítění náboženských podnětů všemi smysly.⁷⁰⁶ Kalistův pokus o interpretaci barokní kultury vycházel z přesvědčení, že kulturu je možné syntetizovat pomocí filosoficko-ideové perspektivy. Nezasažen ještě historickou antropologií a novými kulturními dějinami uvažoval o kultuře jako o souhrnu idejí (a to i v jednání), nikoli jako o praxi. Nic na tom neměnil ani fakt, že psal o baroku mj. jako o životním stylu. Představa, že základní schémata a struktury určité kultury jsou sdělovány a utvářeny prostřednictvím sociální a kulturní praxe, například v rituálech, mu byla cizí. To samé platí i o kritizované knize Jana P. Kučery a Jiřího Raka o barokní kultuře (1983), napsané z pozic dějin idejí a prezentující baroko jako „*duchovní atmosféru*“, tendenci, orientaci a světonázor. V očích auto-

⁷⁰⁴ Trísková, Jindra B.: *Aura baroka kolem literatury 20. století*. Hradec Králové 2001.

⁷⁰⁵ Kalista, Zdeněk: *Z legend českého baroka*. Olomouc 1934, s. 5–30; týž: *Století*, explicitně s. 17–18, 90–94 a 111–113; týž: *Tvář baroka*.

⁷⁰⁶ Bitnar, Vilém: *O podstatě českého literárního baroka*. Praha 1940, s. 16–19.

rů bylo baroko spojeno s mnohostranností a hodnotovou ambivalencí, s kombinováním racionality a mystiky, s teatralností jako paradigmatem tehdejší mentality.⁷⁰⁷ Ani zde tedy nezůstal prostor pro sociální a kulturní praxi, interakci a reprezentaci.

V polovině 70. let se objevil poněkud šířeji pojatý pokus o syntézu španělského baroka, v němž byly rysy epochy opět spatřovány v oblasti dějin mentalit a psychologie, významné reflexe se však dostalo také hospodářským a sociálním jevům, a to nejenom ve smyslu krizových momentů (válka, epidemie), ale také sociální struktury. I zde však bylo baroko interpretováno za pomoci obdobných kategorií a přívlastků: jako iracionální a exaltované, vyznačující se kontrasty mezi individualismem a tradicionalismem, autoritou inkvizice a touhou po svobodě, mystikou a senzualismem, teologií a pověrou, válkou a obchodem, geometrií a caprichem. Španělská kultura 17. století byla prezentována jako masová, zároveň však tendující k systematické v různých oblastech lidského života, společnost vykazovala známky konzervatismu, neboť kladla důraz na stabilitu řádu jako protikladu k obecnému pocitu pesimismu.⁷⁰⁸

Velice podobný koncept zvolil Josef Válka, jehož pracemi, publikovanými od konce šedesátých do počátku devadesátých let minulého století, prolíná ještě intenzivněji sociálněhistorický akcent. Společenský a politický systém – politické zřízení (konfesijní absolutismus), sociální skladba a režijní velkostatek jako projev nevolnictví – v jeho očích představovaly „*sociální základ střeoevropského a moravského typu barokní kultury*“. Souvislost mezi sociálně-ekonomickými poměry a kulturními (uměleckými) projevy ovšem Válka nahlížel do jisté míry protikladně, když na jednu stranu stavěl „*tragický obraz společnosti*“ ve smyslu neutěšeného demografického vývoje, nevolnictví a zastaralé ekonomiky státu, na stranu druhou pak „*rozvinutý a marnotratný přepych barokních kostelů, zámků a paláců, radostný zvuk fanfár a lesk slavností svázaných s poutěmi*“. Také Válka spatřoval jeden z podstatných momentů barokní společnosti a kultury ve faktu a pocitu krize. Umění a kultura baroka proto v jeho podání není výsledkem bohatství společnosti, ale spíše snahou o únik z beznadějné socioekonomické situace, únik do iracionálna, příklon ke zdání ve formě teatrality (iluzivnosti, dekorativnosti, oslavnosti). Jde o dobu alchymie, ezoteriky, magie, eschatologie, zázraků, pobožností, symbolů. „*Smyslová a iracionální imaginace a fantazie*“ coby typický prvek barokní kultury má za cíl „*sublimaci, uvolnění a zapomenutí*“ na katastrofální stav reality všedního dne. Proto je baroko kulturou „*za-*

⁷⁰⁷ Kučera, J. P. – Rak, J.: *Bohuslav Balbín*, s. 19–44.

⁷⁰⁸ Maravall, J. A.: *La cultura*.

stírání“, vytvářením iluze bytí, „iluzivním popřením nebo zastřením bídy doby“. ⁷⁰⁹ Na více místech této knihy jsem se pokoušel ukázat, že takto formulovaná interpretace je zavádějící a nepřibližuje nás k pochopení kultury 17. a 18. století. V tomto směru je využití antropologických přístupů užitečné a žádoucí.

V Kalistových i Válkových úvahách velmi silně rezonovalo pojetí baroka jako divadla. Jak bylo uvedeno v předchozím textu, rituály byly vykládány jako divadlo již v raněnovověké teorii dvorského ceremoniálu a vnímání celé epochy coby období vypjaté teatrality má svůj původ v osvícenské kritice potridentské zbožnosti. „*Kostel není divadlo, moji bratři! A kejklářství a komedie nepatřejí do chrámu Páně*“, podotýkal v jednom ze svých nedělních kázání vídeňský profesor a vůdčí představitel rakouského reformního katolicismu Josef Valentin Eybel v kontextu kritiky zacházení s obrazy, přezdobenosti kostelů, vystavování jesliček a podobných praktik. ⁷¹⁰ V českém vědeckém prostředí vyzdvihoval divadelnost baroka již literární historik Václav Černý, který epochu 17. a 18. století představil – v kontextu fenoménu divadla – jako velkolepý spektakl. Barokní teatralita je v jeho pojetí „*nepotlačitelná a obecná, je způsobem, jímž barokní člověk funguje a žije. A dokonce způsobem, jímž obcuje se svým Bohem. (...) Význačné svátky roku jsou důvodem slavností, jejichž nedílnou součástí bývá dramatické představení, což je již samo výmluvné: hra vánoční, hry velikonoční a pašije, ve Španělsku božítělové ‚autos‘; mimoto však sváteční den musí probíhat jako podívaná: ověncené ulice i domy, nádherné šaty, průvody náboženských fraternit a cechů v krojích, ozbrojené sbory, účast vojska, dunění vítězných bitev. (...) Světský život baroka byl stejně teatrální: královské korunovace, panské slavnosti, svatby, křtiny byly orgiemi pastvy pro oči; triumfální průvody a vstupy vítězných vojevůdců počaly se opět podobat antickým triumfům římských imperátorů a braly si z nich výslovně vzory“. ⁷¹¹ Černý zároveň obdobně jako později Válka viděl za touto divadelností přetvářku: „*Plyne jen z lidské přirozenosti, že baroko často vezme za vděk pouhým zdáním, pouhou podobou, pouhým divadlem věci. Marnivost, schlubnost je z počtu jeho nejnápadnějších vlastností. Tu pak skutečnost zdáním nahrazuje: ba-**

⁷⁰⁹ Válka, J.: *Manýrismus a baroko*, s. 174–179; týž: *Problém baroka jako kulturní a historické epochy*. In: Kopecký, Milan (ed.): *O barokní kultuře*. Sborník statí. Brno 1968, s. 11–24; týž: *Otázky interpretace barokní kultury v Čechách a na Moravě*. In: Týž: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, zejm. s. 104–106; týž: *Předbělohorská kultura*, s. 119–128; týž: *Společnost a kultura*; Polišínský, J. – Válka, J. – Kopecký, J. – Kroupa, J. – Volek, T. – Kopecký, M. – Fukač, J. – Štědroň, M. – Sehnal, J. – Trojan, J.: *Diskuse*.

⁷¹⁰ Eybel, Josef Valentin – Kramerius, Václav Matěj: *Křesťanská katolická užitečná domovní postilla*. Praha 1785, s. 86.

⁷¹¹ Černý, V.: *Barokní divadlo*, s. 46–47.

roko je klasickým věkem náhražek. Tedy předstírání. Tedy prázdných formalit. Tedy i formalit nadnesených a přehnaných, v nichž má hyperbola výrazu zakrýt vnitřní prázdnotu“.⁷¹²

Kalista, rovněž spatřující v teatralitě stěžejní prvek barokní kultury, argumentoval odlišně, s větším citem pro historicko-filosofický kontext. Dramatizaci uměleckých forem i každodenního života spojoval spíše se snahou tehdejších lidí nalézt vztah mezi věcmi smyslově vnímatelnými a nadpozemskými (duchovními), nebo – jak poznamenal Vít Vlnas – se zvládnutím rozporu mezi bytím a zdáním.⁷¹³ Silný narativ o divadelnosti potridentské epochy lze samozřejmě nalézt ve velkém množství odborné literatury, zvláště v pracích uměleckohistorických a literárněhistorických. Využil jej například Pavel Preiss, vycházející z předpokladu, že teatralita představovala součást podstaty barokního světonázoru a že veškeré lidské jednání i umění mělo divadelní charakter. Je příznačné, že i v knize, orientované primárně na analýzu praktického fungování prostředí umělců byla doba pozdního baroka označena přívlastkem „teatrální“.⁷¹⁴ V literární historiografii představuje spojení baroka a divadelnosti apriorní záležitost, od čehož se logicky odvíjí silný sklon k extrahování prvků teatrality a emocionality v homiletice, morálně naučné literatuře i básnické tvorbě. Jsou-li pak hledány ohlasy baroka v moderní české literatuře, pak se mezi symptomy této epochy objevují – stejně jako u Kalisty – iracionalita, spiritualita, mystika a vize, svár mezi pozemským a transcendentním a vůbec polarita a dialektika, dynamika a pohyb, apokalyptičnost a téma smrti a samozřejmě i divadlo zahrnující svár fikce s realitou.⁷¹⁵ Nakonec není překvapivé, že divadelní narativ má své pevné místo i v diskursu mimovědeckém a že tedy esejista Alberto Manguel mohl v úvahách o „čtení obrazů“ kapitolu o barokním umění nazvat „*Caravaggio: Obraz jako divadlo*“.⁷¹⁶

Aniž bych měl v úmyslu popírat „divadelnost“, tedy reprezentativitu kulturních jevů 17. a 18. století z hlediska jejich struktury a formy, což platí přednostně pro rituály, domnívám se, že je zavádějící interpretovat tyto jevy a události jako divadlo, zdání či dokonce barvitou zástěrku kruté reality. Formalizovanost, tj. například ritualizace určitého aktu, neznamenal nutně prázdnou formalitu, stejně jako nápodoba,

⁷¹² Tamtéž, s. 52.

⁷¹³ Vlnas, Vít: *Čas andělů a d'áblů v díle Zdeňka Kalisty*. In: Kalista, Zdeněk: *Století andělů a d'áblů. Jihočeský barok*. Jinočany 1994, s. 296–299.

⁷¹⁴ Preiss, Pavel: *Italští umělci v Praze. Renesance, manýrismus, baroko*. Praha 1986, zejm. s. 416–418.

⁷¹⁵ Bauer, Michal – Šťástka, Viktor (eds.): *Reflexe baroka v české literatuře XX. století*. České Budějovice 2003.

⁷¹⁶ Manguel, Alberto: *Čtení obrazů. O čem přemýšlíme, když se díváme na umění?* Brno 2008, s. 279–296.

analogie nebo emblém neznamenaly přetvářku. Mnohem spíše se mohlo jednat o specifické uchopení – zrcadlení a utváření – určité skutečnosti. Je ostatně známo, že i „pouhou“ hru lze považovat za odraz reality, resp. odraz určité struktury myšlení a společnosti. Johan Huizinga již před mnoha lety (*Homo ludens*, 1938) ukázal, že hra funguje mj. jako sociální fenomén a může být odrazem sociální struktury, reprezentací bytí. Ve vztahu hry a kultu (obřadu) tak například vůbec nemusí jít o protiklad hraní a vážnosti, neboť oběma formám komunikace je možné přiznat obdobnou strukturu.⁷¹⁷

Alexandr Stich, jenž také předpokládal „*principiální, ba konstitutivní úlohu*“ teatrálnosti v barokní kultuře (v uměleckých projevech i v životním stylu), vystihl povahu tohoto fenoménu zřejmě nejlépe, když napsal, že barokní „divadlo“ ve smyslu stavění něčeho na odiv nebylo pouhou podívanou, ale „*myšleným a procítěným sestupem k prapodstatě bytí a k jeho smyslu ve vzmachu vznícení a odevzdání existence k nejvyšším hodnotám a zároveň i pád do temnot a hrůz zániku a nebytí*“.⁷¹⁸ Na příkladu Kochemova *Velikého života Krista Ježíše* Stich ukázal spojitost divadelnosti s ostenzí, snahou demonstrovat zjevnými, srozumitelnými gesty a výrazy určité sociální a kulturní principy. Kochemovo líčení nanebevstoupení Krista, tedy aktu, při němž Syn padá před Otcem na zem, je pozdvihnut a políben, povýšen a korunován, tak může být interpretováno jako aluze na „*feudální rituál*“, jako „*replika pozemské korunovační praxe*“. Syn Boží po korunovaci skládá slib poddanosti a poté – jak píše Kochem – následuje „*komedie aneb radostné divadlo*“, tedy hudební produkce, provedená kůrem andělů.⁷¹⁹ Tento příklad nejenom problematizuje představu o baroku jako divadlu-přetvářce či snaze vytvořit iluzi, která by člověka vytrhla z bídného světa, ale zároveň ukazuje, že komedie, divadlo, nebylo vnímáno jako světský, podřadný či „lidový“ doplněk náboženské slavnosti, ale naopak jako integrální součást celé oslavy Boha a jeho majestátu. Lidé 17. a 18. století mezi různými formami „teatrálních produkcí“ zřejmě nečinili tak ostré rozdíly a komedii, hudebním představením, ohňostrojům, vyobrazením apod. mohli přikládat podobnou relevanci jako ostatním součástem slavnostních akcí.

Jedním z typických aspektů „barokní“ kultury bylo časté vytváření analogií pomocí symbolických odkazů. Různé kulturní jevy tak vykazovaly povahu exemplu,

⁷¹⁷ Huizinga, Johan: *Homo ludens. O původu kultury ve hře*. Praha 1971, s. 9–32.

⁷¹⁸ Stich, Alexandr: *Divadelnost v české barokní umělecké próze (Martin Kochem)*. In: Ottlová, Marta – Pospíšil, Milan (eds.): *Umění a civilizace jako divadlo světa*. Praha 1993, s. 107–109.

⁷¹⁹ Tamtéž, s. 111–115.

odkazujících k realitě, resp. ukazujících realitu. Výmluvnými příklady jsou příběhy o revenantech, navracejících se dušičky ze záhrobí, které by bylo zcela mylné považovat pouze za smyšlené historicky, svědčící o pověrečnosti katolíků 17. a 18. století, jak tvrdili osvícenští intelektuálové.⁷²⁰ Jiří Hrbek zase přesvědčivě ukázal, že zprávy o umírání významných církevních představitelů fungovaly jako exempla, odkazující k ideálům dobré smrti a k základním morálně naučným vzorům.⁷²¹ Účelem řady podobných zpráv nebylo zachytit „skutečný“ průběh události, ale podpořit určitý záměr, který však byl považován za stejně skutečný jako to, co se reálně odehrálo. Reference k základním autoritativním modelům chování pak svědčí o snaze hledat stabilní podobu řádu: prezentovat, produkovat a re-produkovat tento řád.

Předchozí odstavce nás vedou k otázce vztahu mezi reprezentací (divadlem) a skutečností. V úvodu k ambiciózní syntéze náboženství a kultury mezi dobou kamenou a rokem 2000 př. Kr. se sociolog Robert Bellah zamýšlí nad fenoménem posvátného ve smyslu „*sféry nevšední skutečnosti*“ (*realm of non-ordinary reality*). Tu zvažuje v rámci konceptu mnohočetných realit podle Alfreda Schutze (*Multiple Realities*, 1945), jenž rozlišoval viditelnou, zjevnou realitu, tj. každodenní život (pro Schutze to byla především „práce“, obživa) na straně jedné, a realitu „ne-všední“, která rovinu každodennosti přesahuje: může jít o náboženství, estetiku nebo zábavu.⁷²² Bellah odmítá spatřovat mezi oběma dimenzemi zásadní bariéru a nesouhlasí s tezí, že každodenní život je založen na „*odstrašující imanenci*“, absolutní reálnosti. Každodennost podle něj nelze charakterizovat jako „*zjevnou realitu*“ (*paramount reality*), neboť do sebe nemůže pojmout celkovou dimenzi lidského života. V této souvislosti pak uvažuje o rituálu, jenž – je-li nahlížen v širším pojetí, nejenom jako náboženský – „*může konkurovat světu každodenního života jako zjevné realitě*“, zatímco svět každodenního života je do značné míry světem iluze.⁷²³ I v každodennosti jde totiž povětšinou o „hru“, reprezentaci a performanci, které jsou pro Bellaha zásadním momentem v životě savců a zázemím pro rozvoj rituálu a kultury vůbec.

Jak vidno, Bellah v zásadě obrací perspektivu, již sledovala tato kniha: on uvažuje o realitě, jež může být hrou, reprezentací, zatímco v předchozím textu bylo poukazováno na skutečnost, že to, co se na první pohled může jevit jako hra, reprezentace nebo snad divadlo, zahrnuje v sobě velkou část reality. Pokud bychom přijali

⁷²⁰ K tomu srov. Malý, T. – Suchánek, P.: *Obrazy očištění*, s. 290–328.

⁷²¹ Hrbek, J.: *Proměny*, s. 230–237.

⁷²² Bellah, R. N.: *Religion*, s. 1–2.

⁷²³ Tamtéž, s. 11.

premisu, že barokní kultura byla kulturou zdání, neboli že všechny slavnosti, pouti a jiné podobné akce byly pouhým divadlem, přetvářkou zastírající tragiku doby, pak by (historicko)antropologicky orientovaný výzkum korunovací Madon neměl valný smysl. Mým cílem bylo naopak ukázat, že i „baroko“ můžeme promýšlet šířeji jako kulturu ve smyslu sítě významů, symbolů a jejich sociálních interpretací a reprezentací, jak se stalo již zcela běžným v současných kulturních dějinách. Tato perspektiva sama o sobě nesměřuje k syntéze celé kultury, může však významně doplnit běžně uplatňované sociálněhistorické hledisko, jež nám například ukazuje, že rozhodující roli při utváření „barokní“ kultury ve smyslu produkce artefaktů a recepce idejí hrálo silné majetkové postavení a zázemí aristokracie a církve, které mohly být mnohem úžeji navázány na mezinárodní kulturní oblast, zatímco města s velmi omezenými finančními možnostmi se zaměřovala na lokální trh a kulturní produkci.⁷²⁴

⁷²⁴ Maur, Eduard: *Hospodářské a sociální souvislosti barokní kultury v Čechách*. In: Herold, Vilém – Pánek, Jaroslav (eds.): *Baroko v Itálii – baroko v Čechách. Setkávání osobností, idejí a uměleckých forem*. Praha 2003, s. 131–144.

SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

Zkratky:

AMB – Archiv města Brna
BAV – Biblioteca Apostolica Vaticana
HAB – Herzog August Bibliothek (Wolfenbüttel)
KAO – Knihovna augustiniánského opatství na Starém Brně
MZA – Moravský zemský archiv
MZK – Moravská zemská knihovna
NA – Národní archiv
NKČR – Národní knihovna České republiky
SKP – Strahovská knihovna řádu premonstrátů
SOkA – Státní okresní archiv
VKOL – Vědecká knihovna v Olomouci
ZAO-OL – Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc

PRAMENY NEVYDANÉ:

Biblioteca Apostolica Vaticana (Řím),

Archivio del Capitolo di S. Pietro (ACP), Madonne coronate (MC),

- tom. 1 (1634–1648);
- tom. 6–7 (1636–1747);
- tom. 28, [Sindone, Rafaele:] *Libro II delle Sacre Immagini di Maria Vergine coronate dal R.mo Capitolo di S. Pietro in Vaticano in varie parti d'Italia ed altrove* (1681–1754);
- tom. 29, [Sindone, Rafaele:] *Libro III delle Sacre Immagini di Maria Vergine coronate in diverse parti del Cristianesimo* (1717–1755);
- tom. 30, *Indici vari incoronazioni SS. Immagini di Maria SS.ma* (1634–1888);
- tom. 36, *Registro de' mandati delle corone d'oro – 1658 a tutto l'anno 1751*.

Národní archiv (Praha),

JS (Jesuitica),

- rkp. 4, sign. I/11/18, diář prokurátora provincie (1727–1739);
- rkp. 21, diář koleje u sv. Klimenta: *Diarium patris ministri* (1727–1738);
- kart. 76, sign. XXXI/1/1b, spisy ke svatohorské rezidenci;

ŘR (Řádový archiv redemptoristé),

- inv. č. 106, sign. P–7, *Diarium residentiae in Sacro Monte* (1722–1734);
- inv. č. 115, sign. P–144, [Popp, Ignác:] *Historia Sacri Montis 1664–1732*;
- inv. č. 116, sign. P–150, Pubetz, Adalbert: *Seculum in anno, seu Historia seculi primi Sancti Montis per quatuor anni partes distributa, 1647–1747* (1747);
- inv. č. 118, sign. P–152, *Historie svatohorská*. Kniha třetí (1751);
- inv. č. 218, kart. 103, fasc. sign. O 6 (č. 501–600);
- inv. č. 221, kart. 105, prameny k dějinám Svaté Hory u Příbrami (1497–1776);
- inv. č. 221, kart. 112, prameny k dějinám Svaté Hory u Příbrami (nedat.);
- inv. č. 230, kart. 119–120, materiály ke dvoustletému výročí korunovace mariánské sošky na Svaté Hoře u Příbrami (1932).

Zemský archiv v Opavě – pobočka Olomouc,

Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1984, kart. 395, sign. B b 2;

Arcibiskupská konsistoř v Olomouci, kart. 75, protokoly z jednání konsistoře (1732).

Moravský zemský archiv (Brno),

B 1 (Gubernium), kart. 1845, sign. S 7, Num. 8, obnovy městských rad v moravských královských městech (1747–1785);

B 2 (Gubernium – Církevní oddělení), inv. č. 1443, sign. K 20/33, kart. 96, premonstrátský klášter v Klášterním Hradisku – inventáře, knihovna (1786);

C 3 (Tribunál – radní protokoly), inv. č. 93, radní protokol tribunálu (1735–1737);

E 4 (Augustiniáni Staré Brno),

- sign. 2:21, opis pamětní listiny, vložené do kamene při příležitosti položení základního kamene renovovaného kláštera augustiniánů v Brně (16. 5. 1736);
- sign. 5:29, průvody s obrazem Panny Marie Svatotomášské (1643–1895);
- sign. 5:30, zázraky způsobené na přímluvu P. Marie Svatotomáské;
- sign. 5:31, korunovace mariánského obrazu u sv. Tomáše (1736);
- sign. 5:32, varia o zázračném obrazu Panny Marie (1731–36);
- sign. 8:2, pořádání procesí (1724–44);
- sign. 8:3, augustiniáni usilují o osvobození od procesí, „Exemptio a Processionibus, & quae huius causa acta sunt“ (1737–1738);
- sign. 31:6, sakristijní kniha sv. Tomáše v Brně (1702–91);
- sign. 41 I:4, anály kláštera sv. Tomáše: [Frey, Hermann:] *Historia in annales monasterii Brunensis aliorumque vicariatui Moraviae incorporatorum conventuum, ordinis eremitarum Sancti patris Augustini (...), 1769;*
- sign. 41 I:25, Adeodatus Hanzely, poznámky ke klášterním dějinám (18. století);
- sign. 41 VI:8, zápisky a výpisky Jeronýma Haury (18. století);
- sign. 44:23, akta konventu proti prelátu Zirklovi (1724–1731);
- sign. 44:39, korespondence řádových generálů ve věci kláštera (1686–1777);
- sign. 44:40, korespondence asistentů generálů, provinciálů a jiných členů řádu ve věci kláštera (1665–1769);

E 55 (Premonstráti Klášterní Hradisko),

- kart. 2, kn. č. 200, sign. II 2, *Liber II. Annalium canoniae gradicensis* (1594–1741);
- kart. 6, kn. č. 218, sign. II 20, deník premonstrátské kanonie (1731–1733);
- kart. 17, inv. č. 284, sign. IV B 27b, korespondence římského agenta Mikuláše Plancky (1733–1736);
- kart. 17, inv. č. 289, sign. IV B 27i;
- kart. 63, inv. č. 1644, sign. IV S 13, Ignác Andryšek o původu milostného obrazu na Hradisku (1677);
- kart. 63, inv. č. 1634, sign. IV S 1, stručná historie milostného obrazu na Hradisku (1687);

E 57 (Premonstráti Louka), inv. č. 403, kn. 10, kart. 6, deník louckého převora Michaela Dresnera (1727–1766);

G 1 (Bočkova sbírka), inv. č. 4143, *Verhandlungen über den Bau und die Reparaturen an der zu dem Kloster Hradisch gehörigen Kirche am Hl. Berge* (1700–1753);

G 2 (Nová sbírka), sign. 694, klášter Hradisko;

G 10 (Sbírka rukopisů Moravského zemského archivu),

- kn. č. 522, zápisník hradiského opata Sancia (1723–1784);
- kn. č. 479;
- kn. č. 674, Ruebner, Ernest: *Memoriale saeculorum seu ter secundum Gradicensis ecclesiae jubilaum sub glorioso regimine Pauli Ferdinandi LVIti abbatis et visitoris generalis patris, ac presulis electim jubilaei historice compilatum* (1751);

G 12 (Cerroniho sbírka), inv. č. 289, kn. Cerr. II 177, *Acta nonullorum r[everendissi]morum praelatorum monasterii Gradicensi* (1739).

Archiv města Brna.

A 1/3 (Sbírka rukopisů a úředních knih),

- rkp. 102, soupisy členů brněnské městské rady za roky 1699–1758;
- rkp. 1328, radní protokol (1736);
- rkp. 2761, Hřib, Wenzl Franz: *Brünn. Eine Sammlung kurzer topographischer, historischer und statistischer Daten und Notizen über die Hauptstadt Mährens und ihre Umgebungen* (1824);
- rkp. 2766, An.: *Denkmale zur Geschichte der Stadt Brünn* (poč. 19. stol.);

A 1/9 (Stará tereziánská registratura ekonomická),

- inv. č. 329, kart. 116, policejní a taxovní řád pro řemeslníky (1667–1733);
- inv. č. 438, kart. 178, fasc. S 116, zavedení Pavla Kristiána z Koldína Práv městských (1682–1744);
- inv. č. 517, kart. 226, fasc. T 63, korunovace zázračného mariánského obrazu u sv. Tomáše (1735–6).

Státní okresní archiv Olomouc,

Archiv města Olomouce,

- sign. 1267, inv. č. 123, radní protokol (1732);
- sign. 1743, inv. č. 5707, anonymní kronikářské záznamy k letům 1709–1750 (první polovina 18. století);
- sign. 241, inv. č. 5710, kniha paměti olomouckých (polovina 18. století);
- sign. 1742, inv. č. 5720, *Sammlung verschiedener Merkwürdigkeiten und Alterthümer* (1817–22);
- sign. 1744, inv. č. 5722, Leschinger, Mathias: *Erinnerungen aus der Vorzeit* (2. polovina 19. století).

Státní okresní archiv Příbram,

Děkanský úřad Příbram, Výtah arcibiskupských patentů 1711–1794 (nezprac.);

Archiv města Příbramě,

- inv. č. 58, kn. 44, radní protokol hospodářský (1725–1740);
- inv. č. 70, kn. 56, radní protokol právní (1727–1735);
- inv. č. 83, kn. 69, radní repertorium (1732–1737);
- inv. č. 98, kn. 84, radní manuál (1727–1734);
- inv. č. 155, kart. 6, registratura.

Strahovská knihovna řádu premonstrátů (Praha),

- rkp. DJ I 15, Schrabal, Thadaeus: *Ortus et progressus seu vera ac genuina ex authenticis manu scriptorum documentis relatio ab anno MDCXXXII de inventione, promotione & conservatione Sacri Montis in Marchionatu Moraviae propè Olomucium praemonstrati* (1757);
- rkp. DK I 11, Fischer, Adolf: *Darstellung einiger merkwürdigern und besuchtern Maria-nischen Gnadenörtern in Böhmen u[nd] andern Ländern* (1822).

Moravská zemská knihovna,

- rkp. A 19, Haura, Hieronymus: *Iucundo-Curiosa Miscellanea Continentia Laeto-fatales Casus, Historiolas, et varia Ingenium et Memoriam oblectantia figmenta Poetica* (Tom. I., 1704–1744);
- rkp. A 20, Haura, Hieronymus: *Miscellanea iucundo-curiosa in quibus continentur variae descriptiones, versus, carmina, elogia, epitaphia, vaticinia, illuminationes, declarationes, pugnae, conflictus, notata de bellis et diversis temporibus, casus laeto-fatales, contingentia in monasterio Sancti Thomae, processiones et devotiones ad Thaumaturgam, varii eventus in Moravia, Bohemia, et adjacentibus regionibus, Brunae et alii civitatibus, ac aliae iucundae, et utiles annotationes et reflexiones* (Tom. II., 1745);
- rkp. A 32, *Lettere diverse della lingua Todescha scritte alli suoi nobili padroni e famigliari dal padre Girolamo Haura, delli frati eremitani, del ordine si San' Agostino di Bruna* (1739–1744);
- rkp. A 38, *Caeremoniale eremo-aug[usti]nianum ad omnes caeremonias & functiones quibus nunc utitur Brunaeo-Thomensis ecclesia accomodatum. Non nullis etiam conventualibus observantiis & sachristiae obligationibus auctum* (1734);
- rkp. A 104, Hanzely, Adeodatus: *Brünnerische Merkwürdigkeiten* (kol. 1766);
- rkp. A 130, *Ordo processionis anniversariae archi-confraternitatis cincturatorum post meridiem dominicam infra octavam S. Patris Augustini cum sanctissimo sacramento sub baldachino per urbem ad erecta quatuor altaria in modum stationum deducenda* (1723–1752).

Vědecká knihovna v Olomouci,

- rkp. M II 46, *Annales seu protocollum monasterii Omnium Sanctorum Olomucii Ad Omnes Sanctos* (1723–48);
- rkp. M II 419, Baumann, Nepomuk: *Mons praemonstratus coronatus oder vorgewiesener gecrönter Mariaeberg* (1751).

Knihovna augustiniánského opatství na Starém Brně,

- rkp. II H i 14, [Hanzeli, Adeodatus:] *L. I. C. Archi-confraternitatis Beatissimae Virginis Mariae de Consolatione, Brunae ad S. Thomam anno 1643 canonicae erecta. Defunctorum fratrum et sororum cincturatorum sancta et salubris cogitationis quinquagenae catalogorum ab*

anno 1710 usque ad annum 1760 inclusive collectorum per patrem Adeodatam Hanzeli, ejusdem archiconfraternitatis anni continuis 1724, 26, 27, 28, et anno 1735 praesidem.

**PRAMENY VYDANÉ (EDICE PRAMENŮ A STARÉ TISKY):
[Signatury jsou uváděny u tisků raritních či málo dostupných.]**

- Acta et constitutiones synodi Olomucensis, Anno Domini MDLXXXXI die XII. Novembris habitae & celebratae.* Olomutii 1592.
- Agenda Caeremonialia Secundum ritum Cathedralis Ecclesiae Olomucensis.* Cracoviae 1586 (Pam. písemnictví na Moravě, Q.II.aa.3).
- Agenda seu Rituale Olomucense, ad usum Romanum, quoad fieri potuit, accomodatum, complectens sacramentalia, caeremonialia et extraordinaria. Animarum curatoribus scitu necessaria. Jussu & auctoritate eminentissimi ac celsissimi principis, domini, domini Wolffgangi (...) cardinalis de Schrattenbach.* Olomucii 1723.
- Agenda seu Rituale Olomucense, ad usum Romanum, quoad fieri potuit, accomodatum, complectens sacramentalia, caeremonialia et extraordinaria (...) sub felicissimo regimine reverendissimi ac celsissimi principis domini, domini Jacobi Ernesti (...) de Lichtenstein.* Reginae-Hradecii 1745.
- Aula Dominae wranovii quingentis annis perpetuo portentis, & gratis celebris. Frauenhof, so fünf hundert Jahr zu Wranau gegen denen preßhaftigen sich gnadenreich erzeiget. Oder celebrirtes funf hundert iähriges Iubel-Fest zu Wranau in Mähren, an welchen die glorwürdige Jungfrau und Gebährerin Gottes als eine gewaltige Frau in ihrem Frauen-Hof vorgestellt wird.* Brünn 1740.
- Balbín, Bohuslav: *Diva Montis sancti seu origines & miracula magnae Dei hominumque Matris Mariae, quae in Sancto monte Regni Bohemiae, ad argentifodinas Przibramenses, quotidianâ Populi frequentia, & pietate, in statua sua mirabili, aditur, & colitur.* Praegae 1665.
- Balbín, Bohuslav: *Historiae Beatissimae Virginis in Sancto Monte societatis iesu.* Díl I–II. Praegae 1665.
- Beckovský, Jan František: *Katolického živobytí nepohnutedlný základ, od svatých otcův, duchovních sněmův, Starého i Nového zákona i od samého Krista Pána postavený; třemi neporušitedlnými sloupy, než jsou víra, naděje, láska, ubezpečení.* Díl I. První sloup víra. Praha 1707.
- Beckovský, Jan František: *Katolického živobytí nepohnutedlný základ, od svatých otcův, duchovních sněmův, Starého i Nového zákona i od samého Krista Pána postavený; třemi neporušitedlnými sloupy, než jsou víra, naděje, láska, ubezpečení.* Díl III. Třetí sloup láska. Praha 1708.
- Bibli česká, to jest Svaté písmo podle starožitého a obecného latinského, od všeobecné církve svaté římské potvrzeného a užívaného přeložení.* Staré Město pražské 1715 [Bible svatováclavská].
- [Bílinský, Martin]: *Seelen=Hülff Oder Bruderschafft Büchlein/ der wohl=löblichen zu Prag bey Laureta unter dem Namen Jesu, Mariae, Joseph für die Abgestorbene auffgerichteten Bruderschafft.* Prag 1695 (Knihovna řádu kapucínů v Praze na Hradčanech, 04 j 065).
- Bombelli, Pietro: *Raccolta delle immagini della B.ma Vergine ornate della corona d'Oro dal R.mo Capitolo di S. Pietro. Con una breve ed esatta notizia di ciascuna immagine.* Díl I–IV. Roma 1792.
- Die Brennende Liebe Gegen der gecrönten Himmels-Königin Mariae, Wunderthätigen Beschützerin und Fürbitterin Bey Gott Entspringend Aus dem Brunn deß Lebens. Vorgestellt an dem Crönungs-Tag Dero glorreichen Bildnuß bey St. Thoma, zu Bezeigung immerwährender Verehrung, Mit Anzündung eines Kunst-Feuers, Auff Anordnung eines Ehrsamen, und Wohlweisen Magistrats der Königlichen Stadt Brünn im Marggraffthumb Mähren, Durch die daselbstige Burgerliche Feuerwercker, und Büchsenmeistere den 13. Monaths-Tag Anno 1736.* Brünn 1736 (MZK, CH 6.361; MZA, E 4, sign. 5:32, fol. 144r–145v).
- Caeremoniale clericorum ordinis fratrum minorum reformatae provinciae Boëmiae S. Wenceslai ducis et martyris. Iussu admodum R. P. ministri provincialis.* Praegae 1734.
- Caeremoniale episcoporum. Editio princeps (1600) (= Monumenta liturgica concilii tridentini 4).* Eds. Achille Maria Triacca, Manlio Sodi. Città del Vaticano 2000.
- Caeremoniale fratrum ordinis servorum B. V. M. provinciarum ultramontanarum. Tum ad communem Romanum, tum ad particularem ordinis ritum collectum, et pro uniformi usu eorundem fratrum consensu utriusque provinciae Germaniae & Bohemiae.* Oeniponti 1718.
- Compendiaria descriptio de gloriosissimo actu coronationis B. V. Deiparae in Monte Sancto societatis iesu in Regno Bohemiae, die 22. junii, anno Domini 1732 auspiciatissimè inchoato, ac tandem 29. ejusdem felicissimè terminato.* Vetero-Praegae 1732.
- Concilium Tridentinum V: Concilii Tridentini Actorum, Pars altera (Acta post sessionem tertiam usque ad concilium Bononiam translatum).* Ed. Stephanus Ehses. Freiburg im Breisgau 1911.
- Concina, Daniele: *Theologia christiana dogmatico-moralis.* Tom. 8. Romae 1750.

- Conchylium Marianum vetustissimae, & venustissimae Gemmae Moraviae. Seu tractatus, augustissimae coeli, terraeque Reginae Mariae in antiquissima, & thaumaturga sua imagine a divo Luca Evangelista depictae, Per totum ferè Germaniae Orbem celeberrimae, Brunae Moravorum in basilica fratrum eremitarum S. M. P. Augustini gratiis & miraculis Per quatuor propè Saecula clarissimae, Et recens solempni cultu hyperdulico aureis coronis coronate, honorem, & gloriam.* Brunae 1736.
- Corona Sacro-Montana, sive Constellatio coeli Mariani, nocte super media gloriosissimae coronationis Augustissimae coelorum Imperatricis Mariae Thaumaturgae statuae, ab angelis allatae, in horizonte Montis Praemonstrati ad Olomucium, die 21. Septembris, Annò MDCCXXXII serenissimò coelò praemonstrata.* S. I. 1733 (SKP, FT I 13/2).
- Croix, François de la: *Zahrádka Marie Matky Boží, to jest rozliční způsobové, jak by křesťané náležitě ctíti mohli přeblahoslavenou Pannu Marii Matku Boží.* S. I. 1630.
- Crönung der Allerheiligsten Jungfrauen und Mutter Gottes Mariae, zu einer Königin in Mähren, von denen Hochlöblichen Mährischen Herren Ständen, in einem bey dem Land-Hauß zu Brünn aufgerichteten herrlichen erleuchteten Ehren-Gerüst.* [Brünn 1736] (AMB, A 1/9, inv. č. 517, k. 226, fasc. T 63, fol. 69r-72v).
- [Czuppa, Hyacinth?]: *Unschätzbares Mährisches Kleynod Maria In ihrer Wunderthätigen Gnaden-Bildnuß Des Marggräfl. Closter-Stiffts S. Thomas nächst Brünn, Ord. Eremit. S. Augustini (...) Des-sen Ursprung, und uraltes Herkommen, ertheilte Gnaden, und Wunderthaten, wie auch hochfeyerlich begangene Crönung, gegenwärtiges Tractätlein in drey Theil abgetheilte, enthaltet.* Brünn 1736.
- Český dekadord neb kancionál na deset dilův přes celý rok dle slavnosti, času a důležitosti rozdělený.* Staré Město pražské 1642.
- Descartes, René: *Vášeň duše.* Překl. Ondřej Švec. Praha 2002.
- Dubravius, Antonín Ferdinand: *Maria Virgo, regiae urbis Brunensis a Sueco obsessore patrona, in antiqua Judith Praefigurata. Et in jubileo ex bis quinquageno anno suae ab hac obsidione faustae liberationis emanato, atque in ejus assumptionis festivitate a regia urbe Brunensi solenni devotione celebrato, in aedibus Augustiniano-Thomensibus* [Brno 1747]. In: Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století. Ed. Miloš Sládek. Praha 2005, s. 377–396.
- Eisengrein, Martin: *Unser liebe Frau zu Alten Oetting: Das ist Von der uralten heiligen Capellen unser lieben Frawen und dem Fürstlichen Stiffi S. Philip und Jacob zu Alten Oetting.* Ingolstatt 1613 (HAB, Xb 8755).
- Eybel, Josef Valentin – Kramerius, Václav Matěj: *Křesťanská katolická užitečná domovní postilla.* Praha 1785.
- Fischart, Johann: *Bienenkorb deß Heil. Röm. Immenschwarms/ seiner Hummelszellen (oder Himmelszellen) Hurnaußnäster/ Brämengeschwürm und Wespengetöß.* Straßburg 1594.
- Geistlicher Letzter Willen. Das ist ein wohlbedachtes Seelen-Testament.* Prag 1693 (MZK, ST S–802.988).
- Gemma Moraviae Thaumaturga Brunensis Pennicillo Divi Lucae Evangelistae delineata Brunae Moravorum ad S. Thomam Apostol. a Saeculis recondita.* Brunae 1736.
- Gottsched, Johann Christoph: *Ausführliche Redekunst, Nach Anleitung der alten Griechen und Römer, wie auch der neuern Ausländer.* Leipzig 1743.
- Gumpfenberg, Wilhelm: *Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem christianum miraculosis.* Tom. I–II. Monachii 1657.
- Haydt, Johannes: *Mariale augustinianum. Marianischer Augustiner-Schatz. Das ist: Kurtze Beschreibung mehr dann sechtzig mit grossen Miraclen und Wunder leuchtenden Marianischer Gnaden-Bilderen.* München 1707.
- Hoffman, Jindřich Ondřej: *Zrcadlo náboženství, to jest původ a způsob, příčina, smysl, výklad a užitek všech ceremonií v církvi katolické každoročně i každodenně obyčejných.* Staré Město pražské 1642.
- Hubácius z Kotnova, Kryštof Vojtěch: *Conclusiones Theologicae, De Sacramentis in communi, & in particulari De Baptismo, Confirmatione, Eucharistia, & Poenitentia.* Neo-Pragae 1703.
- Chimarraeus, Iacobus: *Gazophylacium Laudabilis Confraternitatis Sanctissimi Corporis Christi in aula Caesarea.* Praegae 1588.
- Jestřábský, Valentin Bernard: *Stellarium novum. To jest knížka pobožná o blahoslavené Panně Marii, v níž se naučení dává, jak má býti od lidí ctěná a chválená blahoslavená Boží rodička Panna Maria.* Olomouc 1701.
- Kayser, Laurentius: *Athenaeum, sive Universitas Mariana, cuius fundamenta in Montibus Sanctis, duodenariò titulorum, ac scientiarum, tam mysticè, quàm moraliter introductarum, constans numerò, publicae luci edita; dum à tempore, quò mundus exultans iubilat saeculum effluxit Divae Thaumaturga*

- turgae Virginis statuae in Sacro Monte Praemonstrato Marchionatus Moraviae ad Olomucium, ab angelis allatae.* Olomucii 1732.
- [Kayser, Laurentius]: *Enthronisticum parthenium, sive gloria et honor neo-inaugurate Augustissimae Coelorum Reginae Mariae in Thaumaturga effigie sua, portentoso angelorum famulatu allata, toto orbe Germano celeberrimae; prope Metropolim Olomucensem in Marchionatu Moraviae integra saeculi serie in Monte Sancto suo miraculose praemonstrato.* Olomucii 1733.
- [Kayser, Laurentius]: *Sanctum saeculare Marianum; sive Sanctae Dei Genitricis Virginis Mariae icon sacra, ad praemonstratum ab eadem in Marchionatu Moraviae, ditionis gradicensis, montem (...).* Olomucii [1732].
- Kayser, Sebastian: *Austria Mariana, seu gratiosarum Virgineae Dei-Parentis iconum per Austriam, origines, progressus, ac beneficia singularia.* Viennae 1735.
- Kleklar, Jan: *Semeno slova božího, aneb kázání nedělní.* Staré Město pražské 1701.
- Klugar, Václav: *Katechismus neb naučení římsko-katolické.* Praha 1746.
- Koniáš, Antonín: *Citara Nového zákona.* Hradec Králové 1727.
- Koniáš, Antonín: *Jediná choti beránková, od prvního počátku zasnoubení a založení svého až na věky v učení Kristovém neporušená, bezpečnou za beránkem k životu věčnému cestu ukazující.* Hradec Králové 1733.
- Konstanc, Jiří: *Succurre miseris. Svatohorská Panna Maria, nejslavnější rodička Boží v Čechách nad Příbramí, pravé, spasitedlné, mnohonásobné autočiště ve všelijakých jak duše, tak těla potřebách pobožně vzývaná a k obzvláštnímu oblíbení vysoce urozeného pána, pana Jiřího, svatě říše římské hraběte Vratislava z Mitrovic vlastní téhož dobročinností k potěšení našeho národu v vlastenském jazyku na světlo vydaná.* Staré Město pražské 1652.
- Kräfteige Geistliche Seelen-Nahrung/Das ist: Außerlesene schöne Andachten/Gebett und Lobgesänge/sambt andern geistlichen Ubungen; Zu grösserer Ehre Gottes/Lieb und Preiß deß hochwürdigsten und zartesten fronleichnams unsers Herrn Jesu Christi/zu sonderbaren Trost/Nutz und Heyl der Seelen; vor Die Hochlöbliche auffgerichte Bruderschafft Corporis Christi in der Königl: Stadt Brünn in Mähren/in der uhralten Pfarr bey St. Jacob/durch ein Mitglied der obbemelten Bruderschafft zusammengetragen.* Brünn 1690 (Stará knihovna kláštera kapucínů v Brně, 19j40).
- Krátké vypsání o nalezení, též stoletní slavnosti a slavném korunování zázračného obrazu Matky Boží Marie Panny na Svaté praemonstratské hoře blíž Holomouce.* Hradec Králové 1733.
- Kwiatkiewicz, Jan: *Phoenix rhetorum, seu rarioris atticismi, nec vulgaris eloquentiae fundamenta in usum oratorum proposita.* Praegae 1690.
- Libig, Carolus: *Parthenia Gloria augustissimae caelorum Reginae intemeratae semper Virginis Mariae Brunensium Thaumaturgae arte & pietate D. Lucae Evangelistae concepta ac in Basilica S. Thomae Apostoli Admodum RR. PP. Ordinis Eremitarum S. Augustini ad Brunam, Moravorum Urbem Regiam Cultu Hyperdulico, ac Miraculis per orbem universum illustrata.* Oppaviae 1732.
- Liguori, Alfonso de: *Le glorie di Maria.* Díl I. Napoli 1750.
- Lohner, Tobias: *Instructissima bibliotheca manualis concionatoria.* Dilingae 1689.
- Lünig, Johann Christian: *Theatrum Ceremoniale Historico-Politicum, oder historisch-polischer Schau-Platz aller Ceremonien.* Th. I–II. Leipzig 1719–1720.
- Marek, Damascen: *Trojí chléb nebeský pro lačný lid český.* Díl I.–II. Praha 1727–1728.
- Maria Lust-Garten mit den fürnehmsten im Königreich Böhmeim, Marggrathumb Mähren und Hertzogthumb Schlesien befindlichen Mirackel-Bildern unserer Lieben Frauen, sambt beygefügtten allerhand außerlesenen Gebekten, gezieret.* Prag 1704 (SKP, BU IX 37).
- Marracci, Ippolyto: *Bibliotheca Mariana alphabetico ordine digesta, & in duas partes diuisa. Quâ auctores, qui de Maria Deiparente Virgine scripsère.* Díl I–II. Romae 1648.
- Marracci, Ippolyto: *Polyanthea Mariana in libros XVIII. distributa.* Coloniae Agrippinae 1683.
- Monitorium sive instructio brevis pro decanis ruralibus ac parochis dioecesis olomucensis auctoritate & jussu reverendissimi & celsissimi principis ac domini domini Caroli Dei gratia episcopi olomucensis S. R. I. principis ducis regiae capellae Bohemiae, & de Lichtenstein comitis [1666].* In: Fasseau, Arsenius Theodor (ed.): *Collectio synodorum et statutorum almae Dioecesis Olomucenae.* Rezii 1766, s. 136–160.
- Muratori, Lodovico Antonio: *Die wahre Andacht des Christen.* Wien – Prag – Triest 1759.
- Náchodský, Štěpán František: *Sancta curiositas, to jest svatá všetečnost aneb nová novým způsobem vydaná postilla katolická.* Praha 1707.
- Neuer Brünnner Titular Kalender für das Jahr 1736.* Brünn 1736.
- [Novoroční tisk bratrstva Očišťování Panny Marie v Brně]. Brünn 1712 (MZK, ST 3–896.340).
- [Novoroční tisk bratrstva Očišťování Panny Marie v Brně]. Brünn 1717 (MZK, ST 3–450.868).
- Nový zákon. Podle starého obecného latinského textu, od samospasitedlné římské katolické církve schváleného a až posavad v též církvi užívaného.* Staré Město pražské 1677 [Bible svatováclavská].

- Petržilka, Jan Stanislav: *Odražená záře z nejsvětější Rodičky Boží Marie Panny na nebi od Boha korunovaná*. Příbram 1732.
- Pfaltz, Christian August: *Wollust deß Todes Oder Süsse Todes=Gedancken/ Und letzte Seüfftzer/ sambt Heylsamer bereitung zu einer seeligen Heimfarth auß dieser Welt in die Ewigkeit. Der Löblichen Kayserlichen Ertz= und Hoffbruderschafft Unter den Titul deß allerzärtisten Fronleichnambs Jesu Christi/ Bey St. Thomas in Prag versamlet; auch allen betrübtten/ krancken und sterbenden Christen zu Trost und nutz/ Sambt beyfügung itztgedachter Bruderschafft Regeln und Ablassen beschrieben*. Prag 1684.
- Popp, Ignatius: *Historia Divae Virginis in Regni Bohemiae Monte Sancto, Vaticano diademate in Germania primae omnium coronate*. Pragae 1758.
- Práva městská Království českého a Markrabství moravského spolu s krátkou jich Summou od M. Pavla Kristyana z Koldína. Ed. Josef Jireček. Praha 1876.
- Prugger, Martin: *Kniha naučení a příkladův, v který, ačkoliv sprostě, však světle, ale i důkladně se představuje celý katechismus*. Staré Město pražské 1745.
- [Pubetz, Adalbert]: *Aurora primae diei in seculo mariano inchoato per PP. Societatis Jesu anno 1647 in S. Monte stabilitos*. Pragae 1747.
- [Puente, Luis de la]: *Ctihodného pátera Ludvika de Ponte z Tovaryšstva Pána Ježíše Rozjímání neb myslí modliteb o nejpřednějších tajemstvích víry naší, života a umučení Pána našeho Ježíše Krista a nejsvětější Panny Marie i některých s nimi spoluvěkyých svatých a evangelium přes celý rok v církvi se čítajících*. Překl. Jirí Konstanc. Praha 1669.
- Račín, Karel: *Čtyry živlové proti hříšné duši bojující a k spravedlivému pokání dohánějící. To jest postní diskursy v pořádnost uvedení a na celý půst rozdělení*. Praha 1698.
- Račín, Karel: *Operae ecclesiasticae, robota církevní, v nedělní den netoliko dovolená, ale taky od církve svatě katolické přikázaná*. Staré Město pražské 1706.
- Raynaud, Théophile: *Nomenclator Marianus, e titulis selectioribus, quibus B. Virgo à SS. Patribus honestatur, contextus*. Romae 1649.
- Refractio splendoris à sanctissima Virgine & Matre Maria in coelis coronata in ejus miraculis clarissimam statuum coronatam in Monte Sancto almae Societatis Jesu, inclity Boëmiae Regni ad Przi Bram*. Pragae 1732 (NA, ŘR, inv. č. 221, kart. 105).
- Regina caeli corona gloriae & majestatis super creaturam universam exaltata in caelis Maria hodie in Thaumaturga effigie sua toto orbe Germano celeberrima de Monte Sancto Regni Bohemiae Gratiarum Olympo Thaumatum Atlante. Evoluta Saeculi serie, prodigiisque Clara Probatata: Prima Ritu Vaticano Eodem in Boemiae Regno Festivitate publica, solemnissimóque Applausu Corona Regali Aurea Coronata*. Vetero-Pragae 1732.
- Rituale Dioecesis Olomucensis, SS. Ecclesiae Sacramentis ritè administrandis, Reverendissimi & Serenissimi Principis ac Domini, Domini Leopoldi Guiliemi (...) Episcopi Olomucensis Principis &c. Autoritate & Jussu, Romano, quo ad fieri potuit, conformatum & editum*. Olomucii 1659 (Pam. písemnictví na Moravě, Q.II.aa.1).
- Rituale Pragense ad usum Romanum accomodatum, jussu, & autoritate eminentiss. er reverendiss. domini, domini Ernesti Adalberti (...) card. ab Harrach, archiep. Pragensis*. Pragae 1642.
- Rituale Romano-Pragense. Jussu & autoritate reverendissimi ac celsissimi principis, domini, domini Ferdinandi è comitis de Khünburg (...) archiep. Pragensis*. Vetero-Pragae 1731.
- Rituale Romanum. Editio princeps (1614)* (= Monumenta liturgica concilii tridentini 5). Eds. Manlio Sodi, Juan Javier Flores Arcas. Città del Vaticano 2004.
- Rohr, Julius Bernhard von: *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren (...)*. Berlin 1733.
- Sacra congregatione rituum Eminentissimo, & Reverendissimo D. Card. Origo potente Olomucen., seu Brunen. praetensi Indulti. Pro Em.o, & R.o D. Cardinali Principe, & Episcopo Olomucense contra Admodum Rev. P. Andream Zirkl Priorem Conventus B. Mariae, & S. Thomae Ordinis Eremitarum S. Augustini Civitatis Brunae. I (Facti) – II (Iuris)*. Roma 1728.
- Sammlung der seit dem Jahre 1600 bis zum Jahre 1740 ergangenen allerhöchsten Gesetze*. Ed. Franz Xaver Wekebrod. Brünn 1795.
- Sannig, Bernard: *Rituale franciscanum continens varias absolutiones, benedictiones, conjurationes, exorcismos, ritus, ac alias caeremonias ecclesiasticas, ad utilitatem Christi fidelium & proxim sacerdotium, maxime ordinis S. Francisci, ex variis ritualibus coordinatum*. Neo-Pragae 1706.
- Scheffer, Vitus: *Die Königliche Stadt Brünn praesentiret ihr Kränzlein Der Königin aller Jungfrauen mit folgenden Sieges-Liedlein. Einhälliger Sieges-Klang Mariae Lob-Gesang*“. B. d., b. m. t. Zahnuto v týž: *Die erlösete Menschliche Seel/ Durch Jesum Christum, Den Heylland der Welt/ Verglichen Mit erlöseter Haut- und Kayserlichen Residentz- Statt Wien/ in gewöhnlichen Sonntags-Predigten. Von dem ersten Sonntag im Advent 1702. bis zu dem Allerheiligsten Namens-Tag Jesu*.

- Zu schuldiger Ehr/ und Danck/ dem Erlöser/ wie auch sondern Trost/ und Nutz/ der erlöseten Christenheit. In der Königlichen Statt Brünn/ im Marggraffthumb Mähren. Glatz 1703 (MZK, ST 2–952.823, přív. 3).
- [Siebeneicher, Michael]: *Mons Praemonstratus, das ist: Ausführliche Beschreibung deß heilig- und mit Gnaden leuchtenden Mariae Bergs (...) unweit der königlichen Haubtstadt Ollmütz in Mähren (...)*. Ollmütz 1679.
- Spee, Fridrich: *Zlatá ctností kniha, to jest skutkové a cvičení třech božských ctností víry, naděje a lásky*. Praha 1662.
- Synodus Archidioecisana Pragensis, Habita ab Illustriss. et Reverendiss. Domino, D. Sbigneo Berka, Dei & Apostolicae Sedis Gratia, Archiepiscopo Pragen. & Principe, Legato nato &c. Anno à Chr. Nativ. M. D. C. V. Praegae* 1605.
- Šteyer, Václav Matěj: *Kancionál český*. Staré Město pražské 1683.
- Templin, Procopius von: *Mariale, das ist uber hundert und sechtzig gelehrte, geistreiche, mit grosser Klarheit annemblichen Concepten, biblischen Schriffthen bewehrten Rationen, Alten und Newen Historien und Exempeln, guter Connexion wol componirte, völlig außgeführte, dieser und jeder Zeit nothwendige nutzliche Predigen*. Salzburg 1665.
- Templin, Procopius von: *Mariale concionatorium, rhythmo-melodicum. Das ist uber hundert und siebenzig gelehrte, geistreiche, mit grosser Klarheit annemblichen Concepten, biblischen Schriffthen, der H. H. Vättern Autoritäten, bewehrten philosophischen und theologischen Rationen, vielfältigen Experienzen, alten und neuen Historien und Exempeln, guter Connexion in zierlicher hochteutscher Sprach componirte, völlig außgeführte, dieser und jeder Zeit nothwendige nutzliche Predigen*. Salzburg 1667.
- Valeriano, Giovanni Piero: *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum, aliarumque gentium*. Basileae 1575.
- Vega, Cristóbal de: *Theologia Mariana sive certamina litteraria de B. V. Dei Genitrice Maria quae tam apud theologos scholasticos, quam apud sacrorum voluminum interpretes exagitari solent* [1675]. Díl I–II. Neapoli 1866.
- [Wancke, Bernard]: *Mons Praemonstratus oder Vorgewiesener Berg. Das ist: Warhafft und Gründliche Beschreibung deß heiligen und mit Marianischen Gnaden Weit- und breit hell-glantzenden Bergs (...)*. König-Gratz 1726.
- [Wancke, Bernard]: *Mons Praemonstratus. Id est: Genuina descriptio sacri, & gratiis Marianis longè, latèque refulgentis Montis*. Olomutii 1713.
- Wentzel, David: *Sacramentale polemicum ad anni scholastici proximè lapsi materiam de virtute et sacramento poenitentiae*. Olomucii 1724.
- Winterfeld, Friedrich Wilhelm von: *Teutsche und Ceremonial-Politica, deren erster Theil eine vollständige Politicam, der andere aber eine Ceremonial-Policam (...) deutlich vorstelllet*. Frankfurt – Leipzig 1700.

KAZÁNÍ, PRONESENÁ V OKTÁVU KORUNOVACÍ (BRNO A SVATÝ KOPEČEK U OLOMOUCE):

Enthr. parth. = [Kayser, L.:] *Enthronisticum parthenium (...)*. Olomucii 1733.

Conch. Mar. = *Conchylum Marianum (...)*. Brunae 1736.

- Albrecht, Narcis: *Die unüberwindlichste Marianische Gnaden-Mauer, bevestiget mit den Thurn der Barmhertzigkeit*, Enth. parth., 'i1^a–'l2^a.
- Arlet, Caspar Joannes Alexius: *Jubilaeus lucis Marianaе splendor, das ist Maria das hell-glantzende Himmels-Liecht*, Enth. parth., 'g1^a–'h2^b.
- Bartošek, Jeroným Antonín: *Neu-auffgegangene Glückseligkeit über unser altes VatterLand Mähren, durch die Hoch-Feyerliche Crönung, mit einer Goldenen Königlichen Cron, der Neuen Marcomanischen Königin Mariae*, Enth. parth., 'l2^b–'n2^b.
- Brandejský, František Josef: *Choti sionská, třikráte ku koruně volaná, korunu z milosti Amána přijati hotová, neb Maria Svatotomská, od evangelické svatého Lukáše ruky na hoře Sion pro národ moravský vyobrazená, před 1 700 léty za královnu moravskou zřízená, ku korunování přihotovená*. Conch. Mar., xx2^a–zz1^b.
- Braun, Apollinarus: *Der außgebreite Schutz-Mantel über uns als wahre Verehrer, das ist: geringe Lob- und Verehrungs-Rede von dem mächtigen Schutz und Schirm Mariae der Königin Himmels und der Erden über ihre Diener und Clienten*, Conch. Mar., gg1^b–hh2^b.
- Brunenses, Andreas: *Gottes Wort In Ambts-Vertretung eines Thor-Hüters Bey dem Fröhlicher-Thor Einer Königl. Marianischer Burg vorgestellet*, Conch. Mar., x2^b–bb1^b.

- Buntsch, Ambrosius Wilhelm von: *IANA KAIA à quodam sacrae fidei medico orbi christiano communicata, sive Thaumaturga imago Brunensis à sancto Luca Evangelista & medico umbroso colore depicta*, Conch. Mar., R1^a–R2^b.
- Depser, Otto: *Lux et umbra, das ist Liecht und Schatten. Das Liecht der Gnaden, und Schatten deß Schutzes, der groß-wunderthätigen Mutter Mariae*, Conch. Mar., h2^a–k2^a.
- Dresler, Antonín Josef: *Hora premonštratská nad všechny hory vyvýšená. Aneb kázání na Svaté hoře premonštratské blíž královského města Holomouce v Margkrabství moravském ležící*, Enthr. parth., ‘e1^a–‘f2^b.
- Dupeni, Karl: *Dopplete Cron ewige und zeitliche mit welchen die zu allen Zeiten unüberwindliche Brünnerische Heldin, das ist: Maria die Himmels und der Erden Königin in ihrem uhralten Gnaden-Bild in der königl. Stadt Brünn bey St. Thomas gecrönet*, Conch. Mar., mm1^a–nn2^a.
- Erbsman, Jakub František: *Das in der Wüsten mit grossen Adlers-Flügeln angekommene Weib, Oder die auff dem Heiligen Prämonstratenser-Berg bey Ollmütz von den Engeln überbrachte Bildnuß der Himmels-Königin, Mutter Gottes und Jungfrau Mariae mit dem Kindlein Jesu*, Enthr. parth., ‘d1^a–‘f2^b.
- Ferchl, Anton: *Custodia coronata, oder die mit goldener Cron belohnte Hut Mariae in dero wunderthätigen uhralten Bildnuß bey St. Thomas*, Conch. Mar., k2^b–m2^b.
- Hainn, David: *Der unendlich grosse und überauß hochberühmbte Gott, in der schon hundert Jahr Wunderthätigen Bildnuß Mariae, der Seeligsten Jungfrau als in einer Stadt Gottes auf seinem Heiligen Berg unweit der Königlichen Haupt-Stadt Ollmütz im Marggraffthumb Mähren unter dem Gebieth des Königlichen Stifts Hradisch Praemonstratenser Ordens*, Enthr. parth., ‘q1^b–‘s2^a.
- Hartmann, Tomáš Josef: *Mons magnus & altus: To jest veliká a vysoká hora, anebo Matka Boží na hoře premoštratské*, Enthr. parth., ‘n2^a–‘p1^b.
- Horák, Samuel Jan: *Stella semper rutilans in glorioso augustiniano-thomaeo horizonte fixa quarto fluente saeculo Thaumaturgis gratiarum radiis corruscans olim artifice divi Lucae Evangelistae penicillo adumbrata (...)*, Conch. Mar., I2^a–L1^b.
- Järisch, Basilius: *Marianisches Danck- und Denck-Fest wegen glücklich zuruck gelegten ersten Saeculi oder Hundert-Jährigen Welt-Gangs der Wunderthätigen Mutter Gottes Mariae auf den Heiligen Berg in Mähren deren Wohl-Ehrwürdigen Regulirten Chor-Herrn des allzeit befreiten Canonicischen Praemonstratenser Ordens, als selbige mit Pflicht-schuldiger Danckbarkeit und allgemeiner Landes-Freud, den Ein-Hundert-Jährigen Welt-Lauff, ihrer Wunder- und Gnadenvoller Sitzhaltung hochfeyerlich begangen*, Enthr. parth., ‘s2^b–‘u1^b.
- Kolenc, Adam: *Maria jakožto oliva plodná v domu Božím v Brně u svatého Tomáše velebných pánu páterův řádu poustevnického přemile kvetoucí a sladké ovotce zázračných milostí v hojnosti nesoucí*. Conch. Mar., zz2^a–aaa2^b.
- Kuřil, Niceforus: *Archa milosti Páně, to jest: Královna nebeská Maria Panna premonštratská skrze archu úmluvy vyobrazená při slavném prvním věku od přinešení zázračného obrazu mariánského skrze anjele na Svatou horu vysoce důstojných a velebných pánu pánu P. P. premonštrátů běloslavného vyjmutého řádu svatého otce Norberta uctěná a skrze chválo-řeč lidu představená*, Enthr. parth., ‘i1^a–‘l2^a.
- Maixner, Leopold František: *Celeberrimus Moraviae Libanus, aneb Hora svatá premoštratská nad královským hlavním městem Holomoucem*, Enthr. parth., ‘g1^a–‘h2^b.
- Neumann, Johann Michael: *Maria vorlängst im Himmel dermahlen auf Erden neu-gecrönte Königin, oder Das durch Mariam in ein weit beglückters und mächtigers Königreich erhobene Marggraffthumb Mähren*, Conch. Mar., ss1^b–tt2^b.
- Patočka, Jan: *Maria trůn Boží, v zázračném obrazu od svatého Lukáše malovaném a v brněnském chrámu S. Tomáše u velebných pánu páterův řádu svatého Augustina poustevníkův pod titulem Marie od archanděla pozdravené ctěném*, Conch. Mar., bbb1^a–ddd1^b.
- Pertscher, Matthias: *Freuden-volle Glücks-Wünschung und schuldigste Danck-Abstattung wegen glücklich vollender Crönung der Königin Himmels und der Erden nemlich Mariae, in ihrem wunderthätigen Gnaden-Bild bey St. Thomas nächst Brünn*, Conch. Mar., vv1^a–xx1^b.
- Petzl, Jakob: *Problema oratorium, An major Coronatae Virgini Honor à Corona? An major Coronis accedat utilitas à Virgine coronata? Sermonis panegyrici argumentum*, Conch. Mar., N1^a–O1^b.
- Pleistadiensens, Emericus: *Aufgerichter Bund zwischen dem grossen Gott und Augustinum. Enthaltend den Verdienst Augustini, und das liebreiche in die Wüsten Augustini übersetzte Göttliche Unterpfand Mariam, die Tochter der Heil. Dreyfaltigkeit*, Conch. Mar., nn2^b–ss1^a.
- Rebmann, Albericus: *Das nicht sehende Aug, und warumb, an dem wunderbahrlich-welt-berühmten, vom heil. Evangelisten Luca gemahlten wunderthätigen Gnaden-Bild Mariae mehr betrachtende, mehr glaubende, und mehr liebende Hertz*, Conch. Mar., dd2^b–gg1^a.

- Rektůrek, Hugo: *Hora outočiště, to jest: Maria, naše velikomocná u Boha pomocnice na svato-mariánské hoře premonštratské blíž královského hlavního města Holomouce v Margkrabství moravském ležící, k slavnému klášteru hradiskému nejbělejšího řádu kanovníckého premonštratského náležící, všem věrným mariánským miláčkům a milenkám*, Enth. parth., ‘12^b–‘n1^b.
- Riga, Cyrillus: *Herrliche Cron-Zierde der in ihrem Wunder-Bild neu-gecrönten Königin Mariae von dem zerknirschten Herzen deß Sünders unter der acht-tägigen Fest-Begängnuß der Crönung Ihres gnadenreichen Bildes (...) angehefftet*, Conch. Mar., bb2^a–dd2^a.
- Richter, Ondřej Antonín: *Rubus Ardens Incombustus. Der auf den Neu-Testamentischen Berg Horeb Durch hundert Jahr Wunderthätig brennende unverbrent-Marianische Dorn-Busch*, Enth. parth., ‘a1^a–‘c2^b.
- Rößler, Gabriel: *Gemma Moraviae. Diva Thaumaturga Brunensis, aurea coronata decorata Regina*, Conch. Mar., Q1^a–Q2^b.
- Seemann, Ignatz: *Maria gecrönter Himmels-Zirckel, das ist: die uhralte vom heil. Luca gemahlte wunderthätige Bildnuß Jesu und Mariae in der Kirchen S. Thomae RR. PP. Eremitarum S. Augustini der königlichen Stadt Brünn*, Conch. Mar. u1^b–x2^a.
- Schöffner, Sebastian Franz Augustin: *Maria, gratiarum mare. Divi Lucae penicillo adumbrata Thaumaturga ad fontes brunenses Brunae, à tribus fontibus ethymologiata: fons signatus, fons sapientiae, fons vitae. Ultra tria saecula vivis gratiarum rivis secundè scaturiens. Brunensium nutrix & tutrix, servatrix, & consolatrix*, Conch. Mar., L2^a–M2^b.
- Šimkovský, František Xaver: *Speculum justitiae. Reflexis gratiarum prodigiosissimarum radiis ad montes, fontesque singulari miraculorum gloria à saeculis signatum colludens, in Thaumaturga imagine Mariana divi Evangelistae Lucae penicillo adumbrata*, Conch. Mar., O2^a–P2^b.
- Šťáva, Matěj Josef: *Královna anjelská bude učiněná moravská, skrze počestné kázání na den nejšťastnějšího korunování Nejblahoslavenější Marie Panny na Svaté hoře premonštratské slavného kanovníckého kláštera Hradiska*, Enth. parth., ‘b2^b–‘d2^b.
- Táborský, Chrysostom František Xaver: *Epitome neb Compendium, to jest krátký vejtah kroniky mariánské premonstratské Svaté Hory, v kterémžto se jedná o jejím podivném nalezení*, Enth. parth., ‘a1^a–‘b2^a.
- Táborský, Chrysostom František Xaver: *Die Nach vertilgtem schnödem Götzen-Bild Der Unkeuschen Göttin Venus Inthronisirte, Und Glorreich gecrönte Mutter Der schönen Liebe*, Conch. Mar., n1^a–p2^b.
- Tilscher von Rosenheim, Johann Jacob Alois: *Die Herrlichkeit Des Löblichen Marggraffthum Mähren Oder Die Neu=Gecrönte Königin Maria*, Conch. Mar., a1^a–f1^a.
- Tilscher von Rosenheim, Johann Jacob Alois: *Nová moravská Esther. To jest zlatou korunou znovu korunovaná Markrabství moravského královna Maria*, Conch. Mar., ddd2^a–fff1^a.
- Troblitsch, Eusebius Carl: *Arca Noe oder Maria, welche ihre Ruhe nechst Ollmütz auf den Gnaden-Berg unter den Gebiet des Canonischen und Befreyten Schneeweisen Praemonstratenser Ordens durch ganze hundert Jahr hat außergewählt*, Enth. parth., ‘o1^a–‘q1^a.
- Tuřanský, Januarius: *Aquila Grandis Magnarum Alarum seu Gratiola Nostra Virgo Sto-Thomensis Sicut Aquila Expandit Alas Suas*, Conch. Mar., q1^a–u1^a.
- Weber, Bernard: *Corona justitiae. Die Cron der Gerechtigkeit sonsten ein Lohn der Menschen in der anderen Welt, heut eine schuldige Ehr auf den Häubtern Christi und Mariae in dieser Welt*, Conch. Mar., ii1^a–ll2^b.

LITERATURA:

- Adam, Adolf: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha 2001.
- Aercke, Kristiaan P.: *Gods of play: baroque festive performances as rhetorical discourse*. New York 1994.
- Alatri, Ottavio da – Reno Centese, Anselmo da: *L'incoronazione delle immagini mariane*. L'Italia francescana 8, 1933, s. 159–180, 308–318, 415–431, 530–542 a 651–665.
- Althoff, Gerd: *Baupläne der Rituale im Mittelalter. Zur Genese und Geschichte ritueller Verhaltensmuster*. In: Wulf, Christoph – Zirfas, Jörg (eds.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole*. München 2004, s. 177–197.
- Althoff, Gerd: *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt 2003.
- Althoff, Gerd: *Hinterlist, Täuschung und Betrug bei der friedlichen Beilegung von Konflikten*. In: Auge, Oliver a kol.: *Bereit zum Konflikt. Strategien und Medien der Konflikterzeugung und Konfliktbewältigung im europäischen Mittelalter*. Ostfildern 2008, s. 19–29.
- Althoff, Gerd – Witthöft, Christiane (eds.): *Zeichen – Rituale – Werte*. Münster 2004.

- Ardissino, Erminia: *Il barocco e il sacro. La predicazione del teatino Paolo Aresi tra letteratura, immagini e scienza*. Città del Vaticano 2001.
- Assmann, Aleida: *Festen und Fasten. Zur Kulturgeschichte und Krise des bürgerlichen Festes*. In: Haug, Walter – Warning, Rainer (eds.): *Das Fest (= Poetik und Hermeneutik XIV)*. München 1989, s. 227–246.
- Aurenhammer, Hans: *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit. Der Wandel ihrer Ikonographie und ihrer Verehrung*. Wien 1956.
- Bahlcke, Joachim: *Die Autorität der Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerung und Politik beim höheren Klerus Ungarns im späten 17. und 18. Jahrhundert*. In: Týž – Strohmeyer, Arno (eds.): *Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdenken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Berlin 2002, s. 281–306.
- Bartlová, Milena: *Tři středověké mariánské obrazy od sv. Tomáše v Brně*. *Opuscula historiae artium (= Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, F 52)* 57, 2008, s. 5–25.
- Bauer, Michal – Štáštka, Viktor (eds.): *Reflexe baroka v české literatuře XX. století*. České Budějovice 2003.
- Bedřich, Martin: *Co je to emblematická struktura v textu?* *Česká literatura* 56, 2008, č. 6, s. 846–856.
- Bell, Catherine: *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford 1997.
- Bell, Catherine: *Ritualization of texts and textualization of ritual in the codification of Taoist liturgy*. *History of Religions* 27, 1988, č. 4, s. 366–392.
- Bell, Catherine: *The ritual body and the dynamics of ritual power*. *Journal of Ritual Studies* 4, 1990, č. 2, s. 299–313.
- Bellah, Robert N.: *Religion in human evolution. From the paleolithic to the axial age*. Cambridge – London 2011.
- Belting, Hans: *Image, medium, body: A new approach to iconology*. *Critical Inquiry* 31, 2005, s. 302–319.
- Benedict, Philip – Levi, Giovanni: *Robert Darnton e il massacro dei gatti*. *Quaderni storici* 58, 1985, s. 257–277.
- Berning, Benita: *„Nach altem löblichen Gebrauch“. Die böhmischen Königskrönungen der Frühen Neuzeit (1526–1743)*. Köln – Weimar – Wien 2008.
- Berns, Jörg Jochen: *Die Festkultur der deutschen Höfe zwischen 1580 und 1730: Eine Problemskizze in typologischer Absicht*. *Germanisch-romanische Monatsschrift* 65 (34), 1984, s. 295–311.
- Bitnar, Vilém: *O podstatě českého literárního baroku*. Praha 1940.
- Blaauw, Sible de: *Urban liturgy: The conclusive christianization of Rome*. In: Foletti, Ivan – Palladino, Adrien (eds.): *Ritualizing the City. Collective performances as aspects of urban construction from Constantine to Mao (= Studia Artium Medievalium Brunensia 6)*. Roma 2017, s. 15–28.
- Bobková-Valentová, Kateřina: *Litterae annuae provinciae Bohemiae (1623–1755)*. *Folia Historica Bohemica* 25, 2010, č. 1, s. 23–49.
- Bobková-Valentová, Kateřina – Mikulec, Jiří: *Církevní správa a náboženská praxe*. In: Mikulec, Jiří a kol.: *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*. Praha 2013, s. 109–162.
- De Boer, Wietse: *The conquest of the soul. Confession, discipline, and public order in counter-reformation Milan*. Leiden – Boston – Köln 2001.
- Bonci, Paolo: *Madonne coronate in Italia e nel mondo. Nel 3° Centenario dell'incoronazione di Maria SS.ma delle Grazie di San Giovanni Valdarno*. Fiesole 2004.
- Bonsu, Samuel K. – DeBerry-Spence, Benét: *Consuming the dead: Identity and community building practices in death rituals*. *Journal of Contemporary Ethnography* 37, 2008, č. 6, s. 694–719.
- Borovský, Tomáš – Kroupa, Jiří – Foltýn, Dušan: *Brno: Bývalý konvent obutých augustiniánů s kostelem Zvěstování P. Marii a sv. Tomáše*. In: Foltýn, Dušan a kol.: *Encyklopedie moravských slezských klášterů*. Praha 2005, s. 173–180.
- Boudewijnse, Barbara: *Ritual and psyche*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 123–141.
- Bourdieu, Pierre: *Sociální prostor a symbolická moc*. In: Mayer, Françoise – Hubinger, Václav – Bazac-Billaud, Laurent (eds.): *Cahiers du CEFRES 8. Antologie francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie*. Praha 1995, s. 213–234.
- Boyer, Pascal – Liénard, Pierre: *Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals*. *Behavioral and brain sciences* 29, 2007, č. 6, s. 595–613.
- Brachtendorf, Johannes: *Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannei*. In: Landweer, H. – Renz, U. (eds.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin – New York 2008, s. 143–162.

- Braungart, Georg: *Intertextualität und Zeremoniell: Die höfische Rede*. In: Kühlmann, Wilhelm – Neuber, Wolfgang (eds.): *Intertextualität in der Frühen Neuzeit. Studien zu ihren theoretischen und praktischen Perspektiven*. Frankfurt a. M. 1994, s. 309–324.
- Buc, Philippe: *Rituel politique et imaginaire politique du haut Moyen Âge*. *Revue historique* 620, 2001, č. 4, s. 843–883.
- Buc, Philippe: *The dangers of ritual: between early medieval texts and social scientific theory*. Princeton – Oxford 2001.
- Burian, Vladimír: *Boje měšťanského výboru s městskou radou v Brně koncem 17. a na počátku 18. stol. Brno v minulosti a dnes* 7, 1965, s. 77–83.
- Burian, Vladimír: *Poznámky k olomouckému tisku Mons praemonstratus z r. 1680*. *Zprávy Vlastivědného muzea v Olomouci* 1983, č. 226, s. 21–24.
- Burke, Peter: *Co je kulturní historie?* Praha 2011.
- Burke, Peter: *Odmítání rituálu v raně novověké Evropě*. In: Týž: *Žebráci, šarlatáni, papežové. Historická antropologie raně novověké Itálie: eseje o vnímání a komunikaci*. Jinočany 2007, s. 324–346.
- Burke, Peter: *Panna Maria Karmelská a Masaniellovo povstání*. In: Týž: *Žebráci, šarlatáni, papežové. Historická antropologie raně novověké Itálie: eseje o vnímání a komunikaci*. Jinočany 2007, s. 280–302.
- Bůžek, Václav – Král, Pavel (eds.): *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku* (= Opera historica 8). České Budějovice 2000.
- Cadène, Felix: *De usu et ritu coronationis sacrarum imaginum*. *Analecta Ecclesiastica* 5, 1897, s. 308–318.
- Caselli, Virgilio: *L' incoronazione della celeste patrona*. In: Týž (ed.): *Mater misericordiae. L' incoronazione della ven. immagine della Madonna della Misericordia ai SS. Fabiano e Venanzio*, Roma 4–7 Maggio 1939. Todi 1939, s. 9.
- Certeau, Michel de: *Psaní dějin*. Brno 2011.
- Coreth, Anna: *Österreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit (1620–1740)*. Wien 1950.
- Coster, Will – Spicer, Andrew (eds.): *Sacred space in early modern Europe*. Cambridge 2005.
- Cressy, David: *Birth, marriage, and death. Ritual, religion, and the life-cycle in Tudor and Stuart England*. Oxford UP 1997.
- Čapská, Veronika: *Představy společnosti a strategie sebeprezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*. Praha 2011.
- Čapská, Veronika: *Spiritualita servitů z genderové perspektivy. Příspěvek ke zkoumání podob barokního mariánského kultu na příkladu specifického řádového modelu*. In: Nodl, Martin – Tinková, Daniela (eds.): *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha 2007, s. 71–93.
- Černý, Václav: *Barokní divadlo v Evropě*. Příbram 2009.
- Čežovský, Ivo – Vraštil, Josef: *O korunovací milostných obrazů a soch bl. Panny Marie*. In: Janda, Antonín (ed.): *Papežská korunovace Matky Boží Svatohostýnské*. Brno 1913, s. 7–10.
- Čornejová, Ivana: *Jezuité a rekatolizace*. In: Vaněk, Vojtěch – Kroupa, Jiří K. (eds.): *Kutná Hora v době baroka* (= Antiqua Cuthna 1). Praha 2005, s. 44–45.
- Darnton, Robert: *The symbolic element in history*. *The Journal of Modern History* 58, 1986, č. 1, s. 218–234.
- Dejonghe, Maurice: *Orbis Marianus. Les Madones couronnées à travers le monde. I. Les Madones couronnées de Rome*. Paris 1967.
- Delumeau, Jean: *Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?*, *Archives des sciences sociales des religions* 40, 1975, s. 3–20.
- Delumeau, Jean: *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession: XIII^e–XVIII^e siècle*. Paris 1992.
- Delumeau, Jean: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*. Paris 1983.
- Deutsch, Martin: *Obraz a kult Salus Populi Romani v náboženské politice a imaginaci brněnských jezuitů*. Magisterská diplomová práce, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. Brno 2018.
- Dienst, Karl: *Konfirmation*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 19. Berlin – New York 1990, s. 437–445.
- Dilthey, Wilhelm: *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*. In: Týž: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion* (Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, II. Band). Leipzig – Berlin 1929, s. 416–492.
- Dinzelbacher, Peter: *„Warum weint der König?“ Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*. Badenweiler 2009.
- Dokoupil, Lumír – Fialová, Ludmila – Maur, Eduard – Nesládková, Ludmila: *Přirozená měna obyvatelstva českých zemí v 17. a 18. století*. Praha 1999.

- Dolejší, Kateřina: *Dvojí triumf. Slavobrána olomouckých jezuitů z roku 1699*. *Opuscula historiae artium* 65, 2016, č. 1, s. 34–55.
- Donin, Ludwig: *Die Marianische Austria oder das durch die gnadenreiche Jungfrau Maria verherrlichte Österreich*. Wien 1884.
- Dragonová, Martina: *Meditativní emblémy zahrady a srdce v emblematických knihách a v barokním kázání O. F. J. de Waldta a B. H. J. Bilovského*. *Studia Comeniana et historica* 43, 2013, č. 89-90, s. 196–223.
- Dřimal, Jaroslav – Peša, Václav (red.): *Dějiny města Brna I*. Brno 1969.
- Dubowy, Anastasius: *Der Wallfahrtsort Wranau*. Wranau 1929.
- Ducreux Marie-Élizabeth: *Emperors, kingdoms, territories: multiple versions of the Pietas Austriaca?* *Catholic Historical Review* 97, 2011, č. 2, s. 276–304.
- Ducreux, Marie-Élizabeth: *La Santa Casa dans l'espace marial habsbourgeois au XVII^e siècle. L'étayage théologico-politique et les formes du culte*. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 41, 2008, s. 39–71. Online verze 2011: <http://ccrh.revues.org/3409> (stahováno: duben 2018).
- Ducreux, Marie-Élizabeth: *Piété baroque et recatholicisation en Bohême au XVII^e siècle: quelques acquis et des questions*. In: Ducreux, Marie-Élizabeth – Galmiche, Xavier – Petráš, Martin – Vlnas, Vít (eds.): *Baroque en Bohême*. Lille 2009, s. 75–107.
- Ducreux, Marie-Élizabeth: *Qu'est-ce qu'un propre des saints dans les „pays de l'empereur“ après le Concile de Trente? Une comparaison des livres d'offices liturgiques imprimés aus XVII^e et XVIII^e siècles*. In: Mádl, Claire – Monok, István (eds.): *Ex oriente amicitia. Mélanges offerts à Frédéric Barbier à l'occasion de son 65^e anniversaire*. Budapest 2017, s. 157–234.
- Ducreux Marie-Élizabeth: *Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi*. *Český časopis historický* 95, 1997, č. 3–4, s. 585–620.
- Ducreux, Marie-Élizabeth – Galmiche, Xavier – Petráš, Martin – Vlnas, Vít (eds.): *Baroque en Bohême*. Lille 2009.
- Dülmen, Richard van: *Historická antropologie: Vývoj, problémy, úkoly*. Praha 2002.
- Duhamelle, Christophe: *Raum, Grenzerfahrung und konfessionelle Identität im Heiligen Römischen Reich im Barockzeitalter*. In: Friedrich, Karin (ed.): *Die Erschließung des Raumes. Konstruktion, Imagination und Darstellung von Räumen und Grenzen im Barockzeitalter*. Bd. 1. Wiesbaden 2014, s. 23–46.
- Durkheim, Émile: *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha 2002.
- Eichler, Karel: *Poutní místa a milostivé obrazy na Moravě a v rakouském Slezsku*. Sv. I/1–2. Brno 1887–1888.
- Elbel, Martin – Jakubec, Ondřej (eds.): *Olomoucké baroko*. Sv. I: *Proměny ambicí jednoho města*. Olomouc 2010.
- Elbel, Martin: *Slavnostní vjezd kardinála Troyera do města Olomouce*. In: Elbel, Martin – Jakubec, Ondřej (eds.): *Olomoucké baroko*. Sv. I: *Proměny ambicí jednoho města*. Olomouc 2010, s. 229–235.
- d'Elvert, Christian: *Beiträge zur Geschichte der königl. Städte Mährens, insbesondere der k. Landeshauptstadt Brünn*. Brünn 1860.
- Erdei, Klára: *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung* (= *Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung*, Bd. 8). Wiesbaden 1990.
- Estabrook, Carl B.: *Ritual, space, and authority in seventeenth-century English cathedral cities*. *Journal of Interdisciplinary History* 32, 2002, č. 4, s. 593–620.
- Evans, Robert John Weston: *Vznik habsburské monarchie 1550–1700*. Praha 2003.
- Fagiolo, Marcello (ed.): *Il „gran teatro“ del barocco. Le capitali della festa: Italia settentrionale*. Roma 2007.
- Fagiolo, Marcello: *Introduzione alla festa barocca: il Laboratorio delle arti e la città effimera*. In: Týž (ed.): *Il „gran teatro“ del barocco. Le capitali della festa: Italia settentrionale*. Roma 2007, s. 9–48.
- Fähler, Eberhard: *Feuerwerke des Barock. Studien zum öffentlichen Fest und seiner literarischen Deutung vom 16. bis 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1974.
- Faloci Pulignani, M.: *L'Incoronazione della Madonna del Pianto in Foligno, 1713–1913. Notizie e documenti*. Foligno 1913.
- Felbecker, Sabine: *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung*. Altenberge 1995.
- Fernandez, James: *Historians tell tales: Of Cartesian cats and gallic cockfights*. *The Journal of Modern History* 60, 1988, č. 1, s. 113–127.
- Fessard, Gaston: *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly*. Olomouc – Velehrad 2004.

- Fiala, Jiří – Sobotková, Marie: *Vznik kultu Panny Marie Svatokopecké a jeho reflexe v kramářských písních*. Český lid 86, 1999, s. 61–79.
- Flor, Ingrid: *Glaube und Macht. Die mittelalterliche Bildsymbolik der trinitarischen Marienkrönung*. Graz 2007.
- Frantová, Zuzana – Pecinová, Kristýna: *The icon of Old Brno: a reconsideration*. In: Foletti, Ivan – Frantová, Zuzana (eds.): *Byzantium, Russia and Europe: Meeting and Construction of Worlds* (= *Opuscula historiae artium* 62, 2013, Supplementum). Brno 2013, s. 62–75.
- Freedberg, David: *The power of images. Studies in the history and theory of response*. Chicago–London 1991.
- French, Brigittine M.: *The Semiotics of Collective Memories*. *Annual Review of Anthropology* 41, 2012, s. 337–353.
- Fried, Johannes: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München 2004.
- Friedrich, Karin (ed.): *Die Erschließung des Raumes. Konstruktion, Imagination und Darstellung von Räumen und Grenzen im Barockzeitalter*. Bd. 1. Wiesbaden 2014.
- Furet, François: *Beyond the Annales*. *The Journal of Modern History* 55, 1983, č. 3, s. 389–410.
- Füssel, Marian – Weller, Thomas: *Einleitung*. In: Titíž (eds.): *Ordnung und Distinktion. Praktiken sozialer Repräsentation in der ständischen Gesellschaft*. Münster 2005, s. 9–22.
- Füssel, Marian: *Die feinen Unterschiede in der Ständegesellschaft. Der praxeologische Ansatz Pierre Bourdieus*. In: Týž – Weller, Thomas (eds.): *Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuezeitforschung* (= *Zeitsprünge: Forschungen zur Frühen Neuzeit* 15, 2011, č. 1). Frankfurt am Main 2011, s. 24–46.
- Füssel, Marian: *Fest – Symbol – Zeremoniell: Grundbegriffe zur Analyse höfischer Kultur in der Frühen Neuzeit*. In: Dickhaut, Kirsten – Steigerwald, Jörn – Wagner, Birgit (eds.): *Soziale und ästhetische Praxis der höfischen Fest-Kultur im 16. und 17. Jahrhundert*. Wiesbaden 2009, s. 31–53.
- Füssel, Marian: *Geltungsgrenzen. Frühneuzeitliche Rituale zwischen Antiritualismus, Medienwandel und Sachzwang*. In: Büttner, Andreas – Schmidt, Andreas – Töbelmann, Paul (eds.): *Grenzen des Rituals: Wirkreichweiten – Geltungsbereiche – Forschungsperspektiven* (= *Norm und Struktur*, Bd. 42). Köln – Weimar – Wien 2014, s. 269–286.
- Füssel, Marian: *Hierarchie in Bewegung. Die Freiburger Fronleichnamsprozession als Medium sozialer Distinktion in der Frühen Neuzeit*. In: Schmidt, Patrick – Carl, Horst (eds.): *Stadtgemeinde und Ständegesellschaft. Formen der Integration und Distinktion in der frühneuzeitlichen Stadt*. Berlin 2007, s. 31–55.
- Geertz, Clifford: *Náboženství jako kulturní systém*. In: Týž: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha 2000, s. 103–145.
- Geertz, Clifford: *Základní hra: Poznámky ke kohoutím zápasům na Bali*. In: Týž: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha 2000, s. 455–501.
- Geertz, Clifford: *Zhušťený popis: K interpretativní teorii kultury*. In: Týž: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha 2000, s. 13–42.
- Goffman, Erving: *Behavior in public places. Notes on the social organization of gatherings*. New York 1963.
- Göttler, Christine: *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation: kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600* (= *Berliner Schriften zur Kunst*, Bd. 7). Mainz 1996.
- Göttler, Christine: *Last things: Art and the religious imagination in the age of reform*. Turnhout 2010.
- Göttler, Christine: *The temptation of the senses at the Sacro Monte di Varallo*. In: de Boer, W. – Göttler, Ch. (eds.): *Religion and the senses in early modern Europe*. Leiden – Boston 2013, s. 393–451.
- Greyerz, Kaspar von – Conrad, Anne (eds.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 4: 1650–1750. Paderborn 2012.
- Grimes, Ronald L.: *Ritual studies: A comparative review of Theodor Gaster and Victor Turner*. *Religious Studies Review* 2, 1976, č. 4, s. 13–25.
- Gugitz, Gustav: *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch*. Bd. 1–5. Wien 1955–1958.
- Gusfield, Joseph R. – Michalowicz, Jerzy: *Secular symbolism: Studies of ritual, ceremony, and the symbolic order in modern life*. *Annual Review of Sociology* 10, 1984, s. 417–435.
- Gussone, Nikolaus: *Krönung von Marienbildern*. In: Bäumer, Remigius – Scheffczyk, Leo (eds.): *Marienlexikon*. Bd. III. St. Ottilien 1991, s. 683–684.
- Guth, Klaus: *Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum*. In: Beinert, Wolfgang – Petri, Heinrich (eds.): *Handbuch der Marienkunde*. Bd. 2. Regensburg 1997, s. 321–448.
- Handelman, Don: *Models and mirrors: towards an anthropology of public events*. New York – Oxford 1998.

- Harding, Vanessa: *Whose body? A study of attitudes towards the dead body in early modern Paris*. In: Gordon, Bruce – Marshall, Peter (eds.): *The place of dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*. Cambridge 2000, s. 170–187.
- Hecht, Christian: *Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*. Berlin 2012.
- Hersche, Peter: *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. Bd. 1–2. Freiburg – Basel – Wien 2006.
- Herzogenberg, Johanna von: *Zur Krönung von Gnadenbildern vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. In: Büttner, Frank – Lenz, Christian (eds.): *Intuition und Darstellung*. Erich Hubala zum 24. März 1985. München 1985, s. 281–288.
- Hills, Helen (ed.): *Rethinking the baroque*. Burlington 2011.
- Hills, Helen: *The baroque: The grit in the oyster of art history*. In: Táž (ed.): *Rethinking the baroque*. Burlington 2011, s. 11–36.
- Hinrichs, Carl: *Staat und Gesellschaft im Barockzeitalter*. In: Týž: *Preussen als historisches Problem*. Ed. Gerhard Oestreich. Berlin 1964, s. 205–226.
- Hochmuth, Christian – Rau, Susanne (eds.): *Machträume der frühneuzeitlichen Stadt*. Konstanz 2006.
- Hojda, Zdeněk: „*Idola*“ *barokního bádání aneb jak se vyhnout Skylle a neupadnout v osidla Charybdy*. In: Týž (ed.): *Kultura baroka v Čechách a na Moravě* (= Práce Historického ústavu ČAV, Řada C – Miscellanea, sv. 6). Praha 1992, s. 15–24.
- Hojda, Zdeněk: *Reflexe baroka mezi Skyllou a Charybdou – zamyšlení po deseti letech*. In: Fejtová, Olga – Ledvinka, Václav – Pešek, Jiří – Vlnas, Vít (eds.): *Barokní Praha – barokní Čechie 1620–1740*. Praha 2004, s. 1017–1023.
- Holas, František Xaver: *100 kapitol z dějin Svaté Hory, mariánského poutního místa u Příbramě*. Příbram 1929.
- Holubová, Markéta: *Panna Marie Svatohorská. Příspěvek k barokním vazbám jezuitské rezidence a poutního místa*. Praha 2015.
- Holubová, Markéta: *Zázračná uzdravení ve světle svatohorských knih zázraků*. Český lid 89, 2002, s. 217–238.
- Holzem, Andreas: *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*. Bd. 1–2. Paderborn 2015.
- Hrbek, Jiří: *České barokní korunovace*. Praha 2010.
- Hrbek, Jiří: *Proměny valdštejské reprezentace. Symbolické sítě valdštejského rodu v 17. a 18. století*. Praha 2015.
- Hrbek, Jiří: *Rituál jazyka – jazyk rituálu. Příspěvek k politické komunikaci raného novověku na příkladu českých barokních korunovací*. Folia Historica Bohemica 22, 2006, s. 211–250.
- Hrdlička, Josef: *Rituál stolování na raně novověkých aristokratických dvorech v českých zemích*. In: Bůžek, Václav – Král, Pavel (eds.): *Aristokratické rezidence a dvory v raném novověku* (= Opera historica 7). Čecké Budějovice 1999, s. 619–653.
- Huizinga, Johan: *Holländische Kultur im siebzehnten Jahrhundert. Eine Skizze*. Basel – Stuttgart 1961.
- Huizinga, Johan: *Homo ludens. O původu kultury ve hře*. Praha 1971.
- Huizinga, Johan: *Podzim středověku*. Jinočany 1999.
- Huntington, Richard – Metcalf, Peter: *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press 1979.
- Hüttl, Ludwig: *Marianische Wallfahrten im süddetsch-österreichischen Raum*. Köln – Wien 1985.
- Chartier, Roger: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Berlin 1989.
- Chartier, Roger: *Text, symbols, and frenchness*. The Journal of Modern History 57, 1985, č. 4, s. 682–695.
- Jakubec, Ondřej: *Obraz Salus Populi Romani u brněnských jezuitů a obraznost potridentského katolicismu na předbělohorské Moravě*. In: Jordánková, Hana – Maňas, Vladimír (eds.): *Jezuité a Brno: sociální a kulturní interakce koleje a města (1578–1773)*. Brno 2013, s. 77–98.
- Janda, Antonín (ed.): *Papežská korunovace Matky Boží Svatohostýnské*. Brno 1913.
- Janetschek, Clemens d'Elpidio: *Die Erinnerung an die 150jähr. Jubiläumsfeier der Krönung des Gnadenbildes der Mutter Gottes von St. Thomas in der Augustinerklosterkirche zu Altbrunn*. Brünn 1886.
- Jeřábek, Tomáš: *Barokní paláce v brněnském urbanismu*. In: Týž – Kroupa, Jiří a kol.: *Brněnské paláce. Stavby duchovní a světské aristokracie v raném novověku*. Brno 2005, s. 7–19.
- Jeřábek, Tomáš – Kroupa, Jiří a kol.: *Brněnské paláce. Stavby duchovní a světské aristokracie v raném novověku*. Brno 2005.

- Johnson, Trevor: *Trionfi of the holy dead: The relic festivals of baroque Bavaria*. In: Friedrich, Karin (ed.): *Festive culture in Germany and Europe from the sixteenth to the twentieth century*. Lewiston – Queenston – Lampeter 2000, s. 31–56.
- Kalista, Zdeněk: *Česká barokní pout. K religiozitě českého lidu v době barokní*. Žďár nad Sázavou 2001.
- Kalista, Zdeněk: *Století andělů a ďáblů. Jihočeský barok*. Jinočany 1994.
- Kalista, Zdeněk: *Tvář baroka*. Londýn 1989.
- Kalista, Zdeněk: *Z legend českého baroka*. Olomouc 1934.
- Kameníček, Rudolf: *Svatá Hora nad Příbramí, nejslavnější poutní místo mariánské v Čechách*. Praha 1892.
- Karant-Nunn, Susan C.: *The reformation of feeling. Shaping the religious emotions in early modern Germany*. New York 2010.
- Katzinger, Willibald: *Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs als Hilfsmittel der Gegenreformation und Ausdruck barocker Frömmigkeit*. In: Sydow, Jürgen (ed.): *Bürgerschaft und Kirche*. Sigmaringen 1980, s. 97–112.
- Kazlepka, Zdeněk: *Johann Georg Herkommer a „stříbrný“ oltář u brněnských augustiniánů*. Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, F 37–39, 1993–1995, s. 171–186.
- Kazlepka, Zdeněk: *Stříbrný oltář Panny Marie Svatotomské, jeho idea, geneze a tvůrci*. In: Číhalík, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 121–139.
- Kelly, John D. – Kaplan, Martha: *History, structure, and ritual*. *Annual Review of Anthropology* 19, 1990, s. 119–150.
- Kokošová, Zdeňka: *Několik poznámek ke korunovačním slavnostem v Praze v roce 1656*. In: Pešek, Jiří (ed.): *Pražské slavnosti a velké výstavy (= Documenta Pragensia 12)*. Praha 1995, s. 127–136.
- Kopperschmidt, Josef: *Zwischen Affirmation und Subversion: Einleitende Bemerkungen zur Theorie und Rhetorik des Festes*. In: Týž – Schanze, Helmut (eds.): *Fest und Festrhetorik. Zu Theorie, Geschichte und Praxis der Epideiktik*. München 1999, s. 9–21.
- Koselleck, Reinhart: *Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit*. In: Herzog, Reinhart – Koselleck, Reinhart (eds.): *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. München 1987, s. 269–282.
- Košťál, Pavel: *Ohňostroj jako součást barokní slavnosti korunovace obrazu P. Marie Svatotomské v Brně léta Páně 1736*. In: Svobodová, Jana (ed.): *Baroko. Příběhy barokního Brna*. Brno 2009, s. 57–65.
- Kovář, Emanuel – Dokoupil, Antonín: *První korunovace v Čechách a na Moravě před 180 lety*. In: Janda, Antonín (ed.): *Papežská korunovace Matky Boží Svatohostýnské*. Brno 1913, s. 11–18.
- Kozieł, Andrzej: *Angelus Silesius, Bernhard Rosa i Michael Willmann, czyli sztuka i mistyka na Śląsku w czasach baroku*. Wrocław 2006.
- Král, Pavel: *Rituál a ceremoniál: Na příkladu pohřebních slavností na šlechtických dvorech v raném novověku*. Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity 51, C 49, 2002, s. 71–86.
- Král, Pavel: *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku (= Monographia historica IV)*. České Budějovice 2004.
- Kroupa, Jiří: *Historické paláce – veřejné instituce*. In: Týž (ed.): *Dějiny Brna 7: Umělecko-historické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 519–544.
- Kroupa, Jiří: *Brno v době barokní*. In: Svobodová, Jana (ed.): *Baroko. Příběhy barokního Brna*. Brno 2009, s. 11–31.
- Kroupa, Jiří: *Josef Válka a jeho program kulturní historie*. In: Válka, Josef: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, s. 7–18.
- Kroupa, Jiří: *Obraz města*. In: Týž (ed.): *Dějiny Brna 7: Umělecko-historické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 19–75.
- Kroupa, Jiří: *Umělecká úloha, objednavatelé a styl na Moravě doby barokní*. In: Týž (ed.): *V zrcadle stínů. Morava v době baroka, 1670–1790*. Rennes – Brno 2003, s. 37–77.
- Kroupa, Jiří – Suchánek, Pavel: *Staré Brno*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *Dějiny Brna 7: Umělecko-historické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 679–744.
- Kučera, Jan P. – Rak, Jiří: *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*. Praha 1983.
- LaCapra, Dominick: *Chartier, Darnton, and the great symbol massacre*. *The Journal of Modern History* 60, 1988, č. 1, s. 95–112.
- Landová, Tabita: *Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*. Červený Kostelec 2014.
- Lauster, Jörg: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. München 2015.
- Le Goff, Jacques: *Zrození očištění*. Praha 2003.

- Leeb, Rudolf – Liebmann, Maximilian – Scheibelreiter, Georg – Tropper, Peter G.: *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart* (= Österreichische Geschichte). Wien 2005.
- Lehár, Jan: *Brideliana I. Brideliv Mundus symbolicus*. *Studia Comeniana et historica* 3, 1972, s. 97–113.
- Lehmann, Hartmut: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980.
- Lehmann, Hartmut: *Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter*. In: Breuer, Dieter (ed.): *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden 1995, s. 3–22.
- Lechner, Gregor Martin: *Marienverehrung und Bildende Kunst*. In: Beinert, Wolfgang – Petri, Heinrich (eds.): *Handbuch der Marienkunde*. Bd. 2. Regensburg 1997, s. 109–172.
- Lorenz, Maren: *Wozu Anthropologisierung der Geschichte? Anmerkungen zur kontraproduktiven Polarisierung der Erkenntnisinteressen in den Geisteswissenschaften*. *Historische Anthropologie* 11, 2003, s. 415–434 (česky vyšlo v *Dějiny – teorie – kritika* 2, 2005, č. 2, s. 227–246).
- Löther, Andrea: *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*. Köln – Weimar – Wien 1999.
- Louthan, Howard: *Obracení Čech na víru aneb rekatolizace po dobrém a po zlém*. Praha 2011.
- Löw, Martina: *Raumsoziologie*. Frankfurt a. M. 2012.
- Lüddeckens, Dorothea: *Emotion*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 545–570.
- Luria, Keith P.: *Separated by death? Burials, cemeteries, and confessional boundaries in seventeenth-century France*. *French Historical Studies* 24, 2001, č. 2, s. 185–222.
- Mahlmann-Bauer, Barbara: *Nicolaus Caussin's Affekttheorie im Vergleich mit Descartes' Traité sur les passions de l'âme*. In: Steiger, Johann A. (ed.): *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit*. Bd. 1. Wiesbaden 2005, s. 353–390.
- Malý, Tomáš: *Civic ritual, space and imagination: The coronation of the icon from Brno (1736)*. In: Foletti, Ivan – Palladino, Adrien (eds.): *Ritualizing the City. Collective performances as aspects of urban construction from Constantine to Mao* (= *Studia Artium Medievalium Brunensia* 6). Roma 2017, s. 157–180.
- Malý, Tomáš: *Christianizace obrazem: Barokní „via purgativa“ jako afektivní internalizace víry*. In: Hanuš, Jiří a kol.: *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Brno 2011, s. 194–227.
- Malý, Tomáš: *The Logic of Jesuit Meditations: Antoine Sucquet's Via vitae aeternae (1620)*. *Acta Comeniana* 30 (LIV), 2016, s. 151–186.
- Malý, Tomáš: *Rituál smrti a sociální praxe ve věku konfesí: historicko-antropologická perspektiva*. *Sociální studia* 8, 2011, č. 2, s. 15–33.
- Malý, Tomáš: *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací (Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století)*. Brno 2009.
- Malý, Tomáš: „*Vášně duše“ a dešifrování raněnovověkých emocí*. *Cornova* 4, 2014, č. 1, s. 7–19.
- Malý, Tomáš – Maňas, Vladimír – Orlita, Zdeněk: *Vnitřní krajina zmizelého města. Náboženská bratrstva barokního Brna*. Brno 2010.
- Malý, Tomáš – Suchánek, Pavel: *Obrazy očištění. Studie o barokní imaginaci*. Brno 2013.
- Manguel, Alberto: *Čtení obrazů. O čem přemýšlíme, když se díváme na umění?* Brno 2008.
- Maňas, Vladimír: *Lze chrám vzkřísit z mrtvých? Brněnský konvent minoritů v první polovině 18. století a jeho místo ve městě*. In: Daniel, Ladislav – Hradil, Filip (eds.): *Město v baroku, baroko ve městě*. Olomouc 2012, s. 41–57.
- Maravall, José Antonio: *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona 1986.
- Marquard, Odo: *Kleine Philosophie des Festes*. In: Schultz, Uwe (ed.): *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1988, s. 414–420.
- Matus, Dominik: *Knihovna a sakristie augustiniánů v Brně, dílo klášterního truhláře Bernarda Stöttera*. Bakalářská diplomová práce, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. Brno 2018.
- Maťa, Petr: *“O felix Boemia, quando sacerdotum consiliis regebaris“*. *Geschichte als Argument im politischen Denken des höheren Klerus Böhmens und Mährens im 17. und 18. Jahrhundert*. In: Bahlecke, Joachim – Strohmeyer, Arno (eds.): *Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdenken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Berlin 2002, s. 307–322.
- Maťa, Petr: *Die Konstruktion der Wunderereignisse in den Litterae annuae der Jesuiten. Zu medialen Kontexten der Armen-Seelen-Erscheinungen im 17. Jahrhundert*. In: Behringer, Wolfgang – Havelka, Miloš – Reinholdt, K. (eds.): *Mediale Konstruktionen in der Frühen Neuzeit*. Affalterbach 2013, s. 57–84.

- Maur, Eduard: *Hospodářské a sociální souvislosti barokní kultury v Čechách*. In: Herold, Vilém – Pánek, Jaroslav (eds.): *Baroko v Itálii – baroko v Čechách. Setkávání osobností, idejí a uměleckých forem*. Praha 2003, s. 131–144.
- Maur, Eduard: *Paměť hor. Šumava – Říp – Blaník – Hostýn – Radhošť*. Praha 2006.
- Maurer, Michael (ed.): *Das Fest: Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*. Köln – Weimar – Wien 2004.
- Maurer, Michael: *Zur Systematik des Festes*. In: Týž (ed.): *Das Fest: Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*. Köln – Weimar – Wien 2004, s. 55–80.
- Meddin, Jay: *Symbols, anxiety, and ritual: A functional interpretation*. *Qualitative Sociology* 3, 1980, č. 4, s. 251–271.
- Michaels, Axel: *Ritual and meaning*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 247–261.
- Mikulec, Jiří: *31. 7. 1627: Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí je země, toho je i náboženství*. Praha 2005.
- Mikulec, Jiří: *Minulost českého státu v barokních „rituálech paměti“*. In: Hlavačka, Milan – Marès, Antoine – Pokorná, Magdaléna (eds.): *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*. Praha 2011, s. 174–187.
- Mikulec, Jiří: *Náboženská bratrstva – institucionalizovaná zbožnost i smrt*. In: Holý, Martin – Mikulec, Jiří (eds.): *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku (= Folia Historica Bohemica, Supplementum I)*. Praha 2007, s. 163–186.
- Mikulec, Jiří: *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha 2013.
- Mikulec, Jiří: *Pražská barokní bratrstva a smrt*. In: Fejtová, Olga – Ledvinka, Václav – Pešek, Jiří – Svatoš, Martin (eds.): *Varia. Města versus katastrofy (dodatky)*. Univerzita a město – Praha a Univerzita Karlova (= Documenta Pragensia 20). Praha 2002, s. 115–126.
- Milano, Ilarino da: *Incoronazione delle immagini di Maria Santissima*. In: *Enciclopedia cattolica*. Tom. 6. Città del Vaticano 1951, sl. 1782–1784.
- Muir, Edward: *Civic ritual in renaissance Venice*. Princeton 1981.
- Muir, Edward: *Ritual in early modern Europe*. Cambridge UP 1997.
- Muller, Jeffrey: *Jesuit uses of art in the province of Flanders*. In: O'Malley, John W. (ed.): *Art, Controversy and the Jesuits. The Imago primi saeculi (1640)*. Philadelphia 2015, s. 89–126.
- Myers, W. David: *„Poor, sinning folk“: Confession and conscience in counter-Reformation Germany*. Ithaca – London 1996.
- Myšák, Miroslav: *„Smlouva o tisk knihy mariánské“: Kontrakt premonstrátské kanonie Hradisko a olomoucké městské tiskárny z roku 1732*. In: Krušínský, Rostislav (ed.): *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 2007*. Olomouc 2008, s. 227–243.
- Naredi-Rainer, Paul – Madersbacher, Lukas (eds.): *Kunst in Tirol*. Bd. 2.: *Vom Barock bis in die Gegenwart*. Innsbruck – Wien 2007.
- Němcová Dragonová, Martina: *Emblematika v postile Trojí chléb nebeský (1728) barokního kazatele Damascéna Marka*. *Listy filologické* 138, 2015, č. 3–4, s. 299–324.
- Nešpor, Zdeněk R. – Horský, Jan: *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepiscetví, sociologie a sociální antropologie*. *Kuděj* 6, 2004, č. 1, s. 61–81.
- Neumann, Augustin: *K 200. výročí korunovace milostného obrazu Panny Marie v klášteře brněnských augustiniánů (1736–1936)*. Brno 1936.
- Neunheuser, Burkhard: *Taufe und Firmung (= Handbuch der Dogmengeschichte, sv. 4/2)*. Freiburg – Basel – Wien 1983.
- Nieder Korn-Bruck, Meta: *Prozessionen in ihrer liturgischen und politischen Funktion: Kirche – Fürst. Demonstration und Imagination von Herrschaft im Kontext der Prozession*. In: Büttner, Andreas – Schmidt, Andreas – Töbelmann Paul (eds.): *Grenzen des Rituals: Wirkreichweiten – Geltungsbereiche – Forschungsperspektiven (= Norm und Struktur, Bd. 42)*. Köln – Weimar – Wien 2014, s. 163–187.
- Nodl, Martin: *Rituál královských svateb a zasnub*. In: Nodl, Martin – Tinková, Daniela (eds.): *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha 2007, s. 163–187.
- Nodl, Martin – Wihoda, Martin (eds.): *Rituál smíření. Konflikt a jeho řešení ve středověku*. Brno 2008.
- Obršlík, Jindřich: *Brněnské domy a jejich majitelé v polovině 18. století. Vojenské ubytovací katastrofy města Brna vzniklé po prvním pruském obležení*. K vyd. připravil Libor Blažek. Brno 2013.
- Oechslin, Werner: *Fest und Öffentlichkeit. Die Wahrnehmung des öffentlichen Raumes*. In: Reckow, Fritz (ed.): *Die Inszenierung des Absolutismus. Politische Begründung und künstlerische Gestaltung höfischer Feste im Frankreich Ludwigs XIV*. Erlangen 1992, s. 9–49.

- Oexle, Otto Gerhard: *Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen*. In: Týž – von Hülsen-Esch, Andrea (eds.): *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte*. Göttingen 1998, s. 9–44.
- Oppeltová, Jana: *Annus iubilaeus Gradicensis aneb slavnost šestistého výročí příchodu premonstrátů na Klášterní Hradisko u Olomouce v roce 1751*. In: Chocholáč, Bronislav – Jan, Libor – Knoz, Tomáš (eds.): *Nový Mars Moravicus aneb sborník příspěvků, jež věnovali prof. dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*. Brno 1999, s. 191–208.
- Oppeltová, Jana: *Barokní slavnost a všední den v premonstrátské kanonii Klášterní Hradisko u Olomouce*. In: Togner, Milan (ed.): *Historická Olomouc 10. Tématický sborník příspěvků zaměřených k problematice premonstrátského kláštera Hradiska a barokní kultuře na Moravě*. Olomouc 1995, s. 23–34.
- Oppeltová, Jana: *Deset dní hradiského opata Bernarda Wankeho*. In: Elbel, Martin – Jakubec, Ondřej (eds.): *Olomoucké baroko*. Sv. 1: *Proměny ambicí jednoho města*. Olomouc 2010, s. 204–210.
- Oppeltová, Jana: *Narativní prameny vzniklé v prostředí premonstrátské kanonie Klášterní hradisko v Olomouci v 17. a 18. století*. In: Macková, Marie – Oppeltová, Jana (eds.): *Slavme chvíli ... Sborník k 70. narozeninám Jana Bistřického*. Ústí nad Orlicí 1999, s. 83–121.
- Oppeltová, Jana: *Obraz barokních poutí na Svatý Kopeček u Olomouce ve světle deníků tamní premonstrátské residence*. In: *Staré stezky. Poutní cesty*. Soubor referátů z 4. pracovního setkání 21. 4. 1999. Brno 1999, s. 26–40.
- Oppeltová, Jana: *Slavnosti a efemérní architektura*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *V zrcadle stínů. Morava v době baroka, 1670–1790*. Rennes – Brno 2003, s. 145–159.
- Palgi, Phyllis – Abramovitch, Henry: *Death: A cross-cultural perspective*. *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, s. 385–417.
- Paravicini, Werner: *Zeremoniell und Raum*. In: Týž (ed.): *Zeremoniell und Raum*. 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Sigmaringen 1997, s. 7–36.
- Parma, Tomáš: *La riforma liturgica seicentesca a Olomouc. Edizione dei testi attinenti alle trattative del cardinale Dietrichstein con la Sacra Congregazione dei Riti*. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Theologica Olomucensia* 9, 2008, s. 53–71.
- Parma, Tomáš: *The papacy and state recatholicisation of the Czech lands (1620–1740)*. In: Černušák, Tomáš et al.: *The papacy and the Czech lands. A history of mutual relations*. Rome – Prague 2016, s. 185–208.
- Pecchiai, Pio: *Archivio del Capitolo di S. Pietro*. Roma 1945–1948.
- Pečar, Andreas: *Das Hofzeremoniell als Herrschaftstechnik? Kritische Einwände und methodische Überlegungen am Beispiel des Kaiserhofes in Wien (1660–1740)*. In: Asch, Ronald G. – Freist, Dagmar (eds.): *Staatsbildung als Kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit*. Köln - Weimar – Wien 2005, s. 381–404.
- Perler, Dominik: *Descartes: Emotionen als psychophysische Zustände*. In: Landweer, H. – Renz, U. (eds.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin – New York 2008, s. 271–292.
- Pešek, Jiří (ed.): *Pražské slavnosti a velké výstavy* (= Documenta Pragensia 12). Praha 1995.
- Pešek, Jiří: *Slavnost jako téma dějepisného zkoumání*. In: Týž (ed.): *Pražské slavnosti a velké výstavy* (= Documenta Pragensia 12). Praha 1995, s. 7–27.
- Petráň, Josef: *Kultura a společnost v Čechách doby baroka*. In: Vlnas, Vít (ed.): *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*. Praha 2001, s. 61–77.
- Petráň, Josef: *Na téma mýtu Bílé hory*. In: Hledíková, Zdeňka (ed.): *Traditio et cultus. Miscellanea historica Bohemica Miroslao Vlk archiepiscopo Pragensi ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata*. Praha 1993, s. 141–162.
- P[izzoni], I[oseph]: *De coronatione imaginum B. Marie V*. *Ephemerides liturgicae* 68, 1954, s. 301–312.
- Podlaha, Antonín: *Soupis památek historických a uměleckých v politickém okrese příbramském*. Praha 1901.
- Poche, Emanuel (ed.): *Umělecké památky Čech*. Sv. 3. Praha 1980.
- Polišenský, Josef – Válka, Josef – Kopecký, Josef – Kroupa, Jiří – Volek, T. – Kopecký, Miloš – Fučka, J. – Štědroň, Miloš – Sehnal, Jiří – Trojan, J.: *Diskuse: Téma baroko*. *Opus musicum* 19, 1987, č. 6, s. 161–175.
- Polo, Giuseppe M. – de Candido, Luigi M. – Pedico, Marcellina M.: *La Vergine Maria incoronata: storia – dottrina – devozione*. Rovigo 1980.
- Preiss, Pavel: *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*. Praha – Litomyšl 2003.
- Preiss, Pavel: *Italští umělci v Praze. Renesance, manýrismus, baroko*. Praha 1986.

- Preiss, Pavel: *O malířství českého baroka*. In: Vlnas, Vít (ed.): *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*. Praha 2001, s. 176–200.
- Preiss, Pavel: *Pod Minerviným štítem. Kapitoly o rakouském umění ve století osvícenství a jeho vztahu ke Království českému*. Praha 2007.
- Rak, Jiří – Vlnas, Vít a kol.: *Druhý život baroka v Čechách*. In: Vlnas, Vít (ed.): *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*. Praha 2001, s. 13–60.
- Rau, Susanne: *Raum und Religion. Eine Forschungsskizze*. In: Rau, Susanne – Schwerhoff, Gerd (eds.): *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*. München – Hamburg 2008, s. 10–37.
- Rau, Susanne: *Räume: Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*. Frankfurt a. M. – New York 2013.
- Rau, Susanne: *Räume der Stadt. Eine Geschichte Lyons 1300–1800*. Frankfurt a. M. – New York 2014.
- Rau, Susanne – Schwerhoff, Gerd (eds.): *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*. München – Hamburg 2008.
- Ravanat, Felice: *Della incoronazione delle immagini di Maria SS. Perfice munus!* 3, 1928, s. 13–17.
- Reddaway, Chloë R.: *Transformations in persons and paint: visual theology, historical images and the modern viewer*. Turnhout 2015.
- Rehberg, Karl-Siebert: *Präsenzmagie und Zeichenhaftigkeit. Institutionelle Formen der Symbolisierung*. In: Althoff, Gerd – Witthöft, Christiane (eds.): *Zeichen – Rituale – Werte*. Münster 2004, s. 19–36.
- Reimers, Eva: *Death and identity: graves and funerals as cultural communication*. *Mortality* 4, 1999, č. 2, s. 147–166.
- Reinhard, Wolfgang: *Manchmal ist eine Pfeife wirklich nur eine Pfeife. Plädoyer für eine materialistische Anthropologie*. In: Týž: *Geschichte als Anthropologie*. Ed. Peter Burschel, Marie von Lüneburg. Köln – Weimar – Wien 2017, s. 105–122.
- Renard, Thomas: *Collective performances and architectural restorations: Image creation and historical identity in unified Italy*. In: Foletti, Ivan – Palladino, Adrien (eds.): *Ritualizing the City. Collective performances as aspects of urban construction from Constantine to Mao (= Studia Artium Medievalium Brunensia 6)*. Roma 2017, s. 101–119.
- Ricoeur, Paul: *Symbolika zla*. In: Týž: *Filosofie vůle II: Konečnost a provinilost*. Praha 2011, s. 149–459.
- Richards, Graham: *Emotions into words – or words into emotions?* In: Gouk, P. – Hills, H. (eds.): *Representing emotions: New connections in the histories of art, music and medicine*. Farnham – Burlington 2005, s. 49–65.
- Richter, Václav: *Poznámky k baroknímu umění*. In: Kopecký, Milan (ed.): *O barokní kultuře*. Sborník statí. Brno 1968, s. 147–159.
- Roberts, Penny: *Contesting sacred space: burial disputes in sixteenth-century France*. In: Gordon, Bruce – Marshall, Peter (eds.): *The place of dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*. Cambridge 2000, s. 131–148.
- Rombach, Heinrich: *„Die Welt des Barock“. Versuch einer Strukturanalyse*. In: Feuchtmüller, Rupert – Kovács, Elisabeth (eds.): *Welt des Barock*. Wien – Freiburg – Basel 1986, s. 9–23.
- Roosen, William: *Early modern diplomatic ceremonial: A system approach*. *The Journal of Modern History* 52, 1980, s. 452–476.
- Rousová, Andrea: *Dvořané versus venkované. Estetika pohybu jako vyjádření sociálního statusu*. In: Táž (ed.): *Tance a slavnosti 16.–18. století*. Praha 2008, s. 101–107.
- Royt, Jan: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha 1999.
- Rudolph, Harriet: *Die Herrschererhebung als Fest. Krönungsfeste im Vergleich*. In: Maurer, Michael (ed.): *Festkulturen im Vergleich. Inszenierungen des Religiösen und Politischen*. Köln – Weimar – Wien 2010, s. 13–42.
- Rudolph, Harriet: *Kontinuität und Dynamik – Ritual und Zeremoniell bei Krönungsakten im alten Reich. Maximilian II., Rudolf II. und Matthias in vergleichender Perspektive*. In: Steinicke, Marion – Weinfurter Stefan (eds.): *Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kultureller Vergleich*. Köln – Weimar – Wien 2005, s. 377–399.
- Rychterová, Pavlína: *Rituály, rity a ceremonie. Teorie rituálu a jejich reflexe v medievistickém bádání*. In: Wihoda, Martin – Malat'ák, Demeter (eds.): *Stát, státnost a rituály přemyslovského věku: problémy, názory, otázky*. Brno 2006, s. 11–23.
- Ryneš, Václav: *„Imagines miraculosae“ doby pobělohorské*. *Český lid* 54, 1967, s. 182–193.
- Sahlins, Marshall: *Apologies to Thucydides. Understanding history as culture and vice versa*. Chicago – London 2004.
- Samek, Bohumil: *Architektura v díle F. Ř. I. Ecksteina*. Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity F 30–31, 1986–1987, s. 53–59.

- Samerski, Stefan: *Hausheilige statt Staatspatrone. Der mißlungene Absolutismus in Österreichs Heilgenhimmel*. In: Maťa, Petr – Winkelbauer, Thomas (eds.): *Die Habsburgermonarchie 1620 bis 1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas*. Stuttgart 2006, s. 251–278.
- Sartre, Jean-Paul: *Imagination: A psychological critique*. Michigan 1972.
- Sartre, Jean-Paul: *Search for a method*. New York 1968.
- Scribner, Robert W.: *Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit*. In: Týž (ed.): *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden 1990, s. 9–20.
- Scribner, Robert W.: *From the sacred image to the sensual gaze: Sense perceptions and the visual in the objectification of the female body in sixteenth-century Germany*. In: Týž: *Religion and culture in Germany (1400-1800)*. Ed. Lyndal Roper. Leiden – Boston – Köln 2001, s. 129–145.
- Scribner, Robert W.: *Perceptions of the sacred in Germany at the end of the Middle Ages*. In: Týž: *Religion and culture in Germany (1400-1800)*. Ed. Lyndal Roper. Leiden – Boston – Köln 2001, s. 85–103.
- Scribner, Robert W.: *Popular piety and modes of visual perception in Late-Medieval and Reformation Germany*. In: Týž: *Religion and culture in Germany (1400-1800)*. Ed. Lyndal Roper. Leiden – Boston – Köln 2001, s. 104–128.
- Sebastián, Santiago: *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid 1985.
- Sehnal, Jiří: *Wolfgang Hannibal Schrattenbach*. In: Jakubcová, Alena a kol.: *Starší divadlo v českých zemích do konce 18. století. Osobnosti a díla*. Praha 2007, s. 550–552.
- Sendler, Egon: *Ikona: obraz neviditelného. Prvky teologie, estetiky a techniky*. Olomouc 2011.
- Severinová, Jana – Severin, Karel: *Převor Andreas Zirckl*. In: Číhalík, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 189–199.
- Schilling, Heinz: *Calvinist and Catholic cities – urban architecture and ritual in confessional Europe*. *European Review* 12, 2004, č. 3, s. 293–312.
- Schmid, Barbara – Schmid, Regula: *Die Allgegenwart des Raumes in den Kulturwissenschaften und die Ordnung der Dinge*. In: Kundert, Ursula – Schmid, Barbara – Schmid, Regula (eds.): *Ausmessen – Darstellen – Inszenieren. Raumkonzepte und die Wiedergabe von Räumen in Mittelalter und früher Neuzeit*. Zürich 2007, s. 9–22.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: *Konfirmation*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 6. Freiburg – Basel – Wien 2006, s. 242.
- Schmidt, Patrick – Carl, Horst: *Einleitung*. In: Titíž (eds.): *Stadtgemeinde und Ständegesellschaft. Formen der Integration und Distinktion in der frühneuzeitlichen Stadt*. Berlin 2007, s. 7–30.
- Schmitt, Jean-Claude: *Svatý chrst: Guinefort, léčitel dětí ze 13. století*. Praha 2007.
- Schmitter, Amy M.: *17th and 18th century theories of emotions*. In: Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Winter 2010 edition (Dostupné z <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/emotions-17th18th/>, stahováno: červen 2013).
- Schneider, Robert A.: *The ceremonial city: Toulouse observed (1738–1780)*. Princeton 1995.
- Schram, Wilhelm: *Vaterländische Denkwürdigkeiten. Ein Buch für mährische Geschichtsfreunde*. Brünn 1906.
- Schreiner, Klaus: *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. Köln 2006.
- Schuler, Rhoda: *Confirmation*. In: Hillebrand, Hans J. (ed.): *The Encyclopedia of Protestantism*. Vol. 1. New York – London 2004, s. 824–833.
- Schultz, Uwe (ed.): *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1988.
- Sládek, Miloš: *Bezpečnost místa svatého před starého hada jedovatostí aneb Hájek v literatuře 17. a počátku 18. století a dvě kázání z jubilejní slavnosti roku 1723*. In: Beránek, Karel – Čech, Zdirad J. K. – Houška, Petr A. F. – Sládek, Miloš: *Františkánský klášter v Hájku v literatuře 17. a počátku 18. století*, s. 1–20.
- Sládek, Miloš: *Biblické citace v českých nedělních postilách konce 17. a první poloviny 18. století*. *Historie – Otázky – Problémy* 5, 2013, č. 2, s. 243–253.
- Sládek, Miloš: *Slovo ze srdce jejich aneb nedělní kázání v pobělohorských bohemikálních postilách a tradiční perikopní systém*. Praha 2017.
- Sládek, Miloš (ed.): *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*. Praha 2005.
- Smíšek, Rostislav: *Uherská korunovace Josefa I. jako prostředek symbolické komunikace*. *Český časopis historický* 112, 2014, s. 624–654.
- Smolová, Věra a kol.: *Příbram*. Praha 2016.
- Snoek, Jan A. M.: *Defining „rituals“*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 3–14.

- Sommer-Mathis, Andrea: *Festbeschreibungen als Speicher des Gedächtnisses. Zur sozialen und ästhetischen Praxis der höfischen Festkultur im iberoromanischen Raum*. In: Dickhaut, Kirsten – Steigerwald, Jörn – Wagner, Birgit (eds.): *Soziale und ästhetische Praxis der höfischen Fest-Kultur im 16. und 17. Jahrhundert*. Wiesbaden 2009, s. 57–82.
- Spáčilová, Jana: *Hanibal bez slonů. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 1, s. 24–27.
- Spáčilová, Jana: *Hudba pro neapolského místokrále. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 2, s. 31–35.
- Spáčilová, Jana: *Opera v biskupských rezidencích Kroměříži a Vyškově v I. polovině 18. století. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 5, s. 33–40.
- Spáčilová, Jana: *Schrattenbachovi hudebníci na Moravě. Olomoucký biskup Schrattenbach a hudba vrcholného baroka*. *Opus musicum* 37, 2005, č. 6, s. 40–46.
- Spicer, Andrew: „Defyle not Christ's kirk with your carrion“: *burial and the development of burial aisles in post-Reformation Scotland*. In: Gordon, Bruce – Marshall, Peter (eds.): *The place of dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*. Cambridge 2000, s. 149–169.
- Spivey Ellington, Donna: *Impassioned Mother or passive icon: The Virgin's role in late medieval and early modern passion sermons*. *Renaissance Quarterly* 48, 1995, č. 2, s. 227–261.
- Sršeň, Lubomír: *Příležitostné dekorace pražských barokních slavností*. In: Freimanová, Milena (ed.): *Barokní umění a jeho význam v české kultuře*. Praha 1991, s. 154–160.
- Stegmann, Andreas: *Das trienter Bussdekret und die Theorie und Praxis der Busse bei Martin Luther und Johannes Calvin*. In: Sodi, Manlio – Saraco, Alessandro (eds.): *Penitenza e penitenzieria nel „secolo“ del concilio di Trento. Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517–1614)*. Città del Vaticano 2016, s. 61–95.
- Stehlík, Miloš: *Barokní sochařství na Moravě a Itálie*. In: Freimanová, Milena (ed.): *Barokní umění a jeho význam v české kultuře*. Praha 1991, s. 21–27.
- Stehlíková, Dana: *Stříbrný oltář a jeho příslušenství v kontextu evropského stříbrnictví*. In: Číhalík, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 141–177.
- Stibral, Karel: *Proč je příroda krásná? Estetické vnímání přírody v novověku*. Praha 2005.
- Stich, Alexandr: *Asymétries du baroque tchèque et „culture de la langue“ (du début du XVII^e siècle à la Grammatica linguae Boëmicæ de Václav Jandyt – 1715)*. In: Ducreux, Marie-Élizabeth – Gal-miche, Xavier – Petráš, Martin – Vlnas, Vít (eds.): *Baroque en Bohême*. Lille 2009, s. 19–28.
- Stich, Alexandr: *Divadelnost v české barokní umělecké próze (Martin Kochem)*. In: Ottlová, Marta – Pospíšil, Milan (eds.): *Umění a civilizace jako divadlo světa*. Praha 1993, s. 107–126.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Rituale (Historische Einführungen, Bd. 16)*. Frankfurt a. M. – New York 2013.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Thesen – Forschungsperspektiven*. *Zeitschrift für historische Forschung* 31, 2004, s. 489–527.
- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. *Zeitschrift für historische Forschung* 27, 2000, s. 389–405.
- Stollberg-Rilinger, Barbara – Puhle, Matthias – Götzmann, Jutta – Althoff, Gerd (eds.): *Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800*. Darmstadt 2008.
- Straka, Cyril: *Přenešení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov (1626–1628). K třistaletému jubileu roku 1927*. Praha 1927.
- Suchánek, Pavel – Kroupa, Jiří: *Náměstí historického města*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *Dějiny Brna 7: Umělecko-historické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 549–602.
- Suchánek, Pavel – Šeferisová Loudová, Michaela: *Zázraky sv. Liboria v Jesenci. Ke vztahu barokního obrazu a homiletiky*. *Opuscula historiae artium* 60, 2011, č. 2, s. 92–109.
- Suchánek, Pavel: *Triumf obnovujícího se dne. Umění a duchovní aristokracie na Moravě v 18. století*. Brno 2013.
- Sulitková, Ludmila: *Obnovy městské rady v královském městě Brně na přelomu 17. a 18. století – doznívání tradice*. In: Červená, Radana (ed.): *Archivum amicus historici est. Sborník příspěvků k životnímu jubileu Hany Jordánkové*. Brno 2015, s. 333–350.
- Svatoš, Martin: *Jezuitské litterae annuae a jejich podání náboženského života v Kutné Hoře v morovém roce 1680*. *Listy filologické* 124, 2001, č. 1–2, s. 69–106.
- Svatoš, Martin: *Problémy a otázky studia náboženského života v Čechách v letech 1620–1760*. In: Fejtová, Olga – Ledvinka, Václav – Pešek, Jiří – Vlnas, Vít (eds.): *Barokní Praha – barokní Čechie 1620–1740*. Praha 2004, s. 427–433.

- Svatoš, Martin: *Předhusitské a husitské Čechy očima barokního satirika i historika*. In: Silagiová, Zuzana – Šedinová, Hana – Kitzler, Petr (eds.): *Pulchritudo et sapientia: ad honorem Pavel Spunar*. Praha 2008, s. 316–337.
- Svobodný, Petr: *Jubilejní oslavy vlašské kongregace a špitálu 1773*. In: Pešek, Jiří (ed.): *Pražské slavnosti a velké výstavy (= Documenta Pragensia 12)*. Praha 1995, s. 159–164.
- Svobodová, Jana: *Mater Dei, miraculis clara – slavná díky zázrakům. Vyobrazení Panny Marie Svatomské na rytinách 17. a 18. století*. In: Číhalík, Martin – Suchánek, Pavel (eds.): *Stříbrný oltář v bazilice Nanebevzetí Panny Marie na Starém Brně*. Brno 2011, s. 75–103.
- Symonds, Leigh: *Death as a window to life: Anthropological approaches to early medieval mortuary ritual*. *Reviews in Anthropology* 38, 2009, s. 48–87.
- Šeferisová Loudová, Michaela – Kroupa, Jiří: *Kláštery ve městě II. (severní část)*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *Dějiny Brna 7: Uměleckohistorické památky, historické jádro*. Brno 2015, s. 403–470.
- Šimůnek, Robert: *Rituály, ceremoniály a symbolická komunikace v životě české středověké šlechty*. In: Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.): *Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku*. Praha 2014, s. 271–313.
- Šmahel, František: *Mezi středověkem a renesancí*. Praha 2002.
- Šmahel, František: *Smuteční ceremonie a rituály při pohřbu císaře Karla IV.* *Český časopis historický* 91, 1993, s. 401–416.
- Šotola, Jaroslav: *Výzkum elit – hranice historické antropologie? Možnosti nového pohledu na jezuitský řád*. In: Nodl, Martin – Tinková, Daniela (eds.): *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha 2007, s. 237–252.
- Šroněk, Michal: *Jan Jiří Heinsch: Malíř barokní zbožnosti (1647–1712)*. Praha 2006.
- Štajnochr, Vítězslav: *Panna Maria Divotvůrkyně. Nauka o Panně Marii, mariánská ikonografie, mariánská poutní místa*. Uherské Hradiště 2000.
- Šubrt, Jiří – Maslowski, Nicolas – Lehmann, Štěpánka: *Maurice Halbwachs, koncept rámců paměti a kolektivní paměti*. In: Šubrt, Jiří – Maslowski, Nicolas a kol.: *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám*. Praha 2014, s. 15–30.
- Šujan, František: *Dějepis Brna (=Vlastivěda moravská, II. Místopis)*. Brno 1928.
- Thies, Kristina: *Inszenierung von Ordnung. Die Große Prozession in Münster im Zeitalter der Konfessionalisierung*. In: Brademann, Jan – Thies, Kristina (eds.): *Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit*. Münster 2014, s. 253–275.
- Trexler, Richard C.: *Ritual behavior in renaissance Florence: The setting*. *Medievalia et humanistica* 4, 1973, s. 125–144.
- Třísková, Jindra B.: *Aura baroka kolem literatury 20. století*. Hradec Králové 2001.
- Turner, Victor – Turner, Edith: *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*. New York 1978.
- Tüskés, Gábor – Knapp, Éva: *Graphische Darstellungen in den Publikationen barockzeitlicher Bruderschaften*. *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 52, 1989, s. 353–372.
- Tüskés, Gábor – Knapp, Éva: *Volksfrömmigkeit in Ungarn. Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*. Dettelbach 1996.
- Vácha, Štěpán: *Der Herrscher auf dem Sakralbild zur Zeit der Gegenreformation und des Barock*. Prag 2009.
- Vácha, Štěpán – Dobalová, Sylva: *Ukřižování s P. Marií Bolestnou a dušemi v očistci*. In: Stolárová, Lenka – Vlnas, Vít (eds.): *Karel Škréta (1610–1674). Doba a dílo*. Praha 2010, s. 210–211.
- Vácha, Štěpán – Veselá, Irena – Vlnas, Vít – Vokáčová, Petra: *Karel VI. & Alžběta Kristýna. Česká korunovace 1723*. Praha – Litomyšl 2009.
- Valentine, Christine: *Academic constructions of bereavement*. *Mortality* 11, 2006, č. 1, s. 57–78.
- Válka, Josef: *Barokní slavnosti*. In: Hojda, Zdeněk (ed.): *Kultura baroka v Čechách a na Moravě (= Práce Historického ústavu ČAV, Řada C – Miscellanea, sv. 6)*. Praha 1992, s. 53–63.
- Válka, Josef: *Baroko na Moravě a jeho kultura*. In: Válka, Josef: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, s. 143–149.
- Válka, Josef: *Homo festivans*. In: Bůžek, Václav – Král, Pavel (eds.): *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku (= Opera historica 8)*. České Budějovice 2000, s. 5–19.
- Válka, Josef: *Manýrismus a baroko v české kultuře 17. a 1. pol. 18. století*. *Studia Comeniana et historica* 19 (VIII), 1978, s. 155–213.
- Válka, Josef: *Morava, země v srdci Evropy*. In: Kroupa, Jiří (ed.): *V zrcadle stínů. Morava v době baroka, 1670–1790*. Rennes – Brno 2003, s. 15–35.
- Válka, Josef: *Otázky interpretace barokní kultury v Čechách a na Moravě*. In: Týž: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, s. 93–109.

- Válka, Josef: *Problém baroka jako kulturní a historické epochy*. In: Kopecký, Milan (ed.): *O barokní kultuře*. Sborník statí. Brno 1968, s. 11–24.
- Válka, Josef: *Přebělohorská kultura a společnost. Poznámky k interpretaci a hodnocení*. In: Týž: *Myšlení a obraz v dějinách kultury: studie, eseje, reflexe*. Eds. Jiří Kroupa, Tomáš Knoz. Brno 2009, s. 110–128.
- Válka, Josef: *Společnost a kultura baroka na Moravě*. In: Krsek, Ivo – Kudělka, Zdeněk – Stehlík, Miloš – Válka, Josef: *Umění baroka na Moravě a ve Slezsku*. Praha 1996, s. 14–41.
- Válka, Josef – Štědroň, Miloš: *Svátky a slavnosti v dějinách kultury*. *Opus musicum* 17, 1985, č. 10, s. 289–297.
- van 't Spijker, Gerard: *The Role of social anthropology in the debate on funeral rites in Africa*. *Exchange* 34, 2005, č. 3, s. 156–176.
- van Gennep, Arnold: *Přechodové rituály*. Systematické studium rituálů. Praha 1997.
- Vansina, Jan: *Oral tradition as history*. Madison (Wisconsin) 1985.
- Vašica, Josef: *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*. Praha 1995.
- Vašica, Josef: *O české barokní poezii*. In: Chudoba, Bohdan – Kalista, Zdeněk – Vašica, Josef – Racek, Jan – Kotal, Albert: *Baroko*. Praha 1934, s. 91–107.
- Vlnas, Vít: *Čas andělů a ďáblů v díle Zdeňka Kalisty*. In: Kalista, Zdeněk: *Století andělů a ďáblů. Jihočeský barok*. Jinočany 1994, s. 292–304.
- Voisine-Jechova, Hana: *Théâtralité des sermons baroques*. In: Ducreux, Marie-Élizabeth – Galmiche, Xavier – Petráš, Martin – Vlnas, Vít (eds.): *Baroque en Bohême*. Lille 2009, s. 49–62.
- Vrabelová, Dana: *Imago gratiosa. Korunované Madony ve střední Evropě v době baroka*. Sokolov 2013.
- Watanabe-O'Kelly, Helen – Simon, Anne: *Festivals and ceremonies. A bibliography of works relating to court, civic and religious festivals in Europe, 1500–1800*. London – New York 2000.
- Webster, Susan Verdi: *Art and ritual in golden-age Spain. Sevillian confraternities and the processional sculpture of Holy Week*. Princeton 1998.
- Weller, Thomas: *Theatrum Praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt: Leipzig 1500–1800*. Darmstadt 2006.
- Weststeijn Thijs: *'Painting's Enchanting Poison': Artistic Efficacy and the Transfer of Spirits*. In: Göttler, Christine – Neuber, Wolfgang (eds.): *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*. Leiden – Boston 2008, s. 141–178.
- Wietschorke, Jens: *Die symbolische Ordnung sakraler Räume. Eine Skizze zur visuellen und politischen Kulturgeschichte*. In: Meyer, Marion – Klimburg-Salter, Deborah (eds.): *Visualisierungen von Kult*. Wien – Köln – Weimar 2014, s. 294–318.
- Wilhelm-Schaffer, Irmgard: *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Köln – Weimar – Wien 1999.
- Wimböck, Gabriele: *Guido Reni (1575–1642): Funktion und Wirkung des religiösen Bildes*. Regensburg 2002.
- Woeckel, Gerhard P.: *Pietas Bavarica. Wallfahrt, Prozession und Ex voto-Gabe im Hause Wittelsbach in Ettal, Wessobrunn, Altötting und der Landeshauptstadt München von der Gegenreformation bis zur Säkularisation und der „Renovatio Ecclesiae“*. Weißenhorn 1992.
- Wolf, Gerhard: *Kultbilder im Zeitalter des Barock*. In: Breuer, Dieter (ed.): *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden 1995, s. 399–413.
- Wolf, Gerhard: *Salus Populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*. Weinheim 1990.
- Wolny, Gregor: *Kirchliche Topographie von Mähren, meist nach Urkunden und Handschriften*. Brünner Diocese, I. Bd. Brünn 1856.
- Wolny, Gregor: *Kirchliche Topographie von Mähren, meist nach Urkunden und Handschriften*. Olmützer Diocese, I. Bd. Brünn 1855.
- Wonisch, Othmar: *Erinnerungsblätter an die Jubiläums- und Krönungsfeierlichkeiten in Mariazell*. St. Lambrecht 1909.
- Wonisch, Othmar: *Geschichte von Mariazell*. Mariazell 1947.
- Wonisch, Othmar: *Die Gnadenbilder Unserer Lieben Frau in Mariazell*. St. Lambrecht – Mariazell 1916.
- Wulf, Christoph: *Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*. Bielefeld 2014.
- Wulf, Christoph: *Praxis*. In: Kreinath, Jens – Snoek, Jan – Stausberg, Michael (eds.): *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden – Boston 2006, s. 395–411.

- Wulf, Christoph – Zirfas, Jörg: *Performative Welten: Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*. In: Titíž (eds.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole*. München 2004, s. 7–45.
- Zander, Pietro (ed.): *Full of grace. Crowned Madonnas from the Vatican basilica*. New Haven 2011.
- Zelinka, Petr: *Obraz Madony Svatotomské. Slavnost korunovace milostného obrazu Madony Svatotomské v klášteře augustiniánů poustevníků u svatého Tomáše v Brně roku 1736*. Brno 2001.
- Zenner, Ferdinand: *Die Gnadenbilder Wiens*. Wien 1860.
- Zuber, Rudolf: *Lidová zbožnost a poutě na Moravě v 18. století*. In: *Studie Muzea Kroměřížska '91*. Kroměříž 1992, s. 74–86.
- Zuber, Rudolf: *Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777)*. Díl 1. Praha 1987.

SUMMARY

Images and Ritual: The Roman Coronations of Madonnas and the Concept of Baroque Culture

The book deals with three extraordinary images and well-known objects of cult: the Madonna of the Holy Mountain (Sacro Monte) near Příbram, a wooden statuette from the 14th c., the origin of which has been connected in legend with the first Prague archbishop Ernest of Pardubice; then the Madonna of the Holy Hill (Svatý Kopeček) near Olomouc, a stone polychrome embossment from the first third of the 17th c., found according to legend by an eremite Mathew in 1633; and the Madonna from the former Augustinian monastery of St Thomas in Brno, a Byzantine “St Lucas” icon, the origin of which has been put by art historians as belonging to the 13th c. These images have in common the fact that they have gone through a specific post-Tridentine ritual of coronation. These coronations, i.e. solemn embellishment with golden crowns from the Vatican chapter foundation are the central issue of this book. Three events from 1732 and 1736 represented the most spectacular festivities in the baroque-era Czech Lands. They were also some of the first “Roman” post-Tridentine coronations carried out outside Italy. Disregarding Poland and Lithuania, the three Bohemian-Moravian Marian coronations were exceptional in Central Europe up to the middle of the 18th c. From the structural perspective, the coronations were sets of solemn acts lasting usually for one week and attracting the attention of thousands of people. The very core of the festivities, a prescribed “Vatican” coronation rite, was accompanied by a solemn liturgy, panegyrics and sermons, the distributing of the sacraments, processions with images, fireworks and illuminations, fusillades and music. All this took place in spaces decorated with monumental ephemeral architecture, scenes, emblems and flowers. The participation rate was – according to written sources – enormous, souvenirs, engravings and miniature prints were distributed, comprehensive commemorative prints were issued and sent to Rome as a proof of accomplishment of the ritual. These events were organised by local religious orders: the Jesuits at the Holy Mountain near Příbram, the Premonstratensians at the Holy Hill near Olomouc and the Augustinians in Brno, though the Roman licence must have been obtained by the local bishop in each case.

The starting point for the book is the aspiration to depart from the hitherto common narrative of the coronations as church festivities that show evidence of theatricality, emotionality and the spectacular character of baroque culture. A historical-anthropological perspective has been chosen instead and therefore we examine the spectrum of meanings which these festivities (as rituals) embodied and which can refer to crucial thought concepts of Central European society in the 17th and 18th centuries. The book thus represents an attempt at an historiographical-methodological reflection on new cultural history and its utilisation for an alternative interpretation of cultural phenomena. Such an effort aims at a discussion of the principles of the “baroque” as a culture in the (historical-)anthropological sense of the meaning.

The first part of the book offers a historiographical and methodological debate on early modern coronations, festivities and rituals. Czech historians have viewed Marian coronations exclusively as monumental baroque festivals, as manifestations of the church’s authority, as well as typical expressions of baroque culture and its theatricality. From such a perspective, the coronations have been treated as religious theatre, a cultural event linked primarily with artistic demonstrations (Gesamtkunstwerk).

Czech historiography differs here from recent German research which – under a stronger sociological and anthropological influence – has tended to view pre-modern events such as processions or religious festivities as spaces for the manifestation of social standing and for the legitimisation of the local church and secular authorities. Czech Marian coronations also represented a significant import of post-Tridentine, Roman culture into the Czech Lands. Local religious orders played a crucial role in this, i.e. in introducing the Roman (Vatican) ritual into Bohemia and Moravia: particularly the Jesuits of Březnice who may have been inspired by the coronation of the icon of Czenstochowa in 1717. In all cases it is true that the ambitions and interests of individual prelates, convents, local (civic) authorities and corporations left their mark on the initiation, organisation and final form of these festivals. On the contrary, to view the coronations as a part of the so-called “*pietas Austriaca*” would be misleading: the coronation rite came from the Vatican chapter, the representation of miraculous images had a markedly local character and both the person of Roman emperor and the Habsburg dynasty stood rather in the background.

The book includes also a profound analysis of (highly problematic) sources: panegyric prints, the annals of the religious orders, a collection of festive sermons and other papers and documents of various origin. It has been made clear that the comprehensive panegyric prints in particular, usually treated and exploited by historians as direct references to the events, had been written with the clear purpose of presenting the whole matter primarily to the Vatican chapter, by whom many of these aspects, indeed the very formulations and expressions, had been prescribed. The structuring of narrative and “literary” sources significantly shaped the whole story and its meanings, adopted even by 19th and 20th century (art) historians.

Still in the first part, the anthropological-sociological inspiration for the research is dealt with, as well as the issue of the relationship between history and anthropology. The anthropological investigations, to which historians often refer when studying (pre-modern) rituals, have usually been marked by an ambition to see culture as a whole, not as a cultural segment, as they are seen by traditional cultural history and art history (culture as specific human artefacts and performances). For the historical research of piety, for instance, this means the challenge of studying this phenomenon in its social and cultural context and not only on the basis of theological debates and the prescriptions of church and state authorities. From such a perspective, the existing interpretations of so-called baroque festivities and of the Bohemian-Moravian coronations of images seem to be somewhat simplified, for they present such events as part of a culture narrowly defined as a complex of artistic practices, products and values.

The second part of the book concentrates on the coronations as rituals, i.e. as events composed of ritualised acts. The progress of the coronations has come under scrutiny, as well as their structure, character and the symbolic dimension of the places in which they occurred, the movement of participants, the significance and possibilities for the representation of individual social groups. A certain amount of attention has also been paid to the aspects of liturgy, with the intention of understanding the functioning of each ritual phase as well as the meaning of the whole. The overall sense of the coronations has been searched in respect of how the crowned images were treated, represented and imagined. The text points out that the coronations were not theatre which would have relieved participants of the cruel reality of those times. Rather they served as events which could have brought security and a sense of order, showed a “real” position within society and offered “real” help and certainty of salvation. The power of the (victorious) Church and its representation as a follower of

Post-Tridentine (Italian) Catholicism was obvious from the events. This however refers just to the outer, organisational aspect, because within the coronations as a whole, the individual representation of various social groups was as apparent as of common identity and imagination in relation to the regionally specific forms of cult. The social aspect in the sense of belonging to a certain social group or corporation was of crucial importance. It emerged in various phases of rituals, in the media, in associated celebrations. Thus the coronations formed an important space for communicating and establishing social hierarchy, although the primary aim of the organisers was to present the integrity of the whole Christian community towards dissenters. It is obvious that matters of cult were intertwined with the question of social order, or in other words that social representation formed an integral part of the veneration of cult objects.

The question of ritual and ritualisation is essentially bound to the spatial disposition. In this respect, the centres of pilgrimage (especially holy mountains) and their specific character encouraged the motif of a journey, a pious pilgrimage to the top of the hill, being (spatially and visually) emphasised within the coronations. This was an allegory of the way of salvation (*via salutis*). The symbolism of wandering with a miraculous image, of its being carried and displayed at the most important places, was apparent as well. The arrangements of the city space (Brno) and its use through processions accentuated the aspect of transition or start (of a journey): the gates, portals, church doors or fountains were bound to the motif of entry in various expressions (movements, speeches). It is significant that the route of the main procession with the crowned image in Brno interconnected the city fountains, to which the symbolic meaning of fonts had been ascribed. All these places, objects, passages represented borders, thresholds through which – on the way of salvation – it was possible to enter into proximity with a miraculous cult object. Thus the symbolism of various acts was linked together in the concept of the penitential journey. An active approach to one's own salvation was emphasised. And however Mary might have positively influenced such travel on the *via salutis*, the central figure and agent of the whole coronation process was Christ. The Vatican coronation rite was christologically based, it emphasised the role of Jesus and derived Mary's position from God (both the Son and the Father). Processions as well as practised confirmations and confessions were christologically oriented: the *via salutis* meant the way of Christ (penance) and the way to God.

The Bohemian-Moravian coronations were full of historical allusions related particularly to the questions of the Counter-Reformation and Catholic renewal. They emphasised the narrative of medieval heresies, of christianisation and re-Catholicisation in Bohemia and Moravia. The "militant" Catholicism of these Marian rituals was related to the historicisation of stories on miraculous images as well as to constituting an historical narrative of the Czech Lands after the Battle of the White Mountain (1620), rather than to the Counter-Reformation politics of the emperor Charles VI (as has usually been maintained). The "memory" of the images was of no less importance: therefore considerable attention was paid to the events that referred to dealing with images and to their impact: iconoclasm, blasphemy, miracles. This all happened through the use of "threatened-culture" rhetoric. The people – citizens, inhabitants of the country-side and finally of the whole country – were presented as being permanently endangered: by enemies, enemies of the faith, natural disasters, epidemics, diseases, devil and sins. This is why the Madonnas appeared exclusively in the roles of intercessors, protectors and auxiliaries in times of trouble. The representation of the Thaumaturgies was without any doubt connected with actual confessional controversies on religious images. As a consequence, a strong Counter-Reformation

and counter-heretical accent, applied particularly by dealing with the historical tradition of the veneration of images, was apparent. However, even more significant were the motifs of christianisation and conversion, which agreed with the model of *via salutis*, i.e. with proceeding from recognition of one's own sins to regretting and repudiating them, up to acceptance of the virtues and union with God. The early modern rituals represented a suitable space for providing security: of order, social hierarchy, protection, salvation.

The concluding chapter of the book both summarises the results of the analysis and provides a discussion on the interpretational possibilities for Bohemian and Moravian culture in the 17th and 18th centuries. Reaction to the debates on the concept of "baroque" culture results from the fact that the term baroque is still in use in central European historiography and thus cannot be put aside. The discussion offered is concentrated on the conventional premises of theatricality, emotionality and seeming (play) in baroque culture. The book as a whole tends to show that what at first sight might appear as a play, representation or even theatre, encompasses a significant part of reality. This comes to light particularly when the "baroque" is treated as a culture in the sense of a web of meanings, symbols and their social interpretations and representations.

Translated by Tomáš Malý and Stuart Roberts