



SEKTÁŘSKÉ HNÍZDO STRADOUŇ: LOKÁLNÍ SONDA DO DĚJIN NÁBOŽENSKÉHO SEKTÁŘSTVÍ NA VYSOKOMÝTSKU V 18. – 20. STOLETÍ*

Zdeněk R. NEŠPOR

Problematicke východočeského lidového sektářství toleranční doby, označovaného jako „deismus“, „ariánství“, „adamitství“, náboženské blouznivství (*Religionsschwärmerei*) a podobně,¹⁾ již byla věnována značná pozornost.²⁾ Regionální badatel K. V. Adámek dokonce soudil, že „kromě husitských válek není jistě zajímavějších a významnějších zjevů

* Studie je výstupem z grantu GA ČR č. 404/04/0980 *Tajní nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia*; autor za tuto podporu děkuje.

1) Zdeněk R. Nešpor: Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18. – 19. století, *Religio, Revue pro religionistiku* 10, 2002, 2, s. 215-236, zde s. 221-225, 228-234.

2) Zejm. Karel Václav Adámek: Náboženství blouznivců východočestí, in: *Vlastivědný sborník východočeský* I/1922, s. 5-23; III/1926, s. 27-42; IV/1929, s. 27-34; Josef A. von Helfert: O tak řečených blouznivcích náboženských v Čechách a na Moravě za císaře Josefa II., *ČČM* 51, 1877, s. 201-27, 533-57 a 53, 1879, s. 212-58; Jan Kučera: Příspěvek k problémům lidového náboženství v 17. a 18. století, *Sborník historický* 23, 1976, s. 5-26; František Kutnar: Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu. Trojí pohled na český obrozenský lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám, Praha 1948; Markéta Machovcová – Milan Machovec: *Utopie blouznivců a sektářů*, Praha 1960; Rudolf Medek: Východočestí blouznivci, *Reformační sborník* 8, 1941/46, s. 12-28; Augustin Neumann: Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké I., Hradec Králové 1931; Antonín Rezek: Dějiny prostonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy I., Praha 1887; Týž: Tři stati o českých blouznivcích, *ČCH* 24, 1918, s. 120-164; J. V. Šimák: K původu a písemnictví českých náboženských blouznivců, *ČČM* 93, 1919, s. 1-9, 110-119, 236-273 a 94,



v dějinách lidu českého než lidové hnutí náboženské v XVIII. věku a tehdejší selské bouře,³⁾ což je sice z hlediska současného studia lidové kultury nepochybně poněkud nadnesené, avšak toleranční sektářství bylo významně kupříkladu i pro F. Kutnara, jenž v něm nalézal zrod moderního národního uvědomění. „Historie blouznivecké touhy po uskutečnění sociálního ideálu je *dokladem myšlenkové aktivity prostého člověka* ... Byla to *utajená síla lidového rozumářství*, byl to *přirozený činnostný pud* a někdy až propastná hloubka bezprostředního citu, které tu na této blouznivecké frontě lidového postupu k veřejné účasti na národním životě vydaly plody chuti až omamné.“⁴⁾ Grandiózní interpretace sektářského hnutí v širokém kontextu českých (náboženských) dějin, mezi něž lze dále zařadit například pokus o marxistický výklad z pera M. Machovce,⁵⁾ nicméně mají zásadní nedostatek v podobě přehlížení lokálních a regionálních rozdílů. Východočeské toleranční sektářství totiž bylo rozsáhlým a jednotným náboženským hnutím jen potud, pokud bylo nahlíženo z vnějšího, případně institucionálního hlediska; jinak šlo o změť různých, vzájemně spíše disparátních religijních skupin, vedených místními lidovými náboženskými učiteli.⁶⁾ Klasický historický přístup k jeho studiu tudíž musí být doplňován analytickými mikrostudii, případně výzkumy vycházejícími z pozic historické antropologie,⁷⁾ k nimž sice výrazně přispěli mnozí

1920, s. 26-36, 96-103. K této problematice se nejnověji vrátil Zdeněk R. Nešpor: *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004, kde čtenář nalezne i kompletní bibliografii.

3) Karel Václav Adámek: *Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku*, Praha 1911-22, I. sv., s. 5.

4) F. Kutnar: *Sociálně myšlenková tvářnost*, s. 205.

5) M. Machovcová – M. Machovec: *Utopie*, s. 289-481. Kritiku tohoto přístupu podali J. Kučera: *Příspěvek k problémům lidového náboženství*, s. 5-6; Rudolf Říčan: *Nový pohled na blouznivce doby toleranční*, *Křesťanská revue* 29, 1962, s. 52-59, což pramenně doložila mikrosonda Milada Zajícová: *Otázka sociálního postavení nekatolíků v rámci obce na panství litomyšlském*, in: Jan Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení*, Ústí nad Labem 1999, s. 358-385.

6) Z. R. Nešpor: *Víra bez církve?*, s. 173-181; srov. Václav Oliva: *Radhošť. Lístek z dějin náboženského rozvratu v českém království*, *Sborník historického kroužku* 9, 1908, s. 175-184; 10, 1909, s. 63-73, 175-86 a 11, 1910, s. 34-40, 196-204, zde 1909, s. 72.

7) Srov. Zdeněk R. Nešpor – Jan Horský: *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepiscství, sociologie a sociální antropologie*, *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 2004/1, s. 61-81.



dřívější regionální badatelé, avšak obvykle bez adekvátního metodického aparátu.⁸⁾

Základní potíží mikrohistorického studia náboženského blouznilství, stejně jako jiných forem lidové kultury raného novověku, ovšem je nedostatek a/nebo systematická ovlivněnost dochovaných pramenů.⁹⁾ Lidoví náboženští myslitelé až do 18. století většinou nepsali, nebo se jejich díla nezachovala,¹⁰⁾ zatímco vnější (nebo pozdější) informace rozhodně nemůžeme bezvýhradně považovat za autentické. Relativně hojně dochovaná korespondence a akta vrchnostenských, státních a církevních úřadů zákonitě svědčí spíše o snaze sektářské hnutí potlačit než mu porozumět, což

8) Vzhledem k problematice pojednávané v této studii lze upozornit především na: Karel Adámek: Chrudimsko. Historické a statistické rozhledy, Roudnice 1878, s. 89-94; K. V. Adámek: Adamité na Hlinecku v XVIII. a XIX. věku, ČČM 71, 1897, s. 49-64; Týž: K dějinám českých Adamitů, ČL 19, 1910, s. 65-69, 122-130, 161-166, 267-269, 305-309; Týž: Náboženští blouznivci; Antonín Blažek: O našich blouznivcích náboženských, in: Týž: Pověsti a obrázky z Chrudimska, řada 5, Velké Meziříčí 1914, s. 207-241; Samuel Hejzlar: Blouznivci naší reformace. Období 17. a 18. století ve východních Čechách, Diplomová práce na ETF UK v Praze 1998, rkp.; Dagmar Hurýchová [Škramovská]: Náboženské blouznění ve východních Čechách zejména na Vysokomýtsku, Diplomová práce na HČSBF v Praze 1955, rkp.; Alois Jirásek: Z adamského archivu, in: Týž: Sebrané spisy XXVI. Rozmanitá prosa, Praha 1930, s. 9-29; Vilém Kurz: Marokán sedlák Valenta, Od Trstenické stezky 10, 1930-31, s. 101-104; Týž: Marokáni. Historická črta z východních Čech, Stradouň 1932; Leoš Mach: Vznik a vývoj potolerančních evangelických sborů ve východních Čechách. (Vysoké Mýto, Choceň, Litomyšl), Diplomová práce na ETF UK v Praze 2002, rkp.; V. Oliva: Radhošť; Týž: Chroustovice. Stručné a soustavné dějiny místní, Sborník historického kroužku 13, 1912, s. 48-57, 186-202 a 14, 1913, s. 65-82, 140-153; Antonín Rezek: Vojtěch Valenta, arianský biskup, Lumír, Časopis zábavný a poučný 14, 1886, s. 72-74; J. J. Solář: Vojtěch Valenta, Blahověst, Hlasy katolické 19, 1869, s. 245-246; Emanuel Škorpiš: „Marokáni“ na Vysokomýtsku, Od Trstenické stezky 7, 1927-28, s. 4-6; Dagmar Škramovská: Náboženské blouznění ve východních Čechách, Náboženská revue ČČS 34, 1963, 3, s. 98-109; Šmejce: Marokáni, Od Trstenické stezky 2, 1922-23, s. 112; Z. V. Tobolka: Marokáni na Chrudimsku r. 1848, ČCH 4, 1898, s. 334-335; Z. Vaňorná: Chroustovice, Od Trstenické stezky 7, 1927-28, s. 67-70, 92-94, 102-104; Josef Wolf: Marokáni ve Vídni a v Praze r. 1854, in: Půl století Národních listů. Almanach 1860-1910, Praha 1910, s. 199-200.

9) Srov. např. Peter Burke: Lidová kultura v raně novověké Evropě, Praha 2005, zejm. s. 85-105.

10) Např. rkp. Život a utrpení Vojtěcha Valenty, registrovaný M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, pozn. č. 13 na s. 430.



se typicky projevovalo například v označování tajných nekatolíků a později sektářů.¹¹⁾ Ani hojně dochované výslechové protokoly, ať už pocházejí z doby před vydáním Tolerančního patentu nebo pozdější, však jejich náboženské představy nezachycují v úplnosti. Vyslychající se totiž obvykle nesnažili o pochopení vlastní podstaty z jejich pohledu „heretických“ náboženských názorů, nýbrž jim šlo jen o to, zda se tyto názory shodují s povolenými vyznáními a zda tedy jejich stoupence pustit domů nebo potrestat. Mnozí zapisovatelé si navíc asi svou pozici usnadňovali, „všechno měřili podle jedné šablony“,¹²⁾ nemluvě už o tom, že ani vyslychaní svým examinatorům zřejmě neříkali všechno jednoduše z toho důvodu, že by si tím sami přitížili.¹³⁾ Vzhledem k těmto obtížím se na následujících řádcích zaměřím na detailní popis obzvláště významného sektářského střediska, obce Stradouň na Vysokomýtsku,¹⁴⁾ jejíž „blouznivství“ se již ve své době stalo proslulým široko daleko.¹⁵⁾ V případě Stradouň navíc existuje unikátní pramen, rozsáhlá kronika/pamětnice umožňující hlubší vhled do existence této lokálně vymezené sektářské skupiny a její sociální ne/akceptace,¹⁶⁾ i když právě zde je třeba nezapomínat na možnost pozdějších zkreslení nebo záměrných manipulací s informacemi.

Případ Stradouň tak na jednu stranu může sloužit k přiblížení lokálních specifik tolerančního sektářství, jehož syntetický obraz jsem podal v monografii *Víra bez církve?*, naznačovat ty jeho aspekty, které pro ne-

11) Z. R. Nešpor: Vnější označení, s. 228-235.

12) Jan Blahoslav Čapek: Československá literatura toleranční I., Praha 1933, 126-127. Srv. poznatek dobového pozorovatele, že „*Man sagte mir, es wäre ihnen die sehr verfängliche Frage vorgelegt worden, für was sie menschliche Gesetze hielten? Und man hätte es von den bürgerlichen Verträgen und dem Verhältnisse eines Untertans gegen seinen Herrn verstanden. Die guten Leute aber hätten es von menschlichen Satzungen in Religionssachen genommen*“; Josef Volf – F. M. Bartoš (eds.): Dopisy Josefa Dobrovského s Augustinem Helfertem, Praha 1941, č. XXIII.

13) K. V. Adámek: Náboženství blouznivci, 1926, s. 27; M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 202; J. V. Šimák: K původu a písemnictví, 1919, s. 3.

14) Část obce ve sledovaném období patřila Vysokému Mýtu a část panství Chroustovice, jež bylo v držení Vchynských z Vchynic a od r. 1827 Thurn-Taxisů. Josefinská reforma farní správy Stradouň přifařila k obnovené lokalitě v Radhošti (1786/1787), r. 1855 povýšené na faru.

15) V. Kurz: Marokáni, s. 25; M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 461-462.

16) SOKA Chrudim, Archiv obce Stradouň, Kronika obce Stradouň (dále citováno jako Kronika obce Stradouň).



dostatek pramenů nejsou známé odjinud. Zároveň však může ukazovat ošidnost bezmezné víry v hodnověrnost pozdějších/vnějších pramenů, přestože nás zase existence značného množství příslušných lokálních studií z 19. nebo počátku 20. století, využívajících i dnes již neexistujících orálně-historických pramenů, přibližuje heterodoxnímu lidovému náboženství mnohem víc než v jiných případech.

Prezence „adamitství“ a „marokánství“ na lokální úrovni

S výjimkou sektářského hnutí, které zde mělo jedno ze svých center, relativně velká obec Stradouň nikdy ničím nevynikala; ve Stradouni nesídlila žádná vrchnost a její církevní správa byla vnější, obec neměla ani geograficky zajímavou polohu a potenciál dalšího rozvoje na „náhorní plošině“ nad úzkým údolím jako nedaleká Vraclav. Přitom se téměř zdá, jakoby tento nedostatek významnosti vedl k vědomé kompenzaci v podobě akcentu „adamitského“ či „marokánského“ sektářství, které se Stradouní bylo spojováno. Jeho prostřednictvím v roce 1849 Stradouň poprvé pronikla do novin¹⁷⁾ a o něco později se o Stradouni v širokém okolí vykládalo, že jde o „marokánskou“ vesnici, kde se konají orgie a tance nahých.¹⁸⁾ Pověst byla živá ještě na přelomu 19. a 20. století a jako místní zvláštnost bývala vyprávěna hlavně přespolním, „o těch Marokánech ... to říkají lidé odtud, jak přijede někdo do Prahy“,¹⁹⁾ i když některé vesničany zase spojování jejich obce s údajně nemravným hnutím pobuřovalo a k někdejšímu sektářství se odmítali vyjadřovat.²⁰⁾ Otázkou ovšem je, kde se tato pověst vzala a jaký byl její reálný základ, zvláště když – jak ještě uvidíme – byl velmi omezený počet pramenných zdrojů, z nichž bylo lze čerpat. Přestože je totiž literatura o „blouznivecké Stradouni“ poměrně hojná, v naprosté většině vychází z těchže pramenů, nebo spíše z jejich dřívějších zpracování, které jen znovu a znovu, téměř slovo od slova opisuje.

Stradouňskou zvláštností bylo vedení obecní kroniky, místy přecházející spíše v pamětnici, započaté v roce 1836 a s přestávkami psané až do druhé poloviny dvacátého století, již zpravovalo několik místních učitelů.²¹⁾

17) *Národní Nowiny* (Havlíčkovy) 2, 1849, s. 253.

18) *V. Kurz*: *Marokáni*, s. 25.

19) *A. Blažek*: *O našich blouznivcích*, s. 235; srov. *A. Rezek*: *Vojtěch Valenta*, s. 73.

20) *A. Blažek*: *O našich blouznivcích*, s. 236-240.

21) *Kronika obce Stradouň*; zápisy z let 1836-47 a 1857-88 mají kronikářský charakter, jsou však spíše příležitostné. Když se psaní kroniky v roce



Právě tato kronika přitom je, nepočítáme-li prameny úřední provenience, hlavním pramenem pro studium stradouňského sektářství. Není však pramenem nestranným a už vůbec ne bezproblémovým, protože až do Adámkovy doby o tomto hnutí neobsahovala prakticky vůbec žádné zmínky, které proto musely být čerpány z mnohem tendenčněji psané radhoštské farní kroniky.²²⁾ Proto není náhodou, že nejstarším historikem stradouňského sektářství byl katolický duchovní J. J. Solař, z jehož díla čerpali další katoličtí autoři, například E. Škorpil. Jinak řečeno, v době, kdy ve Stradouni sektářství bylo ještě živé, o něm s výjimkou jeho protivníků na lokální úrovni nikdo nepovažoval za potřebné či vhodné psát. Možná to bylo i tím, že obecní kronika a další místní písemnosti podléhaly „sektářskému dozoru“, protože ještě na počátku dvacátých let 19. století se k „marokánské“ víře hlásili nejen obecní radní ale i rychtář²³⁾ a ještě o tři desetiletí později přinejmenším někteří radní.²⁴⁾ S prvními místními zprávami o „náboženských blouznivcích“, které by byly alespoň částečně lidové povahy, se můžeme setkat až v období rozkladu celé skupiny, když se od ní většina obce odvrátila, čímž přestala tvořit významnou složku lokálního duchovního života. Není asi náhodou, že tyto zprávy mají podobu „místopisné deskripce“ v Adámkově pamětnici.²⁵⁾ Tehdejší stradouňský učitel přitom dal vzniknout nejen „rodinné tradici“ sektářského výzkumu (K. Adámek, K. V. Adámek), ale výrazně ovlivnil i všechny další badatele, A. Rezkem počínaje až po M. Machovce; na druhou stranu je třeba uvážit, že mnohdy šlo o vlivy oboustranné, což do značné míry relativizuje hodnotu Adámkových zápisů. Je totiž sice nepochybné, že hodně vy-

1885 ujal A. Adámek, sepsal nejprve popis obce pamětního charakteru, na který pak navázal standardní kronikou dovedenou do roku 1893 (s. 44-116). Pak již kronika byla znovu vedena obvyklým způsobem.

22) Viz V. Oliva: Radhošť, 1908, s. 177; 1909, s. 68n.

23) Karel Václav Adámek: Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku, Praha 1911–22, č. 591, 642, 646; Antonín Rezek – J. V. Šimák: Listář k dějinám náboženských blouznivců českých v století XVIII. a XIX., Praha 1927–34, č. 575.

24) Kronika obce Stradouň, s. 95; srov. M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 465-466

25) Kronika obce Stradouň, s. 54-60a. Podobně kronika v (pro Stradouň a okolí) bouřlivých počátečních letech Československé republiky „nebyla tato kniha doplňována – ač během této doby odehrály se ve Stradouni události velmi důležité. Snad později se tato mezera v dějinách obce Stradouň vyplní“, jak po pravdě napsal neznámý spisovatel do kroniky; tamtéž, s. 179.



cházely z jinak nezaznamenaných místních pamětí nebo z nedochovaných sektářských rukopisů, zároveň však využívaly i dobové sekundární literatury a celkového historického rozhledu pisatele, přičemž je obtížné obě roviny oddělit;²⁶⁾ typicky se to projevilo v případě údajného původu stradouňského „adamitství“ v husitských dobách a v celkové protikatolické tendenci.²⁷⁾

A. Adámek líčil „adamitskou“ sektu, jíž podle shodného označení ztožnil s husitskými adamity, respektive s tím co o nich věděl z Hájkovy kroniky,²⁸⁾ jako v protireformačním období nepřetržitě trávající lidový tajný nekatolicismus, který všude vycházel z původního dědictví radikální české reformace.²⁹⁾ Tvrdil sice, že „v pravdách poznanych byli neústupní a zarputilí“,³⁰⁾ avšak s výjimkou jejich vůdců V. Valenty a F. Felcmana, které považoval za podvodníky, pro ně měl spíše pochopení. Důvodem byla skutečnost, že tvořili jakési „národní dědictví“, které mělo svůj původ v dávné velikosti české reformace a v její protikatolické tendenci, pronásledované a „zbavené práv lidských“, přesto však až do jeho doby z národní minulosti přinášející cosi pozitivního. Na Adámkovo stanovisko plně navázal další z jeho následovníků, učitel V. Kurz, podle kterého „v těchto blouznivcích vidíme, že bylo [!] pokračováním náboženské reformace. Proč odsuzujeme tyto lidi? ... ruku na srdce a přiznejme upřímně [!]; jsme vlastně všichni více méně Marokány! Proč? Nevěříme doslova všemu, co učí církev, někdo nevěří v božskou Trojici, jiný ve svátosti, nebe, peklo, očištec a t. d., nevěří co nemůže pochopiti rozumem a dělá vlastně totéž, co dělali dříve ti Marokáni, předchůdci moderního nevěrectví, ovšem, odmyslíme-li si jejich blouznění a zejména některé výstřelky“.³¹⁾

26) Toto skutečnost si jako první uvědomil V. Oliva, podle kterého „pamětnice sepsány byly až v druhé polovici XIX. století od nehistoriků, kteří jednoduše budovali na tom, co na venkově za své doby v historických pramenech shledali“ (V. Oliva: Radhošť, 1909, s. 71), i když z ní nevyvodil patřičné závěry. Oliva se totiž místo toho obrátil k tendenčním protisektářským zdrojům radhošťského farního archivu.

27) Např. Kronika obce Stradouň, s. 53a-54.

28) O Hájka se opírala i radhošťská farní kronika; V. Oliva: Radhošť, 1909, s. 68; E. Škorpil: „Marokáni“, s. 125.

29) Za „adamity“ shodně se stradouňskými považoval i „deisty“ na Pardubicku, o nichž se pravděpodobně dozvěděl prostřednictvím sekundární literatury; Kronika obce Stradouň, s. 55a.

30) Tamtéž, s. 56a.

31) V. Kurz: Marokáni, s. 26.



V tomto ztotožnění stradouňského lidového náboženského hnutí s tradicí české reformace, interpretovanou v duchu nacionalismu devatenáctého století,³²⁾ snad můžeme shledávat i kořeny Kutnarovy teze o tolerančních sektářích jakožto prvních reprezentantech lidového podílu na obrozenec-kém hnutí.³³⁾

Druhou stranou téže mince byla diskuse o údajném stradouňském „adamtismu“, který měl sestávat ze sexuální komunity, nebo alespoň z nemravného života sektářů, nočních tanců nahých atp. Prvními, kdo na něco takového upozornil, byli pravděpodobně (a vzhledem ke svému „konkurenčnímu“ postavení nijak překvapivě) katoličtí duchovní. „Vypravuje se, na základě prý očitých svědků, že v nočních schůzích přítomni byli mužové a ženy a děly se při tom orgie adamitské. Matky prý vlastní děti své tam zaváděly.“³⁴⁾ Počátkem 19. století byla teze o údajném adamitismu stradouňských sektářů sice živá, takže i rychtář V. Koudelka vypověděl, že „lidi ovšemť všelicos povídaj, až to ošklivo poslouchat; oni sami to ale žádnému nepovědí; však oni měli okna dobře uzastíraný“,³⁵⁾ nicméně pro nestranné pozorovatele nikoli plně důvěryhodná. Například chroustovický direktor E. Kleinwächer proto napsal krajskému úřadu, „že adamitský tanec provozovali, to se všeobecně na panství proslýchá, ale přesto nelze naléztí nikoho, kdo by o tom mohl dáti podstatnou zprávu a odpověď“.³⁶⁾

32) Srov. Ilija Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.): *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*, Praha 1995, s. 212-213.

33) Signifikantním dokladem trvání této teze na lidové úrovni do současnosti je korespondence stradouňského rodáka pana L. D. s autorem této studie, v níž se prvně jmenovaný velmi kriticky ohrazoval také vůči skutečnosti, že v rámci monografie *Víra bez církve?* bylo sektářství v okolí Stradouň ilustrováno fotografií obce Vraclav a nikoli Stradouň, která by si to „zasloužila“ spíš (list z 12. 8. 2005 uložený v archivu autora). Tato problematika by přitom zjevně stála za samostatný folkloristický a sociologický terénní výzkum.

34) *Kronika obce Stradouň*, s. 57-57a.

35) *A. Rezek – J. V. Šimák: Listář*, č. 506.

36) *K. V. Adámek: Listiny*, č. 568; český překlad cit. podle Týž: *Adamité na Hlinecku*, s. 53. S obviněním sektářů z adamitství nesouhlasili ostatně ani všichni katoličtí kněží, respektive zpochybňovali je na základě vlastních zkušeností. Zdechovický farář M. Deabis ve farní kronice v r. 1800 napsal, že „dá se snadno dokázati, že vzhledem k jiným lidem stejného věku a stejných životních poměrů se v jejich rodinách mnohem méně dětí rodí“ (cit. podle *A. Blažek: O našich blouznivcích*, s. 210), což pro údajnou sexuální komunitu příliš nesvědčilo, a podobně její hodnověrnost relativizoval i svratecký farář o deset let později slovy „o konkubinátě a adamitství se sice něco určitého neproslychá, ale hověti tomu mohou“ (*V. Oliva: Svratka. Rada obrazů z náboženských dějin*



Radhošský lokalista F. Müller, který měl s „náboženskými blouznivci“ největší trable, proto k tomuto obvinění přidal ještě další, na něž státní i církevní správa dobře slyšela. Podle Müllerova dobrozdání totiž sektáři připravovali podobné protivládní revoluce, jako v Řecku, Neapolsku a Španělsku a vlastně byli odnoží italských karbonářů.³⁷⁾ S tím, jak se stradouňské sektářství po Valentově konverzi a smrti do jisté míry stáhlo do ústraní, souvisela skutečnost, že obvinění jeho stoupenců ze sexuálních výstřelků dočasně vzalo za své, respektive přestalo se v pramenech objevovat. Jeho nový nárůst lze zaznamenat až po roce 1848, což patrně souviselo i s citovanou novinovou publicitou, takže například lužský kněz H. Jiroušek si později do deníku napsal, že „když rok 1848 rozpoutal všechny ou vazky pořádku a každá vášeň volně sobě vésti mohla, vyskytli se Adamité znovu, jmenovitě na Rychmbursku v Chroustovicích a kolem Luže. Své tajné schůzky mívali ve vsi Stradouni, na chrudimské silnici směrem k Mýtu, kde prý úplně nazí, shasnuvše světla prováděli ty nejhnusnější orgie“.³⁸⁾ Nestranní pozorovatelé se ovšem shodli na tom, že noční schůzky v roce 1848 sestávaly jen z „vyprávění pohádek“ a ničeho jiného.³⁹⁾ Nešlo patrně o nic jiného, než o opakování známého pejorativního odsudku uplatňovaného vůči sektářským skupinám všech dob, vneseného na světlo duchovní konkurencí, podobně jako se později uplatnilo odjinud nedoložené obvinění radhošského faráře V. Olivy, že v roce 1853 údajně J. Roubínek, když k sektářství nemohl přivést svou manželku Barboru, rozhodl se jí (neúspěšně) utopit.⁴⁰⁾

Reálný podklad povídaček o sektářském adamitismu nikdy nebyl velký. Pomineme-li totiž údajná očitá svědectví, o nichž se nikdy nevědělo, kdo je vlastně viděl, jediným svědkem nočních schůzek valentovců byl

místních, Sborník historického kroužku 9, 1908, s. 49-57, 157-167 a 10, 1909, s. 49-60, 146-158 a 11, 1910, s. 40-47, 173-182; zde 1910, s. 176).

37) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 516. Totéž obvinění citoval V. Oliva podle kopie z radhošského farního archivu, kde se uvádí i to, že „lépe by jim slušel název Jakobíni, frajmauři či ještě lépe spolek černých“ (V. Oliva: Radhošť, 1909, s. 182). Tato věta se však odeslané zprávě nevyskytuje; není jasné, zmínil-li F. Müller v konečné verzi své obvinění, nebo vymyslel-li si vše až jeho nástupce Oliva.

38) Cit. podle A. Blažek: O našich blouznivcích, s. 233-234. Shodně pamětní kniha radhošské lokality/fary; V. Oliva: Radhošť, 1910, s. 40.

39) Z. V. Tobolka: Marokáni na Chrudimsku, s. 335; obd. A. Blažek: O našich blouznivcích, s. 214, 226-228, 234; A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 73.

40) A. Blažek: O našich blouznivcích, s. 230-231.



stradouňský radní V. Novák, který byl v roce 1794 vyslaný Valentu zatknout. Po jeho smrti k tomu pod přísahou vypověděl, že „bylo to asi o půl noci, my jsme šli ale chytře, lucernu zabalenou, aby nás žádný neviděl. Když jsme tam ale oknem koukli, tak jsme jich viděli plnou sednici, na lavicích kolem a kolem. Valenta seděl za stolem a měl před sebou jakýsi papír a cosi, byl to nějaký obraz a pořád jim něco kázal a oni ho jako svého svatého poslouchali“.⁴¹⁾ Novák tedy zahlédl Valentovo kázání, nic víc, což dobře koresponduje s výpovědí jednoho ze sektářů, že „naše obřady jsou jednoduché. Modlíme se ‚Otče náš‘, jak nás jej matky naučily, čteme bibli, zpytující svědomí své a zpíváme žalmy Davidovy“.⁴²⁾ K rozmachu uvedených báhorek patrně vedla, kromě obvinění ze strany katolických duchovních, jen skutečnost, že se sektáři stranili svých ne-sektářských sousedů a spolu s tím zamítali svátost manželství. Snad se zde mohla uplatnit i Valentova osobní prostopášnost, rozhodně nikoli nějaká širší sexuální komuna nebo něco podobného. Podle očitého svědka, tehdy malého chlapce, na svých schůzkách „oni ale nechtěli žádnýho mezi sebe. Jeden držel jim nějaký vejklad, ale jak mě spatřili, hybaj! Hned jsem byl venku. To ale musím říct, že mi jeden strčil do ruky krajíc chleba máslem mazanej“.⁴³⁾ K tomu však ve druhé polovině 19. věku přistoupilo ještě vědomí místní zvláštnosti, navazující na tradici radikální české reformace, vědomí jež se sice údajného „adamitismu“ štítilo, ale které jej přesto nemohlo zcela vytěsnit, protože byl nejen historickou zajímavostí obce, ale přímo její jakousi historickou legitimizací.

Stradouňští sektáři a jejich autority

Zprávy o početním stavu stradouňských sektářů jsou, podobně jako z jiných oblastí, dost nesoustavné a kusé. Nejstarší pocházejí z roku 1783, kdy Stradouň byla jednou ze sektářství „nejvíce zamořených“ obcí Chroustovického panství (30 z celkových 83 osob), avšak značná část sektářů – větší než jinde – zároveň konvertovala ke katolictví. Šlo o deset osob, zatímco ve všech ostatních vesnicích jen o devět, vesměs se hlásících k reformovaným.⁴⁴⁾ Mohlo to být i tím, že na faru bylo daleko, takže dozor katolického duchovního byl jen formálním; blízká radhošská loka-

41) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 506; srov. V. Kurz: Marokán sedlák Valenta, s. 103; Týž: Marokáni, s. 13.

42) V. Kurz: Marokáni, s. 9.

43) A. Blažek: O našich blouznivcích, s. 239.

44) K. V. Adámek: Listiny, č. 340; srov. A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 83.



lie totiž vznikla až o tři roky později. Podobně tomu však bylo i v roce 1815, kdy ve Stradouni bylo šedesát zaznamenaných blouznivců, ale ke katolicismu (nebo helvetskému vyznání) se údajně hlásili více než jinde a nečinilo jim problémy posílat své děti do škol.⁴⁵⁾ Ve Stradouni tehdy bylo víc „náboženských blouznivců“ než jinde, avšak podle názoru duchovních správců relativně mírných, přičemž jejich počet se ve dvacátých letech 19. století zdál klesat (viz tabulka č. 1), i když pro tutéž dobu bylo doloženo, že naopak docházelo i ke konverzím k sektářství⁴⁶⁾ a v hnutí byly rovnoměrně zastoupeny všechny věkové skupiny.⁴⁷⁾ Zatímco (neexistující) dostatečně informovaný a přitom nestranný pozorovatel by musel prohlásit, že Stradouň a její okolí zůstává jedinou ze zmenšujícího se počtu sektářských lokalit, splňující podmínky dalšího rozvoje, farní a vrchnostenské výkazy si ničeho takového nevšímly. Jejich autoři naopak přesvědčovali sami sebe, jak hnutí postupně vymírá, což od nich samozřejmě očekávali také příjemci těchto relací.⁴⁸⁾

Tab. č. 1: Počet stradouňských sektářů podle relací radhoštského lokalisty, 1820–26.⁴⁹⁾

	1820	1821	1822	1823	1824	1825	1826
Počet sektářů	51	54	42	26	26	26	30

45) K. V. Adámek: Listiny, č. 476.

46) Tamtéž, č. 598, 604, 605, 639; A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 516.

47) K. V. Adámek: Listiny, č. 483.

48) Podávání výročních zpráv o „náboženských blouznivcích“ bylo s výjimkou prvních let po toleranci sice nařízeno v roce 1807 a zrušeno až roku 1861, kromě toho Královéhradecká konsistoř od svých duchovních vyžadovala podobné výkazy již od roku 1805, nicméně reálné dodržování této povinnosti bylo mnohem skrovnější. Punktuálnímu charakteru a formalismu vrchnostenského i církevního sledování tolerančních sektářů autor věnuje samostatnou studii, na tomto místě lze zmínit alespoň skutečnost, že ačkoli litomyšlský vikář měl od podřízených farářů k dispozici mnohem více informací, ve zprávách konsistoři byl poměrně skoupý. Informoval především o snižování počtu sektářů a o tom, jak proti nim jeho faráři bojují, zatímco další záležitosti si nechával pro sebe (SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, vikariát Litomyšl, kt. 13). Nesrovnalosti se však objevovaly i ve zprávách farářů, takže kupříkladu heřmanický farář v roce 1834 tvrdil, že ve Vraclavi bylo 22 sektářů, zatímco výkaz z téhož roku (psaný stejnou osobou) jich udával jen sedmnáct (tamtéž, relace z 18. 9. 1834, výkaz z 27. 10. 1834).

49) K. V. Adámek: Listiny, č. 476.



K celkovému úpadku sektářského hnutí začalo docházet později než v jiných oblastech, až od padesátých let 19. století. V roce 1860 přitom bylo ve Stradouni známo jen 22 sektářů, z nichž nejmladšímu bylo šestaadvacet let a všem ostatním, s jedinou výjimkou, bylo nad čtyřicet.⁵⁰⁾

Stradouňské sektářství tedy v zásadě kopírovalo vývoj tohoto náboženského hnutí jako celku, s tím, že k jeho úpadku a zániku/transformaci došlo později (pouze ve Stradouni nastoupila čtvrtá generace sektářů do vedení tehdy ještě více méně jednotné náboženské skupiny) a že netolerované lidové náboženství zde ve druhé polovině 19. věku nejen zvolna dožívalo, ale dokázalo se výrazněji transformovat do proticírkevního radikalismu a náboženského negativismu, který se znovu projevil po vzniku Československé republiky.⁵¹⁾ Toto specifikum můžeme vysvětlit spolupůsobením tří příčin. V první řadě se na něm podílela relativní velikost dané sektářské skupiny, zahrnující samozřejmě i části okolních obcí, dále její většinový formální katolicismus (na rozdíl od častějšího formálního protestantismu jinde, který vzhledem k velikosti a sociálnímu postavení protestantských církví zřejmě působil na rychlejší a důslednější skutečnou konverzi sektářů) a především působením významných sektářských vůdců v toleranční době. Vliv těchto lokálních lidových náboženských autorit totiž v okolí Stradouně trval (téměř) nepřetržitě po celou toleranční dobu a svou závazností postihl tři sektářské generace, zatímco jinde obvykle zanikl již v generaci první. Zmiňovanými vůdci byli V. Valenta, J. Žvejkal a F. Felcman a i když je v prvním a třetím případě dost důvodů pro pochybnosti, v literatuře již vícekrát artikulované, zda sektářské hnutí jen nevyužívali ke svému prospěchu, vždy šlo o osobnosti svým okolím velmi uznávané a vlivné. Přitom teprve jejich odstranění, ať již k němu došlo jakkoli, stradouňské sektářství dokázalo výrazněji postihnout.

Z dochovaných pramenů není zcela jasné, jaký byl vývoj bohověřectví na Vysokomýtsku před vydáním Tolerančního patentu, i když je vysoce pravděpodobné, že šlo o poměrně rozsáhlou náboženskou skupinu tajných nekatolíků, jejichž názory se objevovaly nejen v okolí Vysokého Mýta, ale i Hlinska a Litomyšle. Podle výpovědi stradouňského konšela V. Nováka sice před příchodem V. Valenty ve Stradouni žádný podobný náboženský vůdce nebyl,⁵²⁾ jednak však mohl být kdekoli jinde a hlavně

50) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 1054.

51) M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 463; Z. R. Nešpor: Vira bez církve?, s. 137-140.

52) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 506; srov. V. Oliva: Radhošť, 1909, s. 180.



šlo o svědectví, popisující situaci před čtyřiceti lety, již Novák vzhledem ke svému věku sotva pamatoval. Pravděpodobnější proto je, že ještě před Valentovým příchodem místní tajní nekatolíci nějaké vedení měli, jak o tom svědčí výslech V. Koubka z roku 1780, při němž prohlásil, že svou víru má „od toho Mikulky ze Stradouň ... [a] taky od Krista Pána.“⁵³⁾ Základem stradouňského bohověrectví před příchodem Valenty zřejmě byl odpor vůči katolicismu, neboť tato víra „prý katem počala a katem bude vyhlazena“;⁵⁴⁾ přičemž je pravděpodobné, že tyto náboženské představy byly ovlivněné luterským pietismem, stejně jako v jiných případech předtolerančního tajného nekatolictví. Jeho stoupenci – snad o své vůdce připraveni jejich úmrtím, o mocenských zásazích totiž nic nevíme – dále disponovali značným množstvím nekatolické (nebo nekatolicky interpretovatelné) náboženské literatury. Vedle různých biblí prý měli v úctě hlavně Krameriovu *Knihu Josefovou*, Komenského *Labyrint světa*, Mildeho dialog a různá proctví.⁵⁵⁾

Do této situace vstoupil vracavský rodák V. Valenta, člověk nepochybně duchovně hledající (již v roce 1778 se neúspěšně ucházel o přidělení poustky sv. Mikuláše) a zároveň obdařený nejen nezvyklým intelektem, ale i vůdčími schopnostmi a osobním charismatem. Krátce řečeno, někdy v první polovině osmdesátých let 18. století Valenta „přidružil se k Marokánům [toto označení je až pozdější; pozn. ZRN], které se snažil zorganizovati. Namluvil jim, že jejich víra je náboženstvím císaře Josefa II. ... dále tvrdil, že je od císaře přímo tajně dosazeným učitelem náboženství“.⁵⁶⁾ Snad v tom byl i kus vypočítavosti a uražené ješitnosti, uvážíme-li, že si důvěru prostých spoluobčanů získával podvodným způsobem, totiž svou známostí se sluhou na chrudimském krajském úřadě, od kterého za úplaty získával výnosy státní správy ještě před jejich zveřejněním a pak „věštil“ jejich obsah. Valenta nicméně dokázal navázat na jejich posavadní náboženské představy a vyhrotil je směrem k příkrému odmítání všech povolených vyznání, zejména „oficiálního“ katolicismu, k nimž přidával své vlastní astrologické výklady, údajně představující pravou víru císaře Josefa. Zejména prý popíral svátostnou povahu křtu, večeře Páně a man-

53) SOKA Chrudim, F. ú. Luže, výslechy kacířů 1780, výslech V. Koubka.

54) A. Blažek: O našich blouznivcích, s. 208.

55) Tamtéž, s. 210-211.

56) V. Kurz: Marokáni, s. 11; obd. V. Oliva: Radhošť, 1909, s. 175-176; A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 72-73; J. J. Solář: Vojtěch Valenta, s. 245. Srov. Kronika obce Stradouň, s. 56a.



želství, jejichž rituální provádění považoval za příliš vnějškové, což mohlo snadno zavdat příčinu již uváděným obviněním z „adamitství“.⁵⁷⁾ V duchu eschatologického proroctví svým stoupencům sliboval brzký konec stávající podoby předmětného světa, při kterém měli zahynout všichni „nevěrní“ a oni sami by si pak rozdělili jejich statky. Důvěra tolerančních sektářů Valentovi zajistila bezpracný život a dokonce i značné bohatství, přičemž údajně „soukromý život Valentův byl prostopášný ... ačkoliv byl sám nehezký, nejhezčí ženy a dívky za šťastné se pokládaly, mohly-li jej alespoň políbiti“.⁵⁸⁾

Valentovo veřejné působení, díky kterému se mu záhy dostalo v celém kraji známého označení „ariánský biskup“ či „patriarcha blouznivců“,⁵⁹⁾ na sebe ovšem přivolalo nepříjemnou pozornost vrchnostenských úřadů. Poprvé měl být na žádost chroustovického vrchnostenského úřadu stíhán za pobuřování v roce 1791, ale krajský úřad to z obav před vzbouřením lidu zamítl.⁶⁰⁾ „Ariánský biskup“ pak sice byl ještě několikrát potahován před úřady, většinou se však díky ochraně svých stoupenců nebo podplacení zatýkajících dokázal včas „ztratit“,⁶¹⁾ takže ve vězení za celý svůj život pobyl jen několik měsíců, zatímco veřejně působil téměř čtyřicet let. Na konci života však známý sektářský vůdce obrátil, po delší nemoci konvertoval ke katolicismu a své jmění, hlavně dlužní úpisy vůči svým stoupencům, odkázal radhoštskému kaplanovi Müllerovi.⁶²⁾ Valentova konverze samozřejmě způsobila v celém kraji pozdvižení,⁶³⁾ mnozí bývalí stoupenci jej začali nenávidět, zatímco další se o to razantněji přimkli ke své víře. Po této konverzi „mnoho sektářů v dobách těch vrátilo se k církvi [!] katolické, ostatní pak udržovali víru svou dále, jsouce lidé tiší, pracovití a spořádaní“.⁶⁴⁾ Z dlouhodobého hlediska však Valentova konverze a jeho brzká smrt v roce 1821 stradouňské sektářství příliš nezasáhla. Netolero-

57) Karel Andrlé: Z roboty ducha k svobodě. Tři obrazy z dějiny prvního českého tolerančního sboru evangelického Krouny a evangelického živlu na bývalém panství Rychmburském, Krouna 1931, s. 164.

58) V. Kurz: Marokáni, s. 12; srov. Kronika obce Stradouň, s. 57.

59) A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 72.

60) K. V. Adámek: Listiny, č. 410.

61) A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 73; J. J. Solář: Vojtěch Valenta, s. 246.

62) K. V. Adámek: Listiny, č. 561, 568, 589, 591; A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 506, 507.

63) V. Kurz: Marokáni, s. 15; V. Oliva: Radhoš, 1909, s. 181; A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 74.

64) Kronika obce Stradouň, s. 58a.



vané náboženství se dočasně stáhlo do ústraní, nicméně záhy našlo nového vůdce, který vše dokázal vysvětlit a který zároveň zachoval všechny hlavní body Valentova učení.⁶⁵⁾ Snad to bylo i tím, že celé hnutí mělo i svou „literární oporu“, protože jako jednu z příčin jeho rozšíření udával radhošský lokalista trávající lidovou četbu Komenského *Labyrintu světa*, který prý lid vedl k nenáležitým mystickým úvahám.⁶⁶⁾

Po Valentově odchodu se vedení sektářského hnutí chopil formální reformovaný J. Žvejkal z Mentoura, podle svědectví jenšovického faráře „skálopevný fanatik, kterého by žádný neobrátí“.⁶⁷⁾ Žvejkal v návaznosti na Valentu především zdůrazňoval přímou odvislost své evangelijní interpretace od Josefa II., jehož tajnou vírou měla být, což dokládá – chybnou – citací Tolerančního patentu:

A) Že J. Maj. to vše docela jednoduše jest, ku kterémukoliv, buďto panujícímu, nebo jinému tolerovanému náboženství jeho poddaní se prohlásí, nýbrž že i dokonce odpad od katolického náboženství jemu k zalíbení přichází.

B) Že oni, kteří je k takovému odpadu prohlašují, skrze to všelijakých předností a časného zisku sebe účastny učinějí.

C) Že oné samojediné prohlášení nekatolíkem býti, již dosti jest; naproti tomu dokonce zapotřebné není k nějakému tolerovanému náboženství jmenovitě se přiznati.⁶⁸⁾

Dvakačovický reformovaný pastor G. Szalatnay, kterého Žvejkal nakonec z tohoto místa vyštval, si proto již v roce 1819 stěžoval, že v jeho sboru se nacházejí mnozí toliko formální reformovaní, kteří „ani na služby Boží nechodí, ani dítek svých na mé křesťanské vyučování neposílají [!], též se křty a funusami [!] ne u mně, ale ... [poněvadž je to méně „obtěžovalo“, z nezbytí raději; pozn. ZRN] u nejbližších římsko-katolických pánů duchovních pastýřů se hlásívají“.⁶⁹⁾ Radikálnější z nich pak křty, při-

65) Srov. R. Medek: *Východočeští blouznivci*, s. 25.

66) A. Rezek – J. V. Šimák: *Listář*, č. 516. S největší pravděpodobností mohlo jít o Stachovo pražské vydání z roku 1782, srov. *Knihopis českých a slovenských tisků II/4*, Praha 1948, s. 138-139 (4.236).

67) D. Hurychová: *Náboženské blouznění*, s. 164.

68) A. Rezek – J. V. Šimák: *Listář*, č. 634.

69) SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, Vikariát Litomyšl, kt. 13, relace G. Szalatnaye z 26. 3. 1819. Viz také K. V. Adámek: *Listiny*, č. 507.



jímání, církevní posvěcení sňatku atd. odmítali úplně, s poukazem na to že „nás křtí Duch svatý“.⁷⁰⁾ Vzhledem k tomu, že Bůh jim byl jedinou vrchností a nechtěli sloužit dvěma pánům, jemu a světské vrchnosti, někteří z nich odmítali platit daně, poměrně časté bylo i odmítání přísahy, podpisu, vojenské služby a někdy i školy,⁷¹⁾ což se pojilo s obecnými „marokánskými“ představami.⁷²⁾ „Pozitivním“ vyjádřením jejich víry byly různé „blouznivecké katechismy“, vycházející z okolí Stradouně a sektáři poměrně hojně užívané, které jim zároveň měly usnadnit výpovědi před duchovními/vrchnostenskými komisaři:

Jak ti říkají? Já jsem žádného jména nedostal.
Jaké máš náboženství? Žádné.
Máš otce? Já si nic nepřivlastňuju.
Jsi ženatý? To nevím, co to je.
Jsi chalupník? Já se k ničemu nehlásím.
Odkud jsi? Já jsem z toho, který je ve mně a v něm, to je život věčný.
Byls vojákem? I taky bojovala pravda proti lži.
Chodils do školy? Já se neustále cvičím.
A kde se cvičíš? V tej věčny moudrosti a v pravdě.
Věříš v Boha? I marné doufání, v pahorkách a v horách.
Znáš-li Boha? Neznám.
Chodíš do kostela? Já z něj nevycházím.
Byl jsi dávno takový? Jak jest dávno věčnost.
Z kterého panství? Z toho věčného.
Z koho to máš? Ze sebe.
Proč pak nedáváš s Pánem Bohem? Já jdu sám.
Co pak děláte, když se sejdete dva nebo tři nebo čtyři, pět? Pracujem v duchu a v pravdě.
Ty to máš z toho a toho —? Zdalíž může strom stromu ovoce dáti?
Jak pak se modlíš? Bez přestání.
Kde ses narodil? V tom, který nemá ani počátku ani konce.

70) Tamtéž, č. 424, 493, 597; K. V. Adámek: Adamité na Hlinecku, s. 55-60; A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 490.

71) Např. V. Oliva: Radhošť, 1909, s. 185-186; 1910, s. 34-36, 202.

72) O eschatologickém charakteru marokánských písní/proroctví srov. především Jan Blahoslav Čapek: Československá literatura toleranční 1781–1861 I., Praha 1933, s. 103-120; František Kutnar: Proroctví v životě minulého lidu, Český lid 33 (1), 1946, s. 135-138. Petr Janeček: Eschatologická a profé-



Co pak je ten svět? To nesoudím.
Znáš tuhle literu? Já to vidím, že jest to černý na bílým.
Jseš svobodný? Já jsem sám.
Jseš-li pak člověk? Nejsem.
Máš-li pak rozum? Nemám.
Jak pak jsi přišel? Příchodem.⁷³⁾

Vedle toho však Žvejkal a jeho stoupenci, mezi něž patřili i někteří stradouňští radní a na počátku dvacátých let 19. století dokonce i rychtář,⁷⁴⁾ užívali i běžně vydávané nekatolické (popřípadě „nekatolictví podporující“ reformně katolické) náboženské knihy, noviny a kalendáře. Chroustovický vrchní Košťál Žvejkalovi zabavil Roykovy *Dějiny Kostnického koncilu*,⁷⁵⁾ *Bratrský katechismus*⁷⁶⁾ a další neznámé rukopisy.⁷⁷⁾ Snad vzhledem k této domnělé „oficialitě“ Žvejkal v roce 1832 složil žádost o povolení jejich víry, na níž bylo ze Stradouně uvedeno 31 osob,⁷⁸⁾ přičemž žadatelé si zřejmě vůbec nepřipouštěli možný neúspěch. Když k němu došlo, byli zdrceni a svým okolím vysmíváni, ve Stradouni zřejmě poprvé. Iluze o „josefinském“ charakteru valentovské víry se tím začala hroutit, takže i zde zvolna začalo docházet k upřímně míněným odřeknutím se bohověrectví, častějším zejména po Žvejkalově smrti v roce 1842, kdy se (na čas) nenašel vhodný nástupce, schopný pozůstalé sektáře sjednotit a vést. O nějakém masovějším odpadání od sektářských názorů však ještě nemohlo být řeči, což dobře věděl radhošský kaplan Kučera, který navrhoval alespoň to, aby byli poučeni o nesprávnosti svého výkladu tolerance,

tická motivika ve folkloru českých zemí v 2. polovině 18. a na počátku 19. století: Písně o králi Marokánovi, ČL 93, 2006, 2, s. 153-177.

73) Alois Jirásek: Příspěvky k dějinám českých blouznivců náboženských, in: *Týž*: Sebrané spisy XXXIV. Písničky a jiná prosa, Praha 1931, s. 328-335, zde s. 334-335. Jiné verze V. Kurz: Marokáni, s. 9-11; SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, Vikariát Litomyšl, kt. 13, relace G. Szalatnaye z 26. 3. 1819.

74) K. V. Adámek: Listiny, č. 591, 642, 646; A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 575.

75) Patrně šlo o Stachův český překlad prvních dvou dílů Royka (*Kasspar Royko*: Hystorye Welikého Sněmu Kostnického, Praha 1785), protože nelze předpokládat, že by majitel vládl němčinou potřebnou k četbě originálu.

76) Pravděpodobně šlo o Elsnerův katechismus (*Otázky Katechysmusowe*, Břeh 1745), nebo spíše o jeho *Mléko čisté pravdy boží* (1. vyd. Berlín 1748, dále Halle 1765, Praha 1782, Brno 1782, Litomyšl 1782, Berlín 1787, Brno 1799; viz *Knihopis II/3*, Praha 1946, s. 135-137 (2.242-2.248)).

77) D. Hurýchvá: Náboženské blouznění, s. 165.

78) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 634.



a „když už nechtějí přijmout poučení od kněze, aby si alespoň ponechali své názory pro sebe ... Pohrozit trestem těm, kteří šíří atheisticke názory“.⁷⁹⁾

Stradouňští sektáři se však nového vůdce záhy dočkali v osobě F. Felcmana z Dašic, který do obce přišel v roce 1847 jako tovaryš, avšak protože „byl velký milovník čtení, zvláště v bibli se vyznal ... Adamité ho měli ve veliké vážnosti. Řídil jejich schůze a byl jako jejich hlavou“.⁸⁰⁾ Felcman snad poznal, nebo z toho alespoň později byl obviňován, že by si podobně jako V. Valenta mohl vedením sektářů zajistit bezpracný život, a tak toho začal využívat.⁸¹⁾ Jeho vlivem se celé hnutí opět rozmohlo,⁸²⁾ přičemž Stradouň potvrdila svůj vliv na široké okolí,⁸³⁾ takže zanedlouho začali okolní faráři dostávat „časté návštěvy od nenadálých odpadlců, přicházejících, vypovídat víru“, „Vymažte nás z matricy“, pravili, „my nechceme být nikde zapsáni a ničímž povinováni“ ... Oni nechtějí býti ani katolíci ani nekatolíci, ale chtějí být zcela beze všeho [oficiálního] náboženství“.⁸⁴⁾ Na novém vzbouření přitom měla významný podíl revoluce roku 1848, respektive její lidová recepce ztotožňující občanské svobody především s úplnou svobodou náboženskou. Vrcholem této aktivity byla v listopadu 1848 sepsaná petice císaři Ferdinandovi, neboť „přišlo nám na paměť, že jest život věčný a přišli jsme na tu cestu, s které jsme sešli prvě nežli svět byl, dáno jest nám poznání pravé a věčnost neproměnitelná“,⁸⁵⁾ znovu žádající o povolení jejich víry na základě jejich již citovaného mylného výkladu Tolerančního patentu. „Ti starověrci, ti Marokáni, to byli taky hodny [!] lidi, na místě hodny [!]. Měli ale chudáci v hlavě samou mutaci, čekali pořád toho svýho krále“, vzpomínal okolo roku 1900 jeden z pamětníků rozmachu sektářského hnutí v roce 1848.⁸⁶⁾ Po zákroku radhoštského lokalisty se sice Felcman ze Stradouň vystěhoval, ale tajně tam docházel dál, pročež byl internován a nakonec skončil v pražském blázinci.

79) D. Hurýchvá: Náboženské blouznění, s. 172.

80) A. Jirásek: Z adamitského archivu, s. 27; E. Škorpil: „Marokáni“, s. 6.

81) Kronika obce Stradouň, s. 58a-59; srov. V. Kurz: Marokáni, s. 15; V. Oliva: Radhošť, 1910, s. 37-40.

82) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 869; srov. tamtéž, č. 884.

83) Např. tamtéž, č. 1068.

84) Národní Nowiny 1849, s. 253.

85) Tamtéž; plné znění A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 858; V. Kurz: Marokáni, s. 23-24.

86) A. Blažek: O našich blouznivcích, s. 239.



Teprve po odstranění vůdce, aniž se ve vesnici vědělo, co přesně se s ním stalo,⁸⁷⁾ sektářství dostalo vážný zásah v podobě útoku místních jinověrců, respektive především konvertitů. Do té doby se k něčemu takovému nikdo neodhodlal. „Snad z nesnášenlivosti nebo spíše k pokynu z vyšších míst ... lid se na ně [v roce 1849] obořil, příbytky jim rozbíjel a trýznil ba i zbraní použito a častěji tekla krev“, pročež rychtář musel požádat o vojenskou asistenci.⁸⁸⁾ V tomto útoku jistě byl i kus uražené pýchy, stejně jako demonstrace odporu proti údajnému „adamitství“ stradouňských „marokánů“, protože v téže době v novinách vyšla zpráva J. Jirečka, že při svých nočních setkáních tančili nazí. Stradouň se tak se svými sektáři „vypořádala“, z výrazu „Marokán“ se napříště stala nadávka. A tak „poznenáhla přicházejí zbloudilí k duchovním svým, prosíce kajicně [!], aby zase přijati byli do počtu věřících“,⁸⁹⁾ i když ani v tomto případě to ještě neznamenalo, že by se bývalí sektáři plně podřídili „oficiální“ katolické vírouce a náboženské praxi. Náboženský život „katolíků“ ve Stradouni a jejím okolí nestál za mnoho a snaha faráře Šembery o jeho povzbuzení prostřednictvím misí, k nimž došlo v letech 1879 a 1880, nepřinesla větší výsledky. Rozpadlo se i růžencové bratrstvo, které bylo při té příležitosti ustaveno.⁹⁰⁾ O dekádu později mnozí „katolíci“ odmítali přijmout poslední pomazání, nebo přispět na opravu radhoštské fary, která tak proběhla bez účasti farníků, na nichž pak musel být příspěvek vymáhán soudně.⁹¹⁾ Kříž, který byl těmito „katolíky“ se sektářskými kořeny vnímán jako výsostné označení nenáviděné katolické církve, jejímiž údy formálně byli, nemohl být ve Stradouni veřejně postaven až do roku 1904 a i pak, jak zjistila D. Hurychová, k tomu došlo na soukromém pozemku odjinud přistěhované rodiny.⁹²⁾ Jaké však byly jejich vlastní náboženské představy?

Náboženské představy stradouňských sektářů

Relativně velkou skupinu tajných nekatolíků v okolí Hlinska, Litomyšle a Vysokého Mýta, jejíž kořeny sahají před Toleranční patent, nazval

87) Kronika obce Stradouň, s. 59; srov. V. Kurz: Marokáni, s. 16.

88) V. Kurz: Marokáni, s. 24-25; V. Oliva: Radhošť, 1910, s. 197; J. J. Solař: Vojtěch Valenta, s. 245-246; E. Škorpil: „Marokáni“, s. 6; Z. V. Tobolka: Marokáni, s. 335.

89) Národní Nowiny 1849, s. 253.

90) V. Oliva: Radhošť, 1910, s. 198-199.

91) D. Hurychová: Náboženské blouznění, s. 183-184.

92) Tamtéž, s. 185; M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 466.



K. V. Adámek „bohověrci“, aby tím vyjádřil jejich víru v existenci jediného Boha, nikoli Trojice, a zároveň je odlišil od zdánlivě podobně vyznávajících „deistů“ na Pardubicku či chlumeckých „izraelitů“. ⁹³⁾ Základy obecné „víry boží“ známé z prvních let po vydání Tolerančního patentu však byly rozvíjeny lokálně odlišným způsobem. ⁹⁴⁾ Na jihu, v okolí Hlinska, se do nich promítla řada sociálně-emancipačních prvků, ať již v podobě sociálně-revoluční anebo jako trpné očekávání blížícího se konce tohoto světa a příprav na Boží soud. Naopak na severozápadě lze pod vlivem V. Valenty, který na Vysokomyštsku toleranční sektářství ovládl, sledovat spíše jen trvalou kritiku stávajících náboženských (nikoli sociálních) pořádků a snad i příklon k jakési náboženské astrologii. Konečně třetí oblastí bohověrecké transformace bylo Litomyšlsko, kde však v tomto období zřejmě nebyl dostatek autoritativních lidových náboženských učitelů, kteří by byli schopni sektářskou věrouku dále rozvíjet. Sektářství tam proto setrvalo na původních bohověreckých názorech. Tamní bohověrci z Písma – zejména ze Žalmů a z Izajáše, které považovali za obzvlášť autoritativní ⁹⁵⁾ – stále znovu dokazovali, že je jen jeden Bůh, ⁹⁶⁾ což jim však nebránilo, aby zároveň nectili Pannu Marii. ⁹⁷⁾ V eschatologickém duchu aktualizovali starozákonní a apokalyptické obrazy a příběhy, ⁹⁸⁾ očekávali brzký příchod konce světa a proto bezpodmínečně chtěli setrvat ve své víře. Oprávněnost své „sveřeposti“ dokládali i nesprávným čtením Tolerančního patentu, soudě, „že oné samojediné prohlášení nekatolíkem býti, již dosti jest, naproti tomu dokonce už potřebí není, k nějakému tolerovanému náboženství jmenovitě se přihlásiti“. ⁹⁹⁾ Na tomto místě nás však bude zajímat jen věroučný vývoj stradouňské skupiny, zasahující také Chroustovice, Mentour, Trusnov, Uhersko, Vraclav a další vesnice v okolí Vysokého Mýta.

Po negativních zkušenostech s povolenými vyznáními, jejichž duchovní jejich náboženské představy odmítali, se sektáři začali stavět jako vůči katolíkům i reformovaným nezávislá „třetí strana“, vyznávající vlastně

93) K. V. Adámek: Náboženští blouznivci, 1922, s. 7.

94) Podrobněji Z. R. Nešpor: Víra bez církve?, s. 77-82.

95) K. V. Adámek: Náboženští blouznivci, 1922, s. 9-14.

96) *Iz* 44, 6; *Iz* 45, 5-6; *Iz* 45,14-6.

97) Augustin Neumann: Sborník Adamitů (Ariánů) z Chrudimska, Sborník historického kroužku 17, 1916, s. 85-95, 145-155.

98) K. V. Adámek: Náboženští blouznivci, 1926, s. 29-33; J. V. Šimák: K původu a písemnictví, 1919, s. 110.

99) K. V. Adámek: Náboženští blouznivci, 1926, s. 40.



negativní teologii a zpochybňující institucionalizovanou církevní organizaci. Říkali, „že chtějí býtí ‚nekatolíky bez náboženství‘ a že nevěří ‚docela ničemu‘. Ale nebylo tomu tak. Oni totiž podle terminologie své ‚nevěřili‘, nýbrž ‚poznávali‘.“¹⁰⁰ Nadto „měli svou soustavu náboženskou, přesně ovšem vyvinutou toliko v negativní stránce její“.¹⁰¹ Jejich víra sice měla biblické základy, avšak o to důrazněji od „pravého“ náboženství oddělovali všechny – podle svého přesvědčení – nálezky lidské.¹⁰² V první polovině osmdesátých let tato víra spočívala¹⁰³ hlavně v odmítání Trojičního dogmatu, kdy „jeden Bůh od věků a na věky“ podle jejich názoru nebyl ve třech osobách ale ve třech „způsobech“. Stěžejní místo přitom nechávali pro Ducha svatého, s jehož pomocí přicházelo jejich „poznání“, což ukazuje na vzdálené pietistické kořeny tolerančního sektářství. Pietismem byla ostatně ovlivněna i bohověrečká ortopraxe. „V náboženském životě dávají blouznivci“, jak poprávu konstatoval F. Kutnar, „přednost mravní bezúhonnosti před theologickou spekulací ... jejich náboženství je především milováním Boha a bližního skutkem, pak teprve vírou a nakonec bohoslužbou“.¹⁰⁴ Již zmiňovaným odmítáním církevních svátostí, s výjimkou manželství společných všem křesťanským církvím, s nimiž se běžný člověk zároveň nejčastěji setkával, se sektářský vůdce Valenta především distancoval od z jeho pohledu zprofanovaného oficiálního křesťanství. Místo povolených vyznání, jejichž bohoslužby samozřejmě zamítal,¹⁰⁵ údajně následoval „tajnou víru Josefa II.“, jejíž obsah mu prý sdělil sám císař.¹⁰⁶ Využil tak lidové idealizace tohoto císaře a obecné toleranční víry, že Josef II. již tím, že vyhlásil křesťanskou toleranci, demonstroval své odpadnutí od katolicismu. Nakolik tomu sám věřil, lze ovšem určit jen stěží, stoupenců měl každopádně dost. V čem spočívala jeho pozitivní náboženská argumentace, naopak mnoho nevíme. Pravděpodobně prováděl nábožensko-astrologických výklady z hvězdné mapy, kterou měl také

100) A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 72.

101) Tamtéž, s. 72.

102) K. V. Adámek: Náboženství blouznivci, 1922, s. 18.

103) Podle výslechových protokolů vydaných v K. V. Adámek: Listiny, č. 55-66; Václav Schulz: Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství litomyšlském v století XVIII., Praha 1915, č. 147. Srov. F. Kutnar: Sociálně myšlenková tvářnost, s. 165-184.

104) Kutnar: Sociálně myšlenková tvářnost, s. 186.

105) A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 73.

106) J. J. Solář: Vojtěch Valenta, s. 245.



dostat od císaře, poněvadž „povaha člověka s povahou hvězd se shoduje; každá hvězda na nebi, jako každý člověk na zemi, že má svou povahu“.¹⁰⁷⁾

Pro udržení „valentovské“ víry po konverzi jejího „biskupa“ bylo vedle nezbytného předpokladu relativně značného počtu stoupenců, jen zcela formálně řazených do některého z povolených vyznání, nezbytné, aby nový vůdce dokázal navázat na původní náboženské představy a příliš je neměnil.¹⁰⁸⁾ Kováři Žvejkalovi z Mentoura se to podařilo, takže i další generace jeho stoupenců tvrdila, že jsou „v pokoji“ či „bez náboženství“,¹⁰⁹⁾ protože podle jejich názoru „to všechno lidé vymyslili“.¹¹⁰⁾ Tyto výroky, stejně jako apofatické označování Boha coby „Čistého živého“, nicméně neznamenaly, že by se vzdávali religiozity v té podobě, jak jí sami rozuměli. Platilo sice, že „nevěřili“, ale jen proto, aby „poznávali“, a stejně tak odmítali vnější, v jejich optice nedůležité formy zbožnosti. Do kostela či do modlitebny nechodili proto, že „nikdá z kostela nevycházejí“,¹¹¹⁾ radikálnější z nich dokonce křty, ale i přijímání a církevní posvěcení sňatku odmítali úplně, protože tvrdili, že „nás křtí Duch svatý“, a nic jiného nepovažovali za nutné.¹¹²⁾ S poukazem na to, že jedinou skutečnou vrchností je Bůh, dále odmítali platit daně a vyčkávali jejich exekučního vyrovnání,¹¹³⁾ což se dříve vyskytovalo jenom na Hlinecku. Poměrně časté bylo i nábožensky zdůvodněné odmítání přísahy, podpisu, vojenské služby a školní docházky dětí.¹¹⁴⁾ Lokální, respektive zároveň „oficiálně-náboženské“ odlišnosti se projevovaly především v jejich postoji k povoleným vyznáním, jejichž údy formálně byli a s jejichž náboženskými úkony se chtěli nechtěli příležitostně museli setkávat. Zatímco sektáři psaní tzv. *Sborník Rychnovský* vystupuje ostře protikatolicky,¹¹⁵⁾ na území dvakačovické reformované

107) K. V. Adámek: Adamité na Hlinecku, s. 90.

108) Z. R. Nešpor: Víra bez církve?, s. 96-107, 184-188. Srov. také M. Machovcová – M. Machovec: *Utopie*, s. 420.

109) K. V. Adámek: Listiny, č. 423.

110) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 490.

111) Tamtéž, č. 488. Na pietistický původ těchto představ ukazují i další výroky, například že svou víru mají „z Ducha a ze sebe“; K. V. Adámek: Listiny, č. 422.

112) K. V. Adámek: Listiny, č. 424, 493, 597; A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 490.

113) K. V. Adámek: Adamité na Hlinecku, s. 60; Týž: Listiny, č. 430, 540-546.

114) K. V. Adámek: Listiny, č. 560, 597, 693 aj.

115) J. V. Šimák: K původu a písemnictví, 1919, s. 110-115.



farnosti byli katoličtí faráři sektářům mnohdy bližší než „jejich“ protestantský pastor. V obou případech se přitom odmítání státem uznaných duchovních pojilo s marokánskými představami, které ve druhé generaci zasáhly území rozšíření víry boží asi úplně.¹¹⁶⁾ Eschatologicky motivovaný nezájem o předmětný svět stejně jako o ty, jež nabídka milosti neoslovovala, vedl k jisté „pasivní sveřeposti“, vyjádřené například již citovaným „sektářským katechismem“. Bohověrci, kteří své odpovědi mínili zcela vážně a zároveň pro ně byli ochotni podstupovat pronásledování, zůstávali pro osvícenstvím ovlivněnou státní a duchovní správu tvrdým oříškem, projevem vpravdě „blouzniveckým“. Po neúspěchu Žvejkalovy snahy o legalizaci jejich víry počátkem třicátých let a dalších snah Felcmannových v roce 1848 se hnutí nicméně stáhlo do sebe, což alespoň katolickým farářům docela stačilo k relativně pozitivnímu hodnocení. „Takovýchto vlastností zřídka shledáváme u ostatních tolerovaných sekt [= luteránů a reformovaných], ježto podporování pastorem jsou hrubší, nechtějí dávky odváděti, sváří se a hádají s katolíky o víru a proto jsou i nebezpečnější fanatikův [= tolerančních sektářů]“.¹¹⁷⁾

Pro stradouňské sektářství zůstaly nadále typické eschatologické naděje, takže „kdykoliv byla v Evropě nějaká válka, o které se doslechli, byli velmi napjati a rozčileni. Chodili po vsích a říkali: Již je to tady. Blíží se marokánská válka“,¹¹⁸⁾ nicméně došlo k jejich značnému posunu. Například v žádosti chrudimskému krajskému hejtmanovi z roku 1854 totiž stálo, „aby se pán ráčil smilovati a seslal žně už, nebo[ť] je velkej hlad [o] chleba“,¹¹⁹⁾ takže jejich někdejší boj proti dvěma vrchnostem, světské a duchovní, nakonec vedl ke svému opaku. Spásné naděje přestaly být vkládány výlučně do Boha, jejich nadějí se paradoxně stával státní úředník. Uvedená žádost sice do jisté míry připomíná tradiční selské otčenáše,¹²⁰⁾ avšak na rozdíl od nich se vyznačuje naprosto trpným postojem žadatelů a jejich kladným vztahem ke světské vrchnosti. Říkali prý, „do vůle krá-

116) M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 426.

117) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 652.

118) D. Hurychová: Náboženské blouznění, s. 167. Tyto představy začaly po polovině 19. století vyvolávat i úsměšky, viz A. Blažek: O našich blouznivcích, s. 239; E. Škorpil: „Marokáni“, s. 5.

119) A. Rezek – J. V. Šimák: Listář, č. 920.

120) Např. Zdeněk Bičík: Selský otčenáš z Poličska, Od Trstenické stezky 24, 1949-50, s. 29.



lovské se poroučíme“¹²¹⁾ a veškeré naděje vkládali buď do transcendentní oblasti, anebo do rukou císařsko-královského hejtmana. O úplném zpasivnění sektářského hnutí svědčí i posměšná říkanka, zachycená ve 20. století jako vzpomínka někdejší „blouznivecké“ hnutí:

„Pod vraclavskou strání
tancovali marokáni;
nechtěli nic pracovat,
chtěli stále tancovat“¹²²⁾

To však ještě neznamená, že lze plně přijmout tvrzení některých protestantských historiků, podle nichž ve druhé polovině 19. století sektářům nešlo o víc, než o ekonomické přilepšení a že jejich vyznáním byl „negativismus, jenž není programem“¹²³⁾ Spíše se zdá, že ve většině případů nešlo než o bezduché opakování dřívějších věroučných zásad, opírajících se o chybné pochopení Tolerančního patentu, Bibli a další tištěnou i rukopisnou náboženskou literaturu. Tyto textové zdroje pomáhaly stradouňské sektářství udržet i v době, kdy už se jeho stoupenci nedokázali shodnout na autoritě jediného náboženského učitele. Náboženské schůzky posledních sektářů se na samotě Podhoře konaly přinejmenším do konce 19. století,¹²⁴⁾ ale o této skupině „není již mnoho ... slyšeti“¹²⁵⁾ Svým názorům sice zůstávali věrní, jakkoli byly jejich okolím odmítány a vysmívány, anebo možná právě proto, přestali je však veřejně prezentovat a tím hnutí jako celek zaniklo, také proto, že „ostatní lid se na ně s patra díval, jim se posmíval a jimi pohrdal. Jejich příbuzní se za ně styděli“¹²⁶⁾

Souběžně s konverzemi sektářů a jejich opouštěním celku „blouzniveckého“ pohledu na svět nicméně probíhala transformace některých jeho složek, takže ještě ve dvacátých letech 20. století K. V. Adámek soudil, že „dosud v názorech některých občanů bez vyznání lze na Hlinecku shledati mnohé zásady, jež upomínají na názory blouznivců náboženských“¹²⁷⁾ Tato

121) J. Wolf: Marokáni ve Vídni, s. 200.

122) M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 456.

123) Např. R. Medek: Východočeští blouznivci, s. 27.

124) M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 462; A. Rezek: Vojtěch Valenta, s. 74.

125) K. Andrlé: Z roboty ducha, s. 233.

126) Tamtéž, s. 163.

127) K. V. Adámek: Náboženství blouznivci, 1922, s. 14.



transformace vedla buď k radikálním, v Rakousko-Uhersku nepovoleným protestantským náboženským skupinám (baptisté, svobodní reformovaní), v nichž ze sektářského étosu zůstal odpor vůči kompromisům oficiálních věr, asketická etika každodenního života a eschatologická očekávání, převrstvené importovanou teologií. Častější nicméně byl definitivní formální příklon k některému z legálních vyznání, převážně ke katolicismu, za nímž stála skrývaná nechuť k této konfesi, vyvažovaná podporou katolictví protivných ideových skupin především na spiritistické či lidově-socialistické bázi.¹²⁸⁾ Slovy R. Říčana, pozdní lidové sektáře zaujal „spiritismus pro své hloubání o tajemstvích jiného světa, socialismus pro svůj okázalý odvrát od duchovních hodnot k materialismu. Některých složek deistického lidového hnutí se dovolává i církev československá“.¹²⁹⁾ Oproti původním místním náboženským učitelům, kteří pouze vykládali Písmo na základě vnuknutí Ducha svatého, nicméně nastoupila autoritativní média, plnící sice tutéž funkci, ale odvolávající se na charakterově odlišný původ svých zjevení. Podle svědectví z jiné oblasti jím byla víra v *metempsychosis* medií, údajně biblicky podložená citátem třetího verše třetí kapitoly Janova evangelia, „nenarodí-li se kdo znovu, nemůže spatřit království Boží“.¹³⁰⁾ Tento lidově-teologický výklad přitom byl zcela odlišný jak od obecně křesťanské konceptualizace druhého zrození v Kristu, tak od pietistického výkladu znovuzrození působením Ducha svatého,¹³¹⁾ na jehož základě se východočeské sektářské hnutí do značné míry konstituovalo. Také pozdější vývoj a poměrně značný rozmach spiritistického hnutí i mezi původními nesektáři, ukazuje, že máme co do činění s již odlišným fenoménem.

Dozvuky „blouzniveckého“ hnutí

Stradouňské sektářství nejen dožívalo, ale zároveň procházelo již zmiňovanou transformací do spiritistické či lidově-socialistické podoby, negativně se vymezujících proti jakémukoli „oficiálnímu“ náboženství, transformací z níž nakonec v roce 1920 dočasně těžila nově vzniklá Církev

128) Z. R. Nešpor: Víra bez církve?, s. 126-137; Týž: K původu a pramenům českého lidového spiritismu, Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace 12/2003, s. 59-81.

129) Rudolf Říčan: Od úsvitu reformace k dnešku, Praha 1947, s. 270.

130) Josef Panýr: Duchovní v Krkonoších. Spiritista F. Tůma, samouk, ČL 18, 1909, s. 389-391, zde s. 390.

131) Podle spiritistů byli takto znovuzrozeni jen řadoví spiritisté, nikoli média.



československá. Tato transformace přitom měla důležitý vědomý rozměr v podobě protikatolických sektářských kořenů, k nimž se i na počátku dvacátého století někteří starousedlíci hlásili.¹³²⁾ Pravděpodobněji však šlo o „kořeny znouuvědomělé“ v souvislosti s liberální intelektuální kritikou katolické církve, v níž někteří potomci „marokánských“ rodů našli ideje související s představami svých předků, respektive s tím, jak jim sami rozuměli. Na konci prvního desetiletí 20. století, dávno před vznikem ČČS, si přitom radhoštský farář na jednu stranu chválil, že „mnozí za své ‚marokánské‘ předky se v naší době stydí a považují to přímo za urážku; [avšak] jiní klidně toho snášejí, ba našel jsem i muže, jenž přímo se tím vychloubal, že ještě otec jeho patřil k ‚třetí straně‘. Muž ten choval se ke kněžím slušně – ale nikdy nikdo ho v kostele neviděl. Byl tam, jak sám řekl, o křtu a o svatbě.“ Obecně přitom platilo, že „formálně přiznávají se všickni ke katol. církvi ... [ale] za celý advent r. 1907 a celou dobu vánoční 1908 nezpovídal jsem ani jediného farníka“.¹³³⁾ Do farní kroniky to z čirého zoufalství komentoval verši: „Kázal bych a nemám komu/ stará Procházková, jděte domů!“

Formální katolicismus, který však ve skutečnosti žil odporem vůči této církvi, zřejmě usměrnila nová „náboženská autorita“ v obci, místní učitel K. Kašpar, který si dopisoval s katolickými modernisty a pozdějšími zakladateli Církve československé Stiborem, Procházkou, Farským a Zahradníkem-Brodským. Právě on, v té době pisatel stradouňské kroniky a tím i korektor místní paměti na sektářské hnutí, v obci ostatně pořádal antiklerikální přednášky v nacionálním duchu a později první agitační shromáždění ve prospěch ČČS.¹³⁴⁾ Vedle odporu vůči katolické církvi přitom byla důležitá údajná návaznost této církve na dědictví české reformace, sloužící k její legitimizaci, takže stradouňská kronika výslovně uváděla, že Církvev československá „není ... církev nová, nýbrž stará církev Kristova, zbavena panovačnosti, mamonu a tyranie římské“.¹³⁵⁾ V roce 1920 proto 92% stradouňských obyvatel vystoupilo z katolické církve ve prospěch

132) M. Machovcová – M. Machovec: *Utopie*, s. 463.

133) V. Oliva: *Radhošť*, 1910, s. 203.

134) D. Hurychová: *Náboženské blouznění*, s. 196. Podobné protikatolické tendence se objevily například i na Litomyšlsku při volební agitaci v roce 1907; srov. SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, D. ú. Litomyšl, kt. 50, poznámky z roku 1908.

135) *Kronika obce Stradouň*, s. 186a.



CČS¹³⁶) a v červnu téhož roku (neúspěšně) žádali vysokomýtský okresní úřad o povolení konání bohoslužeb v radhoštském katolickém kostele.¹³⁷) Vraclavská obecní rada jim údajně o své vůli (a přes odpor vysokomýtského katolického děkana) propůjčila neužívaný kostel sv. Mikuláše,¹³⁸) zatímco v Praze byl pro Stradouň a její okolí (náboženská obec Radhošť) jako farář určen F. Tichý.

Stradouňským věřícím československé církve to však nestačilo a situace hrozila vážným konfliktem, protože radhoštským farářem nadále zůstával bojovný katolík V. Oliva, byť se s ohledem na náboženský vývoj v místě (neúspěšně) snažil o rezignaci.¹³⁹) K razantnímu vyvrcholení, které mělo demonstrativně poškodit katolickou církev, nakonec přeci jen došlo. 21. listopadu 1920 byl násilně zabrán radhoštský kostel ve jménu CČS, jejíž stoupenci se sekýrami a beranidlem probjovali do kostela, kde se farář Oliva s kostelníkem a ještě jedním mužem zabarikádovали, a doslova je vyhodili ven.¹⁴⁰) Podle stradouňské kroniky „osadníci majice [!] křesťanské lásky a snášenlivosti jeho dosti, donutili jej odstěhovati se“;¹⁴¹) kostel byl nadále užíván novou církví a místní bytová komise „z nedostatku jiných možností“ rozhodla, že do uprázdněné katolické fary se má nastěhovat farář CČS Tichý. „Církevní změna“ tak byla v očích běžných věřících legitimizována i kontinuitou bohoslužebných míst, i když V. Oliva se rozhodně nechtěl vzdát tak snadno. Došlo k soudnímu sporu, který pochopitelně vyhrál a na jehož základě mělo 12. července 1922 dojít k vystěhování československého faráře Tichého z radhoštské fary, jež zůstala ve vlastnictví katolické církve. Shluk lidí z širokého okolí tomu ovšem zabránil a podobně dopadlo vojsko, které bylo do Radhoště povoláno. Aby se zabránilo krveprolití, na schůzce v Chocni ministr obrany F. Udržal CČS navrhl dobrovolné opuštění fary pod slibem (nakonec nerealizované) státní subvence na jejich vlastní faru, na což F. Tichý přistoupil a usídlil se v jednom stradouňském statku.¹⁴²) Proces s 29 členy CČS ovšem pokračoval v Chrudimi 11. – 17. srpna 1922; většina z nich byla uznána

136) M. Machovcová – M. Machovec: Utopie, s. 467-468.

137) D. Hurýchová: Náboženské blouznění, s. 196.

138) Kronika obce Stradouň, s. 186a.

139) D. Hurýchová: Náboženské blouznění, s. 195.

140) Kronika obce Stradouň, s. 192-192a; srov. D. Hurýchová: Náboženské blouznění, s. 198-199.

141) Kronika obce Stradouň, s. 187a.

142) Tamtéž, s. 191a-192.



vinnými za veřejné násilí a podmíněčně odsouzena na šest týdnů až čtyři měsíce vezení.¹⁴³⁾ Radhošský kostel, který byl v letech 1920 – 23 spoluužíván oběma církvemi, si po tomto procesu chtěli (zcela marginální) katolíci opět vyhradit pro sebe, to však vyvolalo takové nepokoje, že nad oblastí muselo být v roce 1923 vyhlášeno stanné právo.¹⁴⁴⁾

Československá církev však z tohoto vývoje dlouhodobě neprofitovala. Do jejích řad sice vstoupila naprostá většina obyvatel Stradouně (viz tabulka č. 2), avšak brzy bylo jejich členství stejně formální, jako tomu bylo dříve v případě církve katolické. Jakmile se totiž ukázalo, že farář Tichý nebyl s to plně akceptovat sektářskou zbožnost svých oveček a naopak se je snažil nábožensky vést v duchu oficiální věrouky této církve, většina stradouňských obyvatel o CČS ztratila zájem, takže sbor nakonec zanikl. Bylo tomu tak přesto, že většina obyvatel se při censech nadále hlásila k československé církvi, a jen malá část z nich se buď vrátila ke katolíkům nebo zvolila možnost deklarovat se jako osoby bez vyznání. „Neoficiální“ víra s čistě formální církevní příslušností tedy ve Stradouni a jejím okolí přetrvala více než sto let a stala se, spolu s připomínáním „marokánství“ a „vlastivědnými zmínkami“ o někdejším údajném adamitismu, jednou z charakteristik této východočeské obce.

Tab. č. 2: Vyznání obyvatelstva Stradouně podle údajů sčítání lidu, 1890 – 1930.¹⁴⁵⁾

rok	vyznání			
	katolické	reformované	československé	bez vyznání
1890	513 ¹⁴⁶⁾	3	--	0
1900	509	4	--	0
1921	45	6	443	6
1930	58	6	393	14

143) Tamtéž, s. 193a; D. Hurychová: Náboženské blouznění, s. 202-203

144) Kronika obce Stradouň, s. 197-198; D. Hurychová: Náboženské blouznění, s. 204.

145) Kronika obce Stradouň, s. 108, 141, 188, 229.

146) Jedna osoba z tohoto počtu byla zaznamenána jako „bez víry“, nicméně byla připočítána ke katolíkům.



Závěry

Východočeské sektářství toleranční doby sice bylo ve starší literatuře ztotožňováno především s pardubickým „deismem“,¹⁴⁷⁾ nicméně mnohem charakterističtější příkladem může být lidová religiozita Chroustovicka a Vysokomytska, demonstrována v této studii na „obzvlášť sektářské“ lokalitě Stradouni. Nešlo ovšem o působení nějakého sektářského *genia loci* v dané obci, nýbrž o důsledek sociální a symbolické dynamiky lidové religiozity na místní úrovni, podpořený celospolečenskými vývojovými procesy náboženství a kultury stejně jako autoritou místních lidových náboženských učitelů. Významným přínosem pro udržení stradouňského (transformovaného) sektářství bylo i to, že většina jeho stoupenců a pokračovatelů se formálně hlásila ke katolické, případně československé církvi, jež přeci jen umožňovaly větší „volnost“ než malé, avšak na sociální tlak bohaté církve protestantské.¹⁴⁸⁾

Sektářské náboženské představy vycházely z předtolerančního tajného nekatolictví, ovlivněného saským pietismem, které se po příchodu protestantských duchovních v první polovině osmdesátých let 18. století nenechalo vměstnat do sféry oficiálně povolené zbožnosti. Jejich stoupenci místo toho setrvali na svých dosavadních představách, případně je dále rozvíjeli pod vedením autoritativních lidových náboženských učitelů, jakým ve Stradouni byl Vojtěch Valenta, zaštiťující své působení odkazem na Josefa II. Relativně značný rozsah této sektářské skupiny, spojený s toliko formálním katolicismem jejích členů, přitom umožnil předání „blouzniveckých“ názorů další generaci a vychování nového vůdce, kováře Žvejkala. Totéž se pak opakovalo ještě jednou v polovině 19. století, kdy se vedení stradouňských sektářů chopil F. Felcman, což v dané oblasti umožnilo naprosto nejdelší přetrvání alternativní náboženské skupiny i jí nesených věroučných a ortopraktických představ. Komparace s jinými

147) Srov. např. Arnošt Kraus: O českých deistech, Bratislava 6, 1932, s. 24-48; Jaroslav Šíma: „Deisti“, předchůdcové československého unitářství, *Náboženská revue ČCS* 8, 1936, s. 177-179, 257-261, 403-404. K původu tohoto označení viz Václav Žáček: Prvá léta náboženské tolerance na panství pardubickém, *ČDV* 27, 1940, s. 99-113, 129-141, 192-204, zde s. 194-195.

148) O „náboženské blouznivce“ jevíli značný zájem, nakonec vedoucí k jejich likvidaci, například reformování duchovní v Bukovce či Krouně; srov. Karel Andrlé: Z roboty ducha, s. 161-177; Josef Dobiáš: Dějiny evangelicky reformované církve v Bukovce až do roku 1856, *Časopis historický (Dobiášův)* 1, 1881, s. 1-48, 98-114.



„blouzniveckými“ skupinami přitom ukazuje zásadní význam působení jejich vůdců nebo naopak jejich absence a podobnou úlohu hrála i provázanost zapovězené náboženské skupiny s místní správou. Teprve po jejím rozrušení a odstranění lidových náboženských autorit totiž začalo docházet k rozrušení sektářské jednoty, k upřímně míněným konverzím od „blouzniveckých“ náboženských názorů a potažmo k sociální a symbolické marginalizaci zbývajících bohověrců.

Relativní odtažitost oficiální duchovní správy a dlouhodobé a široké působení sektářství nicméně ve Stradouni a jejím okolí zanechaly hlubší stopy i ve druhé polovině 19. a na počátku následujícího století. Katolicismus, k němuž se většina obyvatel hlásila, byl namnoze formálním, ze sektářského dědictví žily spiritistické představy či lidový socialismus, spojované s liberálně-nacionalistickým bojem proti údajně zvlí katolické církve. Noví duchovní vůdcové obce, učitelé A. Adámek či K. Kašpar kteří své působení ztotožňovali s pokrokem, se sice již neprezentovali primárně v náboženské oblasti, avšak ani jim sektářské dědictví nebylo úplně cizí. Rádi je využívali v neprospěch katolické církve, kritizované z liberálních a nacionalistických pozic, což jim však nevadilo, aby se nestali „apoštoly“ jiného vyznání, Církve československé. Ani oni ani běžní občané se však nestali řádnými členy nově vzniklé církve, mnohem spíš jim šlo o vyjádření dávného náboženského negativismu, který mylně opírali o údajné historické kořeny v české reformaci.

Poněvadž stradouňští učitelé jakožto zapisovatelé místních tradic a regionální historikové zároveň patřili mezi důležité zprostředkovatele informací o někdejším sektářském hnutí, je nepochybné, že jeho recepci upravovali s ohledem na své vlastní (náboženské) představy. Zdůrazňovali přitom jeho kontinuitu s „národním“ husitismem a odpor vůči katolicismu, po vzniku Československé republiky demonstrovány dokonce násilně, byť se jen s obtížemi vyrovnávali s existencí údajného „adamitství“. To jim nicméně umožnilo „prokázat“ význam své obce, „začlenit“ jinak nevýznamnou Stradouň do celku českých (náboženských) dějin. Zvýznamnění Stradouně prostřednictvím této argumentace nicméně bylo stejně problematické jako vlastně zbytečné; obvinění sektářů ze sexuálních zvráceností totiž nikdy nemělo reálný základ a pocházelo z denunciačních snah jejich katolických protivníků. Je-li tomu tak, plyne z toho ovšem důležitý závěr stran použitelnosti pramenů lokální provenience, v případě Stradouně nezvykle hojných. Stejně jako je třeba velmi obezřetně přistupovat k pramenům církevní případně vrchnostenské a státní správy, ovlivněným konfesionalizačním paradigmatem, nelze bezvýhrad-



ně věřit ani rukopisné stradouňské *Kronice*, ovlivněné světonázorovými představami jejích pisatelů. Prameny k lidové religiozitě raného novověku, samy o sobě bohužel obvykle nepřilíš četné, tudíž vyžadují obzvlášť pečlivou kritiku, vycházející pokud možno z širšího komparativního zázemí. Proto je třeba odmítnout pokusy některých současných konfesio-nálních historiků o reinterpretaci našich náboženských dějin výlučně na základě pramenné deskripce, byť by jim prvoplánové čtení zachovaných dokumentů zdánlivě dávalo za pravdu.¹⁴⁹⁾



Vesnická stavení ve Stradouni na kresbě z konce 19. století.
SOKA Chrudim, Archiv obce Stradouň, *Kronika obce Stradouň*.

149) Srov. autorovu polemiku s E. Melmukovou na stránkách časopisu *Studia comeniana et historica* 35, 2005, 73-74, s. 239-252.



N 36
Domyšlský August,
D. P. p. p. in Vratislavia
1805

Relatio
De beneficiis localibus Vratislaviensibus
prophetantibus.

Interrogata.

1. An in beneficiis localibus Vratislaviensibus
habentur homines fanatici, nullam
religionem profitentes, nec Deum nec
vitam aeternam credentes?

Responsa.

R. 1^{ma} Erat ante aliquot annos ex
numero hominum auctum fuerit, hoc
vel illarum hereticarum sectarum homines in
hoc localibus territoriis existentes nullam
habere religionem, pro nunc tamen, re
melius considerate id cum certitudine
dici non potest, nisi solum quoniam
quia homines isti, nullam Ecclesiam
advent, quod hic loci cuilibet notum
est, de cetero, tales homines, non
sunt, qui aliquam irreverentiam cum
ceteris habitantibus, aut alio signo nostro
religionis foverent, sicut illi, in missis
vra Vratislaviensi deservit. Mladý Jela-
várenský Athei.

2. An permixta ejusmodi principia, a qua
talem populam radice frenit?

R. 2^{ma} Nichil simile constat.

3. Quot numero in quavis territorio loco
hujusmodi hereticarum homines num-
verentur?

R. 3^{ma} In pago Vratislaviae domini p. p.
mau te p. p. sunt novem, p. p. ma te p. p.
similiter Vratislaviae, et non constat, cui mi-
nistro Vratislaviensi sunt adnumerati
quos, quod Vratislaviae, et p. p. adhibet,

Výroční zpráva o náboženských blouznivcích ve Vratislavské lokalii
z roku 1805. SOkA Svitavy se sídlem v Litomyšli,
fond Vikariátní úřad Litomyšl, kt. 13.





Chrudimer Kreis.
 Herrschaft Chraustowitz.
 Sund Hohenmauth.
 Bericht erstattung über die Religions-Schwärmer nach
 Allerhöchsten Befehl S. K. M. Majestat.

Hohenmauth Vicariat.
 Hainbisch Wratflas.

Da unser Allerhöchster Kaiserl. P. a. x. Majestat die
 Religions-Schwärmer zuverweilt sind die Religion, und
 auf dem dem Land zu sehr geschadet sind, und auf
 der Allerhöchsten unwillig, unangenehm Allerdurch-
 lauchtig. P. a. x. Majestat mir gestimmte Befehle
 befolgt, zu ist gefordert worden, auf dem dem von
 P. a. x. Majestat unangenehm worden Hainbisch
 von dem Jahre 1807, auf dem befolgt, zu erfüllen.
 Dieser wird die Bericht abzugeben, abzugeben:
 Erst auf die in dem dem Hainbisch Hainbisch
 Hainbisch, zuverweilt die Religion H. und C. und
 auf die, in dem dem Hainbisch Hainbisch
 Hainbisch, aus dem dem Hainbisch Hainbisch
 Hainbisch, und die Jahre 1805 und 1806
 auf dem befolgt, haben. Unter diesem Hainbisch
 Hainbisch von dem Jahr 1809, haben auf dem 26 Hainbisch
 an dem Hainbisch Hainbisch die Hainbisch Hainbisch
 abzugeben, zu wie ob in diesem Hainbisch Hainbisch
 ist, und ob die Hainbisch Hainbisch Hainbisch,
 Hainbisch die Hainbisch Hainbisch Hainbisch, und
 die 17 Jahre von 84 bis auf 96 erfüllen.
 Unter diesem 26 Hainbisch Hainbisch, welche zum Hainbisch:
 Hainbisch Hainbisch Hainbisch, Hainbisch auf dem Hainbisch
 welche auf dem Hainbisch Hainbisch Hainbisch, und
 Hainbisch Hainbisch Hainbisch, Hainbisch zu dem Hainbisch.

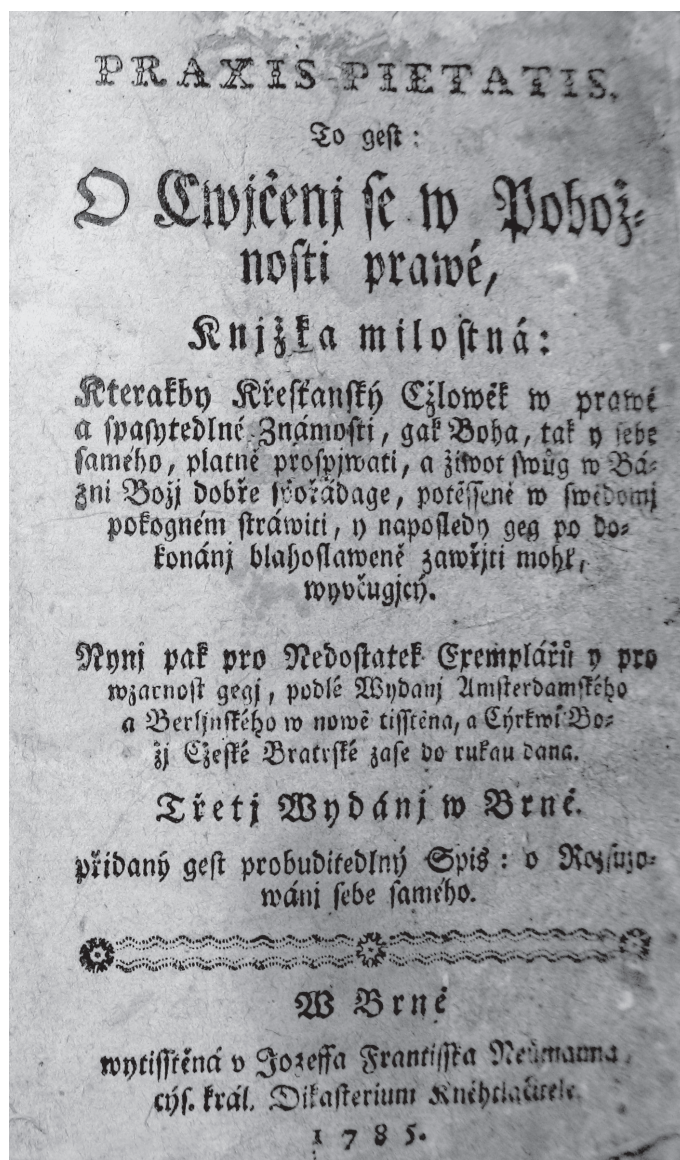
Zpráva o náboženských blouznících ve Vraclavské farnosti
 z roku 1826. SOkA Svitavy se sídlem v Litomyšli,
 fond Vikariátní úřad Litomyšl, kt. 13.



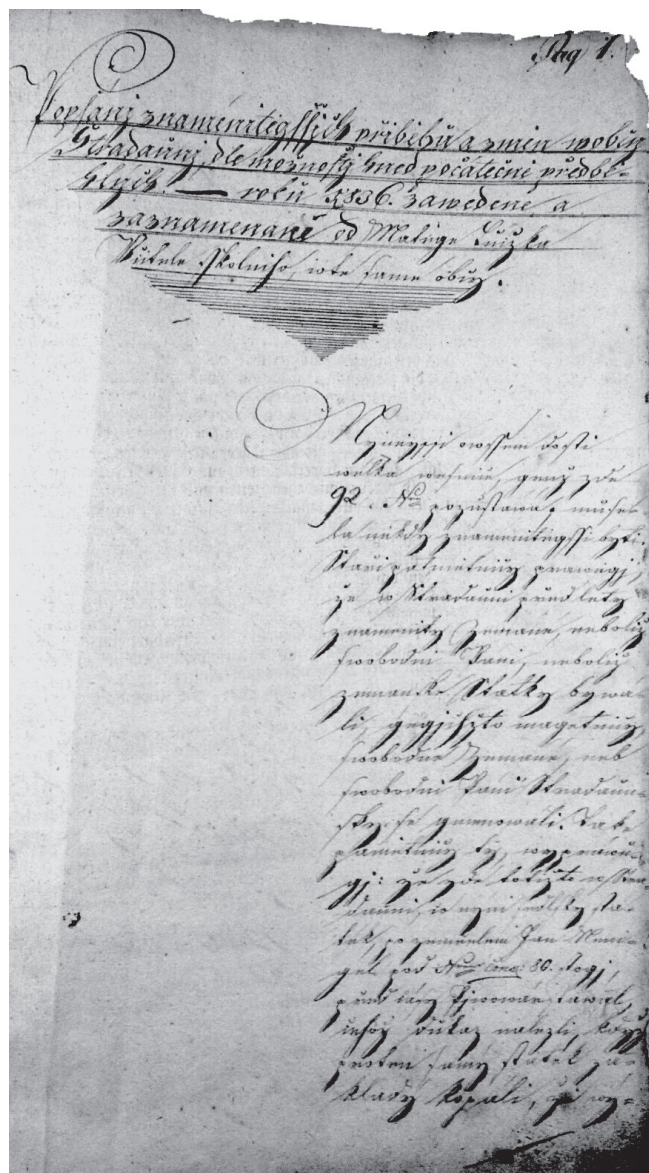
Evangelický kostel v Dvakačovicích (stavba z roku 1860),
do jehož farnosti spadali stradouňští náboženští sektáři – formální
reformovaní. Foto autor, 2005.



Objev východočeských sektářů vyvolal v osmdesátých letech 18. století literární diskusi evropského formátu, na obrázku je jedna z těchto brožur.



Komenského překlad *Praxis pietatis* patřil mezi oblíbenou četbu českých tejných nekatolíků i pozdějších sektářů; na obrázku je moravské vydání z roku 1785.



Titulní list stradouňské kroniky (v určitých obdobích fungující spíše jako pamětnice), která zachycuje obecní dění po většinu 19. i 20. století.
SOKA Chrudim, Archiv obce Stradouň, *Kronika obce Stradouň*.





Rozmluvánj

Gedného
Sutherana s Katolíkem
O ctěnj Swatých w Nebi králu-
gicých.

Sutheran. Co mne mezy ginými od Katolickéj Wiry a Včenj zdáluge, ne malá wěc gest a přčina, že wy ctěnj Swatých za dobře držite.

Katolík. Proč se tobě toto nelibj? Powěz mi důwěrně: Edyby hned wěil k tobě přissel Swatý Petr Aposstol, co bys činil? A snad bys čepicu swu nižeg nosa potabl, aneb twár swu od něho odwrátil, abys gen žádně znamenj cti a počestnosti na sobě znati nedal?

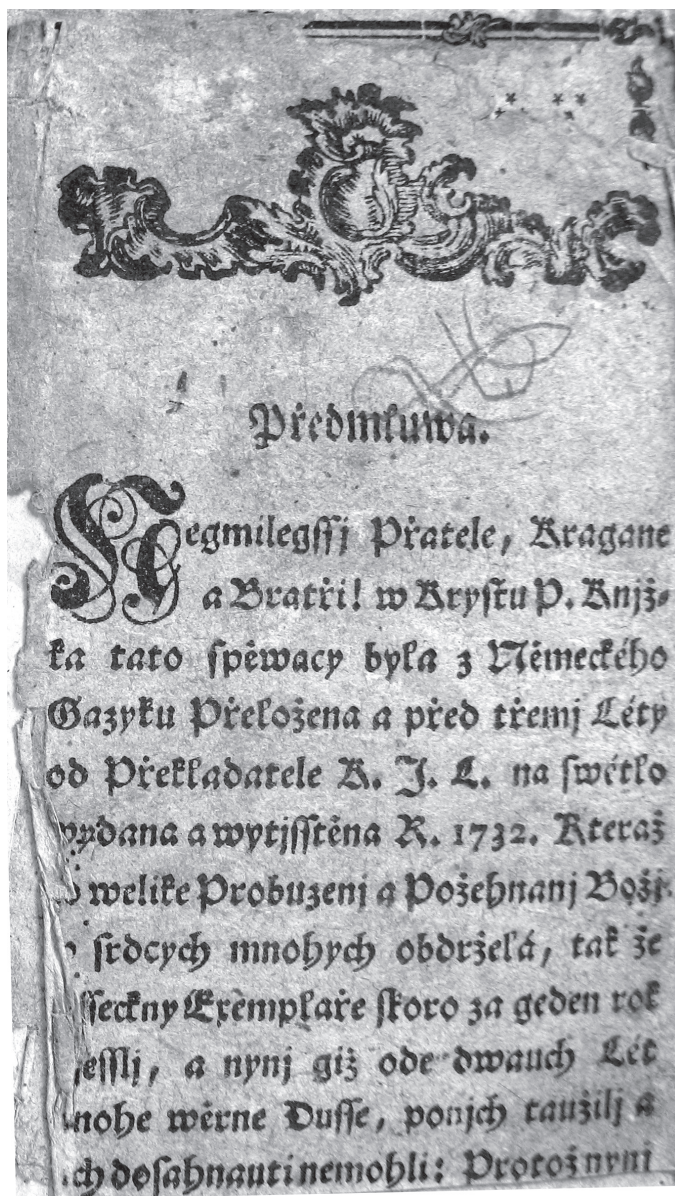
Sutheran. Ny! tak nemoresný (ne lidský) bych nebyl. Wšak on byl wručný Pastýr duše, milý Včednjš a Aposstol Krysta. On pro wstá Krystowu smrt krže wdátně a zmůžilě podstupil; slusná tehdy wěc gest, abych mu wctiwě poklonu učinil, a počestnost prowlázał.

Katolík. Welmi dobre, a wtipně. Wtebo tak slusnj, abys genu wětšj čest prowlázał, nežli twěe mu Pastýrowi dáwáš. Gá bych zagistě genu wctiwě ruce, ano y nohy lhal, Edyž y prwnj Krěstiané Wemocných swých na wlicu wynášli, a

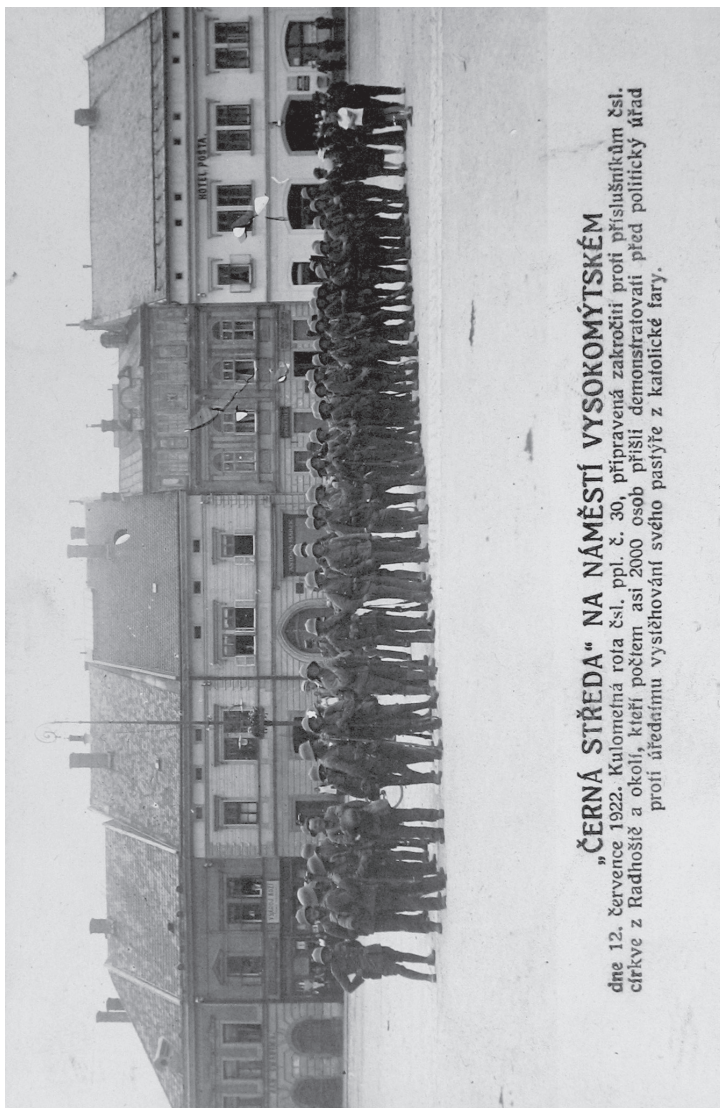
)

es

Uvolnění censury počátkem osmdesátých let 18. století a současné vydání Tolerančního patentu vedlo k záplavě mezikonfesionálních tiskových polemik, tzv. brožurové válce. Leták z archivu autora.



Předmluva ke druhému vydání nesmírně vlivného pietistického zpěvníku Jana Liberdy *Harfa nová na hoře Sion znějící* (1735).

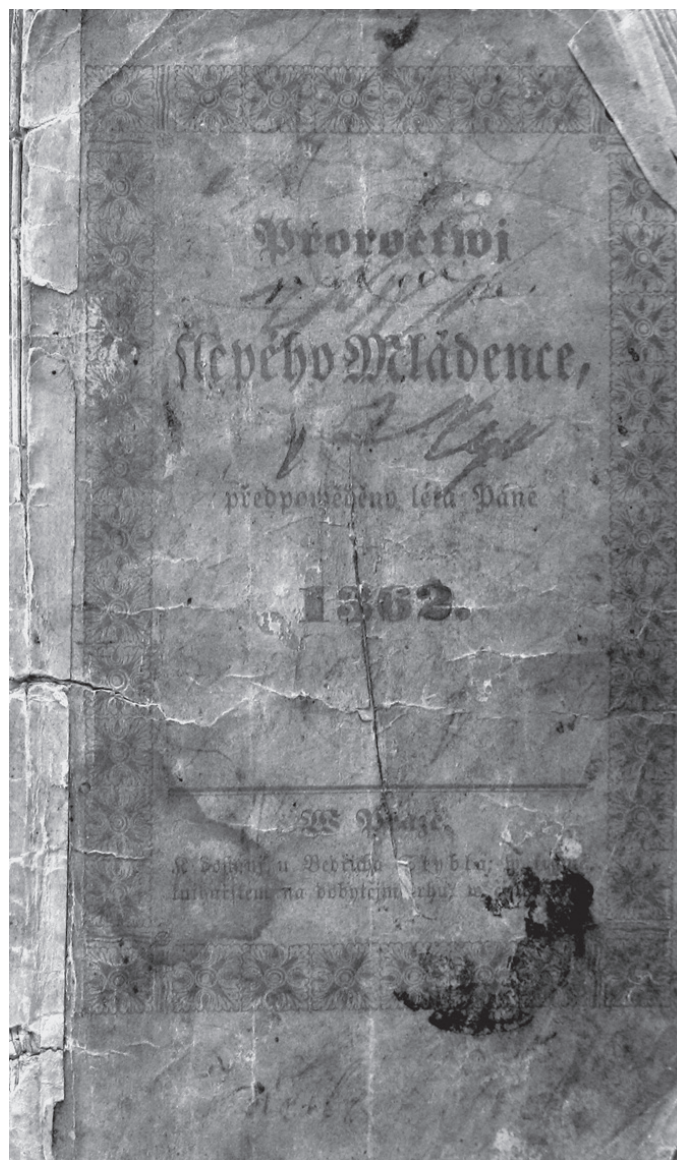


Založení a první léta Církve československé byla v okolí Stradouně bouřlivá, nad oblastí bylo vyhlášeno stanné právo a asistovala armáda i četnictvo. Dobová pohlednice ze sbírek Ústředního archivu a muzea ČČSH Praha, sbírka fotografií, n. o. Radhošť.

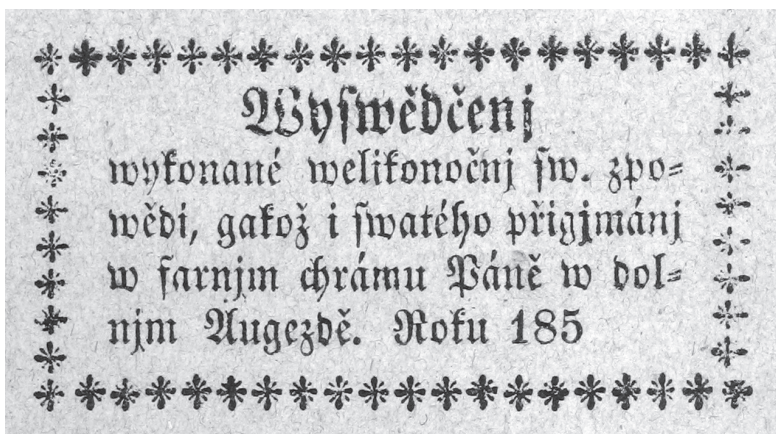
I. 1178 I M 178 Szabolcs

213 Cisar gemu Pozdrawen bud
mladence Etmi mladde nec gnu
uctiwe podetowal a odpowida ge
zdraw Bud Swati mu zy a
Kraly nassi Cisarj Gemu od
powedel pre ne nazywaš Swati
gfuca ga Klowel Hristny
gat tito wiff ze sem ga Cisarrem
ponewac newidiš a onem priho
znamosti nemass odpowedel
epj w prawse muz bozij a swati
gfg a to twym Slufty do ka
zungez kterem chudim Lidem
proulazu ges chrami Pane pozd
wihu ges w nich pobožnost zwel
chugeš Cesti narod Obzlaste
milugš ldežto pozoo a 20 letech
Kral Cest zeme gatž

Nekatolické lidové proroctví z konce 18. století.
Ústřední archiv ČCE, i. č. 168, sg. I M 178.



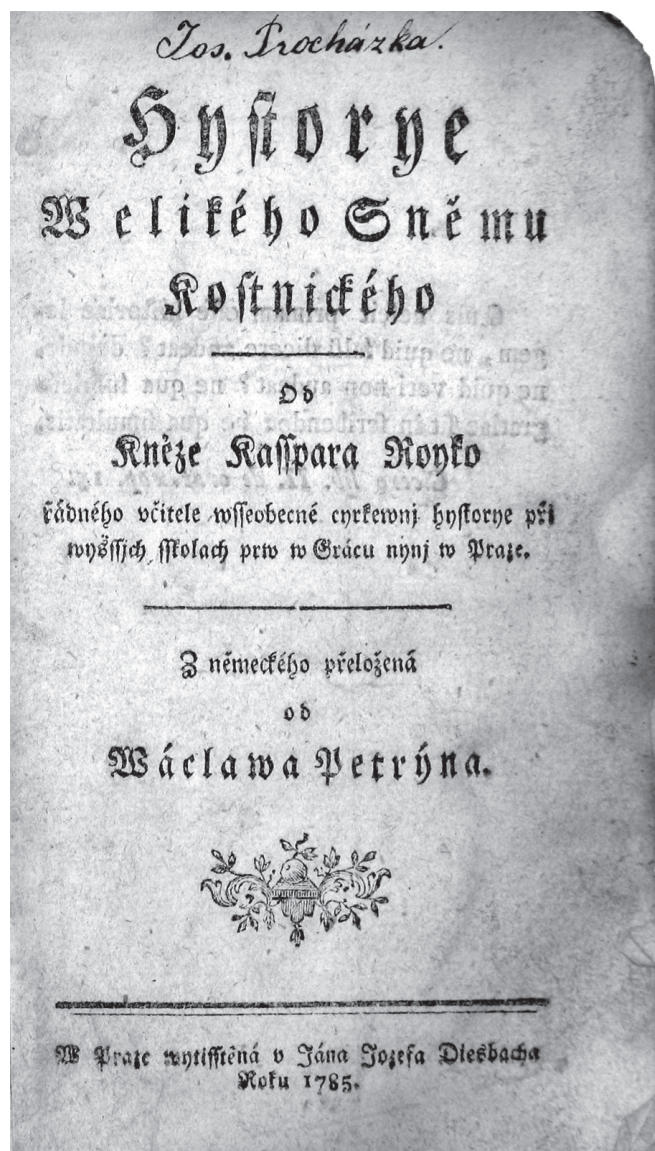
Titulní list zakázaného *Proroctví slepého mládence*, které bylo několikrát vydáno na přelomu 18. a 19. století. Exemplář z knihovny Historického modulu FHS UK Praha.



Potvrzení o vykonání každoroční zpovědi vydávané katolickým duchovním, tzv. zповědní cedulka z poloviny 19. století.



Katolický kostel sv. Jiří v Radhošti (gotická stavba, zcela přestavěn v letech 1782–83), kam spadala většina stradouňských sektářů a odkud byl na počátku dvacátých let 20. století vypuzen farář Oliva. Foto autor, 2005.



Stachův český překlad *Dějin všeobecného církevního koncilu v Kostnici* K. Royka z roku 1785. *Dějiny* byly psány v duchu osvícenského katolického modernismu, současně však mohly podněcovat protikatolickou kritiku.





Selské stavení ve Stradouni. Foto autor, 2005.



Selské stavení ve Stradouni, nápis na štítě hlásá „Opustíš-li mne, zahyneš“. Foto autor, 2005.



