

OSVÍCENCI A POUTNÍCI. NEŠVARY BAROKNÍ POUTĚ OČIMA JOSEFÍNSKÉ DOBY

Jiří MIKULEC

Pohled na náboženské putování v katolickém prostředí střední Evropy se během 18. století radikálně proměnil. Poutě, které se ještě v jeho první polovině rozvíjely nebývalou měrou a v očích barokního kléru i prostých věřících představovaly významnou hodnotu, začaly být o několik desetiletí později osvícenci chápány jako nesmyslná a de facto zavrženíhodná činnost. Z významné součásti barokního náboženského života, která měla věřícím napomáhat ke spáse jejich duší, se v osvícenství stal směšný výraz pověřivosti a lehkověrnosti, případně i projev požitkářství, světské zábavy a náboženského pokrytectví.

Osvícenství si vybuďovalo promyšlenou a ucelenou argumentaci proti poutím, kterou se zde budeme zabývat. Dříve je však třeba poukázat na skutečnost, že u poutních aktivit mohlo osvícenství – stejně jako v řadě dalších projevů náboženského života, jež odmítalo – navázat na starší kritiky. Barokní poutě totiž již ve své době nebyly považovány pouze za klad, nepředstavovaly jen onu společnost a církev preferovanou aktivitu laiků, nýbrž měly také své stinné stránky, na které se v 17. a v první polovině 18. století občas poukazovalo.

Upozornění na nešvary, ke kterým při poutích dochází, zaznívala například v náboženské naučné literatuře určené širším vrstvám laických věřících. V mravokárném pojednání jezuita Matěje Tannera věnovaném chování věřících v kostele a při různých pobožnostech s názvem *Bič Kristů[v] na bezbožné v chrámu Páně* je věnována závadnému chování na poutích a při procesích samostatná kapitola.¹⁾ Takových případů si všiml

1) Matěj TANNER, *Bič Kristů[v] na bezbožné v chrámu Páně a rozpustilé při službách Božích z svědectví Svatého Písma, z pohřížek Svatých Otců a z příkladu pomsty Boží zpletený*, Praha 1672, s. 252–274; jedná se o kapitolu 15. s názvem Trestání hodní jsou, kteří na procesí a pouti bezbožně sobě vedou.

i moravský farář Valentin Bernard Jestřábský ve známém spisku *Vidění rozličné sedláčka sprostného*.²⁾ Pokusíme-li se shrnout výhrady vůči negativům poutí z těchto dvou jazykově českých textů, určených široké laické veřejnosti, narazíme zde na několik nešvarů, které podle dobových kritiků pramenily z nedostatečného náboženského zaujetí a z toho, že někteří poutníci přicházeli na poutní procesí se zcela světskými zájmy. Pout' pro člověka znamenala mimo jiné i vytržení z každodenního života, což se u některých jedinců mohlo projevit i vymaněním se z obvyklé disciplíny, kterou byly jejich všední životy svázány.

Prvním problémem je nesoustředěnost lidí na duchovní význam poutě. Matěj Tanner píše, že zatímco mnozí poutníci se skutečně chovají s náležitou zbožností (cestou se modlí, odříkávají růženec, zpívají pobožné písně), někteří účastníci místo toho „*nestydaté rozprávky, nepříhodné smíchy a chechtání sobě začínají*“.³⁾ Světské rozhovory lidí, kteří se setkali v procesí či na pouti, značně dráždily mravokárce, kteří za nimi viděli nejen světskou marnost, ale kritizovali na nich nestydatost, utrhačnost, pomlouvání druhých a především je považovali za projev chlípnosti.⁴⁾

Neskrývaný zájem o příslušníky opačného pohlaví, tedy ve vnímání našich autorů chlípnost v myšlení i ve skutečích, je druhým z motivů, jež byly na barokní pouti kritizovány. Začíná nestydatými řečmi a pokukováním bezbožníků po přítomných ženách. Někteří mladí lidé přicházejí nádherně vystrojeni a „*mnozí mládenci a mnohé panny svou stydlivost a spolu čistotu na krám vystavují, a aby na ně přiloudili kupce, všelikterakou okrasou těla, kadeřením vlasů, nádherností v šatstvu a sodomskými šperky přirozenou sličnost svého obličejе přišlechtiti se vynasnažují*“.⁵⁾ To samozřejmě u těchto lidí vede k naprostému opuštění náboženského charakteru poutě, projevují veřejně svou zhýralost, autor píše, že pokud se jich na pouti sejde více, „*jižť budeš mítí hojně příčin, abys se domníval, že nějakí frejři vedou své milenky k tanci; nebť z tolika nakřívování těla, z tolik poklon, smíchů a žertů a pohrávání nic jiného hádati nemůžeš*“.⁶⁾

2) Milan KOPECKÝ (ed.), *Valentin Bernard Jestřábský, Vidění rozličné sedláčka sprostného*, Uherský Brod 1973, s. 122–126. Tento spisek, zachovávající formu středověkého „visio“, v němž anděl provádí prostého sedláka nejrůznějšími prostředními světa, byl poprvé vydán v roce 1719. Poutím je věnována 25. kapitola s názvem O poutích na svatá místa, a o poutnicích.

3) Matěj TANNER, *Bič Kristů[v]*, s. 253.

4) *Tamtéž*, s. 266.

5) *Tamtéž*, s. 253.

6) *Tamtéž*, s. 254.

Další nešvar se do procesí a na poutě dostával z hierarchického uspořádání společnosti. Zejména příslušníci jejich vyšších vrstev v raném novověku velmi citlivě vnímali a chránili svou společenskou prestiž a tyto motivy pak v jejich chování při procesí mohly vyvolávat spory. Tanner píše, že taková lidé, „*přejme-li jim kdo přednější místo, tak se proto sápadí, že sotva se mohou zdržeti, aby se v kordy nepobídlí*“.⁷⁾

Negativa poutí shrnul do několika stručných vět také Jestřábský ve svém Vidění. Nechává o tom promlouvat sedláčkova průvodce, anděla, který upozorňuje na zavrženíhodné motivace některých účastníků poutí – na všetečnost, na touhu se na pouti především dobře napít, pro zloděje je pout' příležitostí leccos ukrást, pro chlípíky pak dává řadu možností k nemravnostem a cizoložství. Anděl poukazuje také na to, že mnozí účastníci poutí nesledují mši ani kázání na poutním místě, a zakončuje svou řeč slovy: „*A tak ne jeden z pouti větší břemeno hříchův domu nese, než na pout (sic) nesl.*“⁸⁾ Z dalšího rozhovoru sedláčka s andělem pak vyplývá, že se na poutích přizívují mnozí světšti organizátoři, kteří často hledí především na svůj zisk „*Hledí, pravím, aby tam mnoho sudův piva a věder vína vyšenkovali, a mnoho peněz natržili.*“⁹⁾

Problematické stránky poutí se ovšem netýkaly jen laiků, z instrukce pro vikáře a faráře pražské arcidiecéze z roku 1697¹⁰⁾ je zřejmé, že poutě lákaly k porušování pravidel příkladného katolického života i příslušníky farního kléru. Články 23–26 této instrukce obsahují nařízení farářům týkající se právě poutí a procesí. Duchovním správcům, kteří doprovázejí své farníky na pout', se zde především přikazuje, aby se nedopouštěli jakéhokoliv pohoršení a neoddávali se na pouti pití a hodování. O tom, že pout' mohla mít pro faráře své světské kouzlo, svědčí v instrukci výčitka, podle které se někteří duchovní správci účastní těchto akcí spíš pro svou zábavu, případně proto, aby se vyhnuli své práci ve farním kostele, což se jim nejpřísněji zakazuje. Instrukce dále uvádí, že v některých případech se také faráři účastní putování jen s menší částí svých oveček a většinu farní obce zanechávají doma na jeden i více dnů bez mší a kázání, jiní se

7) *Tamtéž*, s. 269.

8) *Tamtéž*, s.125.

9) *Tamtéž*.

10) Pojednání o této instrukci (s originálními latinskými ukázkami a s českým překladem převážně většiny jejího textu) zařadil do své knihy o dějinách pražské arcidiecéze A. Podlaha. Viz Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecése pražské od konce století XVII. do počátku století XIX., díl I., Doba arcibiskupa Jana Josefa hraběte Breunera (1694–1710)*, Praha 1917, s. 142–169.

naopak od poutě distancují a své farníky na ni nedoprovázejí. Oba případy jsou z hlediska konzistoře pochopitelně zavrženíhodné.

Ze stručného pohledu na negativa poutí v době baroka je zřejmé, že tehdejší moralisté ani představitelé vyšších orgánů církevní správy si o poutích nedělali žádné iluze. Jejich kritika ovšem směřuje vůči jednotlivcům a jejich nevhodnému chování, samy poutě pro ně jsou a zůstávají vysoce užitečnou a potřebnou duchovní záležitostí. To už však neplatilo pro osvícence, ti považovali poutě za zavrženíhodné již ze samého principu. Pro bližší poznání osvícenských výhrad použijeme malou sondu do tehdejší polemické a satirické literatury, která se tímto tématem zabývá. Jedná se o tři knihy z první poloviny 80. let 18. století. Nejstarší a z hlediska poutí také nejvýznamnější je polemická brožura s názvem *Gedanken über die Wallfahrten in Oesterreich*, která vyšla v roce 1781.¹¹⁾ Byla vydána anonymně, podepsána je pouze „venkovským farářem“. Za autora bývá považován rakouský prelát Marek Anton Wittola, jansenista, který se angažoval při formování osvícenského katolicismu v habsburské monarchii.¹²⁾ Uvedený spisek nabízí promyšlenou argumentaci kritizující poutě z několika zorných úhlů. V titulu uvedené knihy sice figuruje Rakousko, ale z jedné poznámky v textu vyplývá, že autor má na mysli „Österreich“ v nejširším smyslu, tedy spíš habsburskou monarchii, a své hodnocení poutí vztahuje současně také poměry v německých katolických zemích.¹³⁾ Uvedený spisek nejen že velmi přehledně a promyšleně shrnul vše podstatné, co proti poutím osvícenský katolicismus měl, ale jeho teze se také promítaly do dalších pojednání věnovaných náboženské problematice.

Druhý text použitý v naší sondě poskytla kniha vídeňského osvícenského publicisty Josefa Richtera *Bildergalerie katholischen Mißbräuchen*, kterou však autor vydal pod pseudonymem Obermayr.¹⁴⁾ Jedná se o práci,

11) Autor neuveden [Marek Anton WITTOLA], *Gedanken über die Wallfahrten in Oesterreich, von einem Pfarrer auf dem Lande*, Wien 1781 [dále cituji jako *Gedanken*].

12) Peter HERSCHE, *Musse und Verschwendung: europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Band 2, s. 816.

13) *Gedanken*, s. 38.

14) OBERMAYR [=Josef RICHTER], *Bildergalerie katholischer Mißbräuche*, Frankfurt-Leipzig 1784 [dále cituji jako *Bildergalerie*]. K této práci srov. Zdeněk ORLITA, „*Bildergalerie katholischer Mißbräuche*“. *Náboženská bratrstva jihlavského kraje ve světle josefinských účetních výkazů*, in: Mezi Jihlavou a Vídní 1700–1900, Pelhřimov 2006, s. 111–126; Jiří MIKULEC, *Katolická zbožnost mezi barokem a osvícenstvím*, in: Martina Ondo Grečenková – Jiří

jež ve dvaceti kapitolách s použitím ilustrací ostře kritizuje různé projevy staré zbožnosti, tedy ty formy náboženského života v katolickém prostředí, které byly typické pro období baroka. Desátá kapitola je věnována nešvaru poutí.¹⁵⁾ Autor znal výše uvedené *Gedanken über die Wallfahrten in Oesterreich*, lze říci, že se jimi do značné míry inspiroval a také je na dvou místech citoval.¹⁶⁾

Také poslední kniha zařazená do sondy byla vydána anonymně. Satirický román *Peregrin Stillwassers geistliche Reisen durch Böhmen*¹⁷⁾ sepsal kněz Augustin Zitte, který pocházel z okolí České lípy a příslušel k exponentům osvícenského katolicismu. Ve své knize vypráví o mládenci, který hodlá vstoupit do kláštera a podniká se svými rodiči cestu po boleslavském kraji, kde se seznamuje se životem farního i řeholního kléru. Jedna pasáž je věnována návštěvě Bezdězu,¹⁸⁾ kde od druhé poloviny 17. století existovalo probošství benediktinů z pražských Emauz, kteří zde uctívali sošku Panny Marie Monserratské. Bezděz se stal v době baroka oblíbeným poutním místem a v uvedeném románu tedy posloužil jako terč osvícenské kritiky.

Osvícenské výhrady vůči poutím, které zachycují naše studované publikace, lze rozdělit do tří velkých tematických skupin. První z nich obsahuje závady v náboženském chování, které neodpovídá duchovnímu účelu poutí a vymyká se tedy katolické zbožnosti. Druhou skupinu poutních nepřístojností kritizovaných osvícenci tvoří nenáboženské prvky v chování poutníků, které jsou v rozporu s křesťanskou morálkou. V obou těchto oblastech nalezneme řadu styčných bodů v přístupu k fenoménu poutí mezi barokem a osvícenstvím. Třetí oblast výhrad vůči poutím pak tvoří jejich negativa z hlediska zájmů státu a jeho regulace společnosti.

Pokud jde o první skupinu námitek vůči náboženským nešvarům poutí, byla poměrně široká. Její součástí jsou poukazy na povrchnost veškerého duchovního dění na pouti – povrchní mají být modlitby věřících,

Mikulec (edd.), *Církev a zrod moderní racionality*, Praha 2008, s. 143–163 (zde na s. 151 uvádím obrázek k poutím z *Bildergalerie* s jeho popisem).

15) *Bildergalerie*, s. 97–109.

16) *Tamtéž*, s. 98 a 103.

17) Autor neuveden [Augustin ZITTE], *Peregrin Stillwassers geistliche Reisen durch Böhmen, oder: Kapitel über Mönchswesen, und Beyträge zur Geschichte des Cälibats, der Taxa Stolä, wie auch der nöthigen Seel und Leibsorge. Samt allerey andern kuriosen und abentheuerlichen Pastoral und Liebsaffären, item hie und da ein paar Züge der geistlichen Leibeigenschaft*, Nymburg 1783 [dále cituji jako *Peregrin*].

18) *Peregrin*, s. 43–48 (kapitola 11. a 12.). Srov. Jiří MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha 2013, s. 319–324.

povrchní je i zpověď a vysloveně povrchně většina věřících přistupuje také k náboženským úkonům na poutním místě. Onu povrchnost autor *Gedanken* vysvětluje s typickým odporem osvícenců vůči kvantitě, která hrála v barokním náboženském životě významnou roli, ale kterou oni považovali za znak neupřímnosti a plytkosti: při obrovském množství odříkávaných modliteb a přezpívaných písní není možné, aby srdce bylo neustále povzneseno k Bohu. U poutníků, kteří doslova šmejdí očima po tom, co vidí, jde jen o povrchní odříkávání modliteb či o bezmyšlenkovité zpívání bez vnitřního soustředění a opravdovosti. Už jen tón, s nímž se modlí a zpívají, ukazuje vnitřní stav jejich mysli – je prostý veškerého citu a zbožnosti. Zde M. A. Wittola s neskrývanou ironií popisuje, jak pod jeho oknem často rachotí řebříňáky s poutníky a on není s to rozlišit, zda hlasy, které slyší, jsou hlasy modlících se, nebo hlasy bečících telat a ovcí, které se vozívaly na stejných vozech do Vídně.¹⁹⁾ Tento motiv se zalíbil i Josefu Richterovi, který ve své *Bildergalerie* také využil podobnosti žebříňáků s telaty a poutníky, navíc zmínil i zvláštní vozy, které se v zimě užívají pro vyvážení odpadků z Vídně a v létě vozí poutníky do Mariazzell.²⁰⁾

Vážné výhrady zaznívaly také vůči svátostem zpovědi a eucharistie na poutním místě. Autor *Gedanken* upozorňuje, že správně provedená zpověď vyžaduje náležitou přípravu a soustředění. Toho se ale člověku, smýkanému v návalech strkajících se lidí ve frontách před zpovědnicemi, nedostává. Na zpověď se tedy nemůže soustředit, zpovědníci jsou navíc uštvání, chtějí poutníky rychle odbývat, zpověď i pokání se formalizují a de facto ztrácejí smysl.²¹⁾

Pro osvícenství byla charakteristická také silná antipatie vůči votivním předmětům, které v kostelích (a zejména v poutních kostelích u milostných soch a obrazů) zanechávali věřící.²²⁾ Tento odpor měl několik důvodů. Votivní dary byly zavrženíhodné z morálního hlediska, protože osvícenci je vnímali jako snahu člověka pojistit si splnění jeho proseb dary, tedy vlastně kupování si milosti, na čemž se přizívuje zistný klérus. Modely částí lidských těl z drahých kovů i z vosku rozvěšené u oltářů byly navíc pojímány jako nechutná záležitost, například Josef Richter píše, že některé Boží domy časem získaly odporný vzhled anatomického kabinetu.²³⁾

19) K povrchnosti modliteb viz *Gedanken*, s. 13–15.

20) *Bildergalerie*, s. 105, 108.

21) *Gedanken*, s. 18–22.

22) Tomuto tématu věnoval J. Richter ve své *Bildergalerie* samostatnou kapitolu (kap. 13., s. 130–143).

23) „... manche Gotterhäuser freilich das eckelhafte Ansehen einer Anatomiekammer erhielten...“ – *Bildergalerie*, s. 135. Podobné znechucení najdeme

Za deformaci náboženského života na poutních místech považovali osvícenci také snadnost, se kterou tam bývají věřícím odpouštěny hříchy. Souvisí to pochopitelně s výše zmíněnými nešvary doprovázejícími zpověď, ale také se skutečností, že kněží na poutních místech nemohou znát lidi, kterým udělují rozhrěšení, a tak se snadno dopouštějí chyb. Navíc při tom prostí lidé lehce upadají do pověrčivosti, získávají pocit ochrany, aniž by se o ni sami zasloužili jinak, než svou účastí na pouti. V brožůře shrnující názory na poutě v Rakousku je uvedena anekdota o zloději, který si zvykl každoročně chodit do Mariazell, aby tamní milostné soše věnoval děkovnou obětinu za to, že nepadl do rukou úřadů. Také měl přiznat, že nepodnikl úspěšnou akci, aniž by v Mariazell nenechal sloužit mši.²⁴⁾

Nesouhlas kritiků poutí z konce 18. století vzbuzovaly i příběhy o zázracích, které se vázaly k poutním místům. Osvícenství se svým důrazem na racionalitu se nedokázalo smířit se zázraky, o kterých věřícím na poutních místech vykládali tamní duchovní. I naši autoři poukazovali na nesmyslnost takových „báchorek“. Například ve spisku *Geganken* se jako příklad absurdity uvádí zázrak spojený s Mariazell, kde se mělo ukazovat lidské srdce zabalené do modré zástěry. Poutníci se k tomu dovídali příběh ženy, již na cestě na toto poutní místo přepadli lupiči. Když je ujistěovala, že nemá peníze a že jde Matce Boží obětovat své srdce, vyřízli jí tento orgán z těla. Ona své srdce zabalila do fěrtochu, ještě dva dny putovala za svým cílem, tam své srdce obětovala Panně Marii a teprve po řádném zaopatření na tomto poutním místě zemřela.²⁵⁾ Jak ještě uvidíme níže, viděli osvícenci v takových příbězích nejen náboženské ohlupování věřících, ale také je považovali za nebezpečné tím, že posilovaly přitažlivost poutních míst.

Druhou tematickou oblastí, v níž se pohybovaly výhrady osvícenského katolicismu vůči poutím, byly případy závadného „světského“ chování na poutích. Autoři kladli do kontrastu s vnějším zbožným hávem poutí různé tlačence, ke kterým zde docházelo, stejně jako případy neurvalého chování poutníků vůči sobě navzájem. Na poutním místě se zbožní křesťané strkají, rozdávají štulce a dostávají rány, hlučí, hádají se, tlačí se ve frontě ke zpovědnici apod.²⁶⁾

Světské chování poutníků se ovšem projevuje již cestou, na niž se vybavují zásobami jídla a pití, čímž ovšem ukazují, že místo na duchovno

také v Zittově románu, viz *Peregrin*, s. 44.; kde se v souvislosti s votivními předměty přímo hovoří o obscénostech (Obscenitäten).

24) *Gedanken*, s. 24–25.

25) *Tamtéž*, s. 30–31.

26) *Bildergalerie*, s. 104.

myslí jen a pouze na svou tělesnost.²⁷⁾ K tomu se váží i námitky proti chování poutníků v hostincích, kde odpočívali nebo přenocovali. Jedná se především o výhrady vůči jejich bezuzdnému hodování a pití, vůči tanci a s ním souvisejícím nemravnostem, kterých se zvláště mladí svobodní lidé na poutích dopouštějí. V knize o putování Peregrina se píše, že po návštěvě poutního místa na Bezdězu se poutníci v hostinci pod hradem většinou oddávají bezuzdným radovánkám a že po pouti zde každoročně otěhotní okolo tří set dívek.²⁸⁾ Autor *Gedanken* si na stejné téma zažertoval konstatováním, že poutě vlastně vycházejí vstříc potřebnému a chvályhodnému zalidňování země.²⁹⁾

Osvícenští autoři v textech naší sondy poukazují také na vážný morální nešvar poutí – na skutečnost, že prostoduchosti a naivity poutníků využívá ziskové a nenasytné duchovenstvo na poutních místech. Zaznívají často výhrady vůči kléru, který si ohlupováním prostých lidí zajišťuje luxusní život. Například Augustin Zitte vložil v knize o Peregrinu Stillwasserovi do úst cynického benediktina na Bezdězu přiznání, že z příjmů od poutníků nejen že velmi dobře žije místní konvent, nýbrž že se z nich navíc přispívá emauzskému klášteru v Praze. K neskrývané ziskovosti bezděžských benediktinů ještě přistupuje jejich nadřazenost nad poutníky, kterými v podstatě opovrhují – zmíněný převor je nazývá termínem Pöbel, tedy lůza nebo chátra.³⁰⁾

Poslední, ale významnou tematickou skupinou osvícenských výtek vůči poutím jsou jejich negativa z hlediska státních zájmů. Sem patří například hodnocení poutních míst jako nebezpečné a svým způsobem i nekalé konkurence farní správy. Právě na duchovní činnost faráře položil josefinismus v habsburské monarchii klíčový důraz, k jejímu rozvoji (a také k jejímu podřízení státu) směřovala jak jednotná výchova farního kléru v generálních seminářích,³¹⁾ tak i systematické zahušťování farní sítě.³²⁾ Proto logicky vše,

27) *Tamtéž*, s. 101–102.

28) *Peregrin*, s. 44.

29) *Gedanken*, s. 23.

30) *Peregrin*, s. 46.

31) Tematiku generálních seminářů nejnověji shrnul Ondřej BASTL, *Formování „josefínských“ kněží a otázka generálních seminářů*, in: D. Tinková – J. Lorman (edd.), *Od barokní piety k interiorizaci víry? Problémy katolického osvícenství v českých zemích* (=Historie – Otázky – Problémy 1, 2009, č. 2), s. 109–118.

32) Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*, Praha 1945, s. 123–135; Jaroslav KADLEC, *Přehled českých církevních dějin II*, Praha 1991 (2. vydání; 1. vydání Řím 1987), s. 165–167; Rudolf SANDER, *České zemské gubernium a církevní*

co se jevílo jako narušení autority faráře, muselo být osvícenci zavrženo. Z autorů naší sondy se nejsystematičtěji této tematice věnoval autor *Gedanken*, tedy M. A. Wittola. Ne náhodou toto dílo podepsal jako „venkovský farář“, protože poutě systematicky hodnotil z pozic farního kléru. Vylíčil, že farní kostely bývají o velkých svátcích poloprázdné, jelikož farníci jsou na poutích. Tam se zpovídají neznámému knězi, který o nich nic neví, čímž se narušuje jejich vztah k vlastnímu faráři (autor přímo píše, že místo lásky a důvěry mezi farníky a jejich duchovním správcem pak často následuje lhostejnost a opovržení).³³⁾

Stejně nebezpečí přinášejí podle *Gedanken* poutě i pro vztah farníků k jejich farnímu kostelu. Po nádheře a posvátnosti poutního místa, vyzdobeného a opatřeného četnými votivními předměty, mohl prostým lidem připadat jejich vesnický kostelík příliš chudý a nezajímavý. Takové pocity v nich pak ještě posilovaly příběhy o zázracích, které se lidé na poutním místě dozvídali. Jejich nebezpečnost, stejně jako u efektní a nádherné výzdoby, podle Wittoly spočívá v tom, že u ohromených návštěvníků se zmenšuje či zcela zaniká vztah k jejich farnímu správci a k prostému farnímu kostelu.³⁴⁾

Dalším argumentem proti poutím z hlediska státního zájmu je skutečnost, že náboženská putování zabírají lidem čas, který by měli využít užitečněji, tedy prací. V tom se otázka poutí podobá problematice svátků, které byly ještě v tereziánské době v habsburské monarchii několikrát redukovány.³⁵⁾ Osvícenští autoři ovšem dobře věděli, že právě možnost opustit na jeden či více dnů práci kvůli pouti může být pro mnohé příslušníky nižších společenských vrstev velice lákavá, například Josef Richter v *Bildergalerie* poznamenal, že nikdo nenavštěvuje poutní místa častěji, než právě ti, kteří by v důsledku svého zaměstnání na to měli mít nejméně času.³⁶⁾

Do sféry státních zájmů patří i bezpečnostní hledisko. A to je další oblast, která dávala kritikům poutí argument pro jejich odmítání této formy

záležitosti v době josefínské, Sborník archivních prací 45, 1995, č. 1, s. 73–130, na s. 93–97.

33) *Gedanken*, s. 27–28.

34) *Tamtéž*, s. 29–32.

35) Pavel BĚLINA – Jiří KAŠE – Jan P. KUČERA, *Velké dějiny zemí Koruny české X, 1740–1792*, Praha-Litomyšl 2001, s. 72–73; R. SANDER, *České zemské gubernium*, s. 75.

36) „... aber Niemand besucht sie häufiger, als gerade diejenige Klasse, die vermög ihrer häuslichen Geschäften am wenigsten Zeit zu Besuchen haben sollte...“ – *Bildergalerie*, s. 107–108. Podobně hodnotí zájem o poutě u „líných lidí“ i *Gedanken*, s. 35.

náboženského chování. Vycházeli z toho, že na poutních místech, ale šířeji i v krajinách, jimiž často poutě procházejí, se soustřeďují obtížní žebráci a vůbec živly ze společenského dna, nejrůznější chátra. Tito lidé sice především usilují o almužny, ale jsou mezi nimi i nebezpeční zločinci, navíc v případě, že jim žebrání nevynáší, bývají připraveni krást a loupit.³⁷⁾

Nastíněné náboženské a světské nešvary poutí, stejně jako jejich negativa z hlediska státního stroje, které s velkou razancí kritizovali osvícenští autoři textů pojatých do naší sondy, představovaly pro panovníka a pro příslušníky společenských elit v habsburské monarchii závažný problém, který bylo třeba řešit. Autor nejstaršího ze studovaných textů, M. A. Wittolla, také řešení nabídl. Doporučil absolutní zákaz kolektivních poutních procesí.³⁸⁾ Současně si však dobře uvědomoval, že likvidační skupinových poutí se neodstraní individuální návštěvy poutních míst. Proto ve spisu *Gedanken* navrhl přísnou regulaci individuálních návštěv poutních míst,³⁹⁾ která měla spočívat v následujících opatřeních:

- pout' by mohl vykonat věřící buď sám, nebo v malé skupině lidí (autor zde poněkud skepticky píše o osobách, které zaměřily svou důvěru na jeden milostný obraz, nebo které věří, že jen na jednom místě mohou vykonávat svou pobožnost)
- žadatele o pout' má prověřit jejich farář a jen on jim může pout' povolit
- poutníci mají na cestu obdržet od svých vrchností pas (aby se po zemi netoulali nebezpeční lidé)
- duchovenstvo na poutních místech nesmí přijímat žádné dary
- poutní kostely mají být vyzdobeny střídmě a neokázale
- duchovní na poutních místech budou povinni počínat si při líčení zázraků opatrně a zdrženlivě, musejí také rozlišovat, koho mají před sebou (protože co nadchne jednu zbožnou duši, je jiným k posměchu)
- tito duchovní také nebudou smět vyhledávat žádné zázraky bez předchozího schválení úřední komisí (jejimiž členy by byl biskup, členové konzistoře, světští radové, ranhojič, odborní znalci)

Hlavním prostředkem k zastavení poutního nešvaru pro autora *Gedanken*, stejně jako pro řadu dalších osvícenců, však byla masivní výchova věřících v intencích hodnot osvícenského katolicismu. V závěru brožury

37) *Gedanken*, s. 35–36.

38) „Das erste also, worauf ich antragen würde, wäre, die Wallfahrten in ganzen Zügen müsten ein für allemal verboten werden.“ – *Tamtéž*, s. 39.

39) *Tamtéž*, s. 39–43.

pak toto téma přerůstá až do požadavku radikální školské reformy v habsburské monarchii.⁴⁰⁾

Je zajímavé, že v textech Josefa Richtera i Augustina Zitteho, které vyšly již poté, co panovník radikálně omezil procesy⁴¹⁾ (což se samozřejmě výrazně dotklo kolektivně pořádaných poutí), se objevuje jiné, zdánlivě mnohem jednodušší a rychlejší řešení problému individuálního putování. Tím je prosté zrušení a uzavření všech poutních míst.⁴²⁾ Možná se v textech těchto autorů více odrážela zkušenost, že náboženské reformy je obtížné prosadit, neboť nejsou přijímány obyvatelstvem zdaleka tak nadšeně, jak by si příslušníci osvícenských intelektuálních elit představovali. Ovšem to si do jisté míry uvědomoval i M. A. Wittola, který již v prvním roce Josefovy samostatné vlády, kdy vyšel jeho spis *Gedanken*, naznačil, že Josef II. se musí potýkat přinejmenším s nepochopením. V souvislosti s reformami napsal, že když panovník začne vykonávat svá práva (která mu jsou dána Bohem i lidmi), „jistí občané v jistých shromážděních“ protahují obličej, významně cukají rameny a tajemně si šeptají do uší, jako by tento vladař dělal neslýchané věci a napadal kdovíjaké výsady.⁴³⁾

Závěrem se krátce vrátíme k barokní kritice poutí a pokusíme se o její srovnání s osvícenským přístupem. Barokní zbožnost, z níž poutě 17. a 18. století vyrůstaly, a osvícenský katolicismus, který je s použitím racionalismu kritizoval a likvidoval, mají určité styčné body. Osvícenství mělo k dispozici a využívalo některé myšlenkové proudy a postupy, které se vyskytly již v předchozím období. To zřetelně platí i pro kritiku poutí, v osvícenských výhradách vůči této formě lidové zbožnosti zaznívalo mnohé z toho, co na poutích odsuzovali barokní mravokárci. Šlo především o nedostatečné duchovní zaujetí poutníků a o jejich světské motivy a zájmy, jež vedly až k mravnostním výstřelkům.

Mezi barokní a osvícenskou kritikou náboženského putování je však přes tuto návaznost veliký rozdíl, de facto se jednalo o dva různé myšlenkové

40) *Tamtéž*, s. 46–55.

41) Harm KLUETING (ed.), *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesianisch-josephinischen Reformen*, Darmstadt 1995, s. 307.

42) *Bildergalerie*, s. 106–108; *Peregrin*, s. 42–43.

43) „Nur ist es seltsam, wenn man sehen muß, daß, sobald der Landesfürst anfängt, gewisse Rechte auszuüben, die ihm doch von Gott, und Menschen zugestanden sind, gewisse Bürger in gewissen Versammlungen solche lange Gesichter machen, so bedeutungswoll die Achseln zucken, und sich in die Ohren raunen, als wenn er unerhörte Dinge thäte, und auf die gewaltsamste Art ich weis nicht in welche Vorrechte eingriff.“ – *Gedanken*, s. 37–38.

a náboženské světy. Osvícenský katolicismus vnímal poutě jako nedílnou součást staré barokní zbožnosti, se kterou hluboce nesouhlasil a kterou se snažil odstranit. V odporu proti poutím se proto odmítala povrchnost náboženského života baroka, stejně jako pověřivost lidových vrstev. Starý barokní důraz na smyslové pojmání byl považován za primitivní a nerozumný. Důležitou součástí této kritiky tvořily výhrady vůči kléru na poutních místech, který byl v očích osvícenských intelektuálů ziskuchtivý a amorální. Ostatně nechuť vůči duchovním z poutních míst ne-li vyvolávala, pak jistě alespoň umocňovala skutečnost, že se na nich ve velké míře uplatňoval řeholní klérus, který měl obecně v osvícenském prostředí špatnou pověst.⁴⁴⁾

Uvedené negativní nazírání na poutě bylo důsledkem obrovské proměny náboženských hodnot, se kterou přišel právě osvícenský katolicismus. Oproti minulosti s jejím důrazem na spásu duše prostřednictvím nejrůznějších technik barokní zbožnosti se osvícenství pokusilo vybudovat tzv. „pravou pobožnost“. Měla být založena na hluboké vnitřní zbožnosti, odmítala barokní smyslovost, preferovala vnějškovou prostotu a jednoduchost náboženského života a jako základní model náboženského chování vedoucí ke spáse doporučovala praktickou charitativní péči (účinná láska k bližnímu).⁴⁵⁾

Ze zorného úhlu takto nově pojatých hodnot náboženského života se poutě musely nutně jevit příslušníkům osvícenských elit jako zastaralá zbytečnost, která je navíc obalená množstvím zlovyků a nepřístojností. Takže jestliže barokní kritikové výstřelků na poutích poukazovali na selhání jedinců při něčem, co bylo celkově významnou a pozitivní součástí náboženského života, pak osvícenští katolíci se s nápravou jednotlivin nezatěžovali – prosazovali systémové změny náboženského chování věřících a do této koncepce „pravé pobožnosti“ poutě naprosto nezapadaly. Jejich teoretickým postulátem, který se do značné míry také uplatnil ve státěm regulované náboženské praxi, byla tedy logicky likvidace poutí.

44) Místu řeholního prostředí v osvícenském myšlení se věnuji ve studii Jiří MIKULEC, *Poznámky ke vnímání řeholního života mezi barokem a osvícenstvím*, *Theatrum historiae* 3, 2008, s. 275–287, zvláště na s. 276–280.

45) Srov. E. WINTER, *Josefinismus*, s. 182–188; J. MIKULEC, *Katolická zbožnost*, s. 157–160; TÝŽ, *Osvícenská „náprava“ náboženského života a její limity*, in: D. Tinková – J. Lorman (edd.), *Od barokní piety k interiorizaci víry? Problémy katolického osvícenství v českých zemích (=Historie – Otázky – Problémy 1, 2009, č. 2)*, s. 189–197, na s. 190.

ENLIGHTENERS AND PILGRIMS. NUISANCES OF BAROQUE PILGRIMAGES VIEWED IN THE TIME OF JOSEPH II

The study deals with the enlightenment critique of religious pilgrimages in the Habsburg monarchy and its relation to baroque moralistic objections against this form of the religious life, using two probes for this purpose. Two books belonging to the religious educational literature and providing information about baroque critique of wrongs in pilgrimages were written by two catholic priests (Matěj Tanner, *Bič Kristův na bezbožné v chrámu Páně* (Christ's whip on the godless in the Temple of the Lord), 1672; Valentin Bernard Jestřábský, *Vidění rozličné sedláčka sprostného* (Various visions of a common farmer), 1719). These texts criticise the wrongs in pilgrimages (secular behaviour, lack of religious enthusiasm of believers) as the failure of individuals. Pilgrimages themselves are considered an important part of the religious life.

The probe to the enlightenment literature contains three German works also intended for the general public. The anonymous brochure entitled *Gedanken über die Wallfahrten in Oesterreich* of 1781, probably written by Marek Anton Wittola, an important enlightenment priest, is an essential work. The satirical novel *Peregrin Stillwassers geistliche Reisen durch Böhmen* of 1783, anonymously published by Augustin Zitte, a priest from northern Bohemia, and *Bildergalerie katholischen Mißbräuchen*, work of Josef Richter, a publicist from Vienna, were also studied.

In these works, pilgrimages underwent systematic critique, the topics of which the author has divided into three areas: 1. imperfections in the religious behaviour not corresponding to the spiritual purpose of the pilgrimage and therefore out of catholic religiousness; 2. secular elements in behaviour of people that are contrary to the Christian morals; 3. negative features of pilgrimages from the viewpoint of the interests of the state and the society regulated by the state. For each of the aforementioned fields the study presents the main topics of the critique of pilgrimages.

The author shows that although the topics that had already been used in the baroque period appeared in the enlighteners' critique, the enlighteners used a basis different from that used by the baroque authors. The enlighteners perceived pilgrimages as a relict of old religiousness not suitable for their rationality. They tried to substitute it with the so-called "true religiousness" lying in a rationalised view of the religious life the

important part of which should be formed by charitable activities. For the enlightenment catholicism the pilgrimages meant a harmful matter which should have been removed. Due to this reason, the texts studied contain proposals to ban collective pilgrimages (the pilgrimage processions were really strongly restricted in the Habsburg monarchy by the directive issued by Emperor Josef II in 1772). As far as individual pilgrimages are concerned, we can come across both a proposal of their regulation (surveillance of church and state authorities over the pilgrims) and proposals of cancelling all pilgrimage destinations, which would solve the problem of religious travels with a definite effect.