

Typologie české víry raného novověku

*Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století **

JAN HORSKÝ - ZDENĚK R. NEŠPOR

Problematice české religiozity v období mezi Bílou horou a vydáním tole-
rančního patentu již byla v našem dějepisectví věnována značná pozornost,
což je srozumitelné jak pro její vlastní význam (a relativně značné množ-
ství dochovaných pramenů), tak vzhledem k širším souvislostem koncep-
tualizace českých dějin. Tedy s tím, jak rozdílně bylo hodnoceno pobě-
lohorské období – a zejména jeho náboženské dějiny, respektive vztahy

JAN HORSKÝ - ZDENĚK R. NEŠPOR: *A Classification of Bohemian Faith in the Early
Modern Age. The Study of Folk Religiosity in the 18th Century – Methods and Approaches*
Regardless of the role religion played in Bohemia in the early modern era – with respect to
the state-church relations, discussion on the so-called confessionalisation, disciplinatio
etc. – the state of popular piety at that times remains considerably understudied. The
authors attempt to fill in this lack of knowledge by means of the two different ways. They
present typology of intellectual religious traditions, which had impacted popular piety
(baroque and enlightenment Catholicism, tradition of Czech reformation, Lutheran Pietism)
on one hand, and they analyse contents of popular, usually heterodox religious
manuscripts on the other. Among other findings they stress the mutuality of popular
catholic and (prohibited) uncatholic faiths and their divergence from the "official"
doctrines, which had existed until the early 19th century. In the paper they also mention
other possible methods of historical (re)construction of inner attitudes to the faith and
external religious behaviour.

Key words: Bohemian history, 18th century, Popular religion, Theology

náboženství a státu -, s tzv. sporem o smysl českých dějin a s obecnějšími úvahami o metodě, povaze a úkolech historické práce. Je zajištěn oprávněný přístup k posuzování reformace vůbec a české reformace zvlášť tak, že budeme promýšlet, co z jejího myšlenkového odkazu je (dodnes) cenné, či co se nám z našeho dnešního hodnotového hlediska v reformačním odkazu jeví jako navázáníhodné. Takový postup – jenž v českém prostředí uplatnil především T. G. Masaryk a E. Rádl – je zajištěn legitimitou z hlediska sociální filozofie či z hlediska dnešní teologie, pokud pojednává sociální otázky.¹ Je to však přístup, jenž se nutně jeví jako nedostačující, pokud ke studované skutečnosti přistupujeme se snahou rozkrýt její vrstvy či enity, jež můžeme pojednat v rámci sociálně-historické, kulturně-dějinné, sociálně-antropologické, sociologické či religionistické analýzy. Všechny tyto přístupy se totiž neobejdou (alespoň u Webera) bez způsobilosti důsledně odlišovat (v terminologii M. Webera) mezi subjektivním smyslem individuálních jednání, jenž byl v konkrétní sociální situaci míněn dějinným aktérem, a smyslem, jenž z hlediska nějaké nauky (náboženské etiky, práva apod.) platit má; tj. odlišovat mezi ideálně-typickou konstrukcí mírného smyslu a dogmatikou smyslu.² Rysem Masarykova a Rádlova pohledu na českou reformaci je na nejednom místě právě deficit schopnosti rozlišovat deskriptivní a normativní uchopování sociální skutečnosti.³

Snahy o překonání této metodicky konfusní perspektivy, byť nikoli „zadarmo“, jsou patrné například v díle Z. Kalisty, který se také pokusil o jisté typologické rozlišení české evangelické a katolické zbožnosti 17. století. Kalista na jedné straně mluví o „středním českobratrství“, jež je „religiozitou lumící větší účast žilvu smyslového v hledání Boha“, zatímco na straně druhé o katolické „religiozitě, která ... dovoluje jaksi postihnouti ruku Boží a zejména ochranu Boží přímo v tomto světě, v jeho viditelném obraze, po-

stihnouti Boha „skrze tento svět“.⁴ Ani on se však nevyhnul výraznému schematismu v konceptualizaci lidové religiozity, pojímané namnoze stáťky, jako více či méně jasný odlesk náboženského přesvědčení elit. K typologii katolické a nekatolické zbožnosti, v obou případech pojímané v intencích ducha doby (respektive nábožensko-národních skupin *Zeitgeist* vyjadřujících), se ostatně vyjádřil i J. Pekař.⁵

Přestože se již dříve někteří historikové snažili o průnik k náboženskému myšlení nepriviligovaných vrstev společnosti,⁶ tyto pokusy zůstaly nadlouho dost marginálními. Zájem o tento typ historické práce (znovu)zdráznila až konstituce historické antropologie jako světebné podoby dějepisného výzkumu, snažící se mj. o postužení subjektivních významů myšlení, citění a jednání mimulých aktérů. To se jistě neobejde bez teoretických konstrukcí, jichž se řada našich historiků stále ještě obává,⁷ ani bez hlubokých a komplexních znalostí vývoje teologického myšlení, naneštěstí aktuálně namnoze absentujících.⁸ Iy však tvoří jen nezbytné teoretické zázemí pro vlastní pramenné studium.

Obdobnou perspektivu jsme zvolili i v této studii. Jejím cílem je 1. přiblížení různých badatelských přístupů k historickému studiu lidové zbožnosti raného novověku (se zvláštním zaměřením na 18. století), zejména 2. ve vztahu teoretických konceptualizací dějinných vývojových procesů (historicko-sociologický přístup) a jejich pramenného doložení na úrovni mikroanalýz a/nebo historicko-antropologického studia a také 3. naznačení vývoje vysokého náboženského myšlení českých zemí (respektive je ovlivňujícího) ve sledovaném období ve vztahu k lidovým představám. I v tomto třetím případě tedy půjde o vztah „teorie“ (ovšem předstávaní. In míry dobové) k jejím pramenným reprezentacím. V návaznosti na uvedené metody a možnosti studia se konečně 4. pokusíme o alespoň rámcově přiblížení výsledků pramenné analýzy souboru náboženských spisů lidové proveniencce z 18. a počátku 19. století, které v řadě ohledů přinášejí nové světo nejen na vlastní otázku ortodoxnosti/heterodoxnosti, ne/katolicity

4 Zdeněk KALISTA, *Století andělů a diabůlů. Jihoněský barok*, Praha 1994, s. 102.

5 Josef PEKAŘ, *O smyslu českých dějin*, Praha 1990, s. 180–181.

6 Mezi průkopnické práce lze řadit především Antonín HEZEK, *Dějiny protestantské a hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy*, I. Praha 1887; František KUTNAR, *Sociální myšlenková tvářnost obrozeného lidu*, Praha 1948.

7 Viz kupř. Václav BŮŽEK, *Antropologizující přístupy v historickém bádání*, ČCH 102, 2004, s. 466–467, který však našel toto aprioristické stanovisko nespřílné.

8 Srov. Kristína KAISEROVÁ, *Konfesionální myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*, Úvaly u Prahy 2004, s. 5.

* Tato studie je výstupem z grantu GA ČR č. 404/04/0980 „Tajní nekatolici v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia“. Autoři za tuto podporu děkují.

1 V tomto smyslu vyznívá kupříkladu předmluva ke studii Jindřicha HALAMA, *Sociální učení Českých bratří 1464–1618*, Brno 2003, s. 7–12.

2 Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifford Geertz a Rudolfa Bulmanna*, Sociologický časopis/Czech Sociological Review 38, 2002, s. 553–564.

3 Na problematičnost Rádlova zacházení s pojmem smysl upozorňuje například Miloš HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995, s. 50–51; TYZ, *Dějiny a smysl*, Praha 2001, s. 44–69. Podrobněji k této otázce Jan HORSKÝ, *Problém dějinného vědomí u Emanuela Rádla*, text referátu z konference Emanuel Rádl – vědec a filosof. Mezinárodní konference konaná u příležitosti 60. výročí úmrtí a 150. výročí narození, Praha 2004 (v tisku).

atd. lidových vrstev v tomto období, ale i na širší problematiku historické-
ho sociálního jednání a myšlení a v neposlední řadě i na diskuse o *longue*
durée českých dějin, nejen v nábožensko-politickém smyslu.

*Problém empiricko-historického prokazování platnosti teorií
v historické práci*

V dosavadní literatuře již byla vyslovena celá řada teorií pojímajících ná-
boženství jako faktor evropského raně novověkého a moderního sociálního
a kulturního vývoje. Otázkou však je, jakou měrou jsou teorie, vypovídající
o specifické niterné sílu dějinného aktéra a o intencionalitě jeho jedná-
ní, historicko-empiricky ověřitelné, tj. jakou měrou je vlastně dějinný aktér
badatelsky dostupný. Nutno totiž mít na paměti, že ne všechny entity, které
lze teoreticky konstruovat, lze zároveň badatelsky uchopit prostřednictvím
empirického výzkumu. Přitom čím více se naše teorie týkají vnitřního svě-
ta dějinných aktérů, motivace jejich jednání, způsobu, jímž interpretovali
své zkušenosti apod., tím nápadněji tento problém vystupuje. Je to pro-
blém, jehož řešení se snažil M. Weber nalézt prostřednictvím teorie bada-
telské ideálně-typické konstrukce aktérova subjektivně míněného smyslu.⁹
V současném dějepisectví nalezneme různé způsoby řešení tohoto problé-
mu, přičemž se ovšem nejedná o postoje z hlediska metodického příkře od-
lišné, nýbrž odlišující se spíše akcentem toho či onoho momentu v dějepis-
ném bádání.

(1.) Jeden z možných přístupů vychází z toho, že životní zkušenosti jed-
notlivých dějinných aktérů nám nejsou bezprostředně dostupné. Můžeme
však podniknout rozbor kultury, v níž aktér žil a jež mu (coby veřejná sou-
stava symbolických forem, idejí, pojmů, postojů) poskytovala možnost in-
terpretovat (subjektivně prožívat) své niterné životní zkušenosti. Rozbo-
rem kultury si tak badatel vytváří možnost konstruovat obraz toho, jak asi
mohl aktér své zkušenosti prožívat. S odvoláním na C. Geertze tak s urči-
tým mikrohistorickým nárokem činí např. H. Medick.¹⁰ Rozbor soustavy

9 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehende Soziologie,
Tübingen 1972, s. 1–4; Max WEBER, *Methodologie, soziologie a politika*, Praha 1998,
s. 136–153.

10 Clifford GEERTZ, *Interpretace kultury*, Praha 2000, s. 13–45; Hans MEDICK, „Misiona-
re in Ruđerbon? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die So-
zialgeschichte“, in: Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion histori-
scher Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main–New York 1989, s. 48–84.
Podrobněji o tom Stanislav KUŽEL, *Zákon antropologické orientace popisu podle*
aktéra; in: J. Horský (vyd.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*.
Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy, Ústí nad Labem 1999,
s. 87–118; Zdeněk R. NEŠPOR – Jan HORSKÝ, *Historická antropologie? Metodické*

kulturních kategorií a způsobu jejich uplatňování při pojednávání konkré-
tních situací je pak chápán jako analýza určitého vzorce vnímání (*Wahr-
nehmungsmuster*), jenž měl dějinný aktér k dispozici. Postupuje tak ku-
příkladu R. Dürr, která sleduje způsob distribuce jednotlivých čtostí,
připisovaných osobám různého pohlaví a různého postavení v domácnosti
v *Totenbücher* luterského sboru ve Schwäbisch Hallu v 17. století.¹¹

(2.) Další badatelé více zohledňují otázku vztahu mezi nějakou niternou duchovní entitou (popř. teoretickým pojednáním proměny lakového entity) a její vnější, badatelsky uchopitelnou indicií. Je tak pojednávána – soudí např. R. Chartier s odvoláním na C. Ginzburga – otázka (a) určení stop (diskursivní, ikonografické, statistické a podobné povahy), jež pouka-
zují na praktiky (chování subjektů); a otázka (b) hypoteticky konstruova-
ného vztahu mezi řadou reprezentací (tj. vnitřních duševních či duchov-
ních obsahů, motivů jednání, představ, idejí) a praktikami, jež jsou
externími referenty reprezentací.¹² Není neobvyklé, že se za takovou in-
dicií průběhu určitého makrohistoricky pojednávaného procesu (kupř. zcírkevnění, konfesionalizace, disciplinace) prohlašují demografické jevy.
Tak I. Hardach-Pinke uvažuje různé indikátory povahy a proměnlivosti
vztahu matky k dítěti v tradiční a na počátku moderní společnosti; jako
jeden z indikátorů přitom užívá vývoj kojenecké a dětské úmrtnosti.¹³
Často se také setkáváme s pokusem vziáhnout ke konfesijním poměrům
a k disciplinacím úsilí jednotlivých církví (zcírkevnění) zastoupení ne-
manželských porodů, resp. předmanželských otěhotnění ve studovaných
vzorcích populace. Data zjištěná historicko-demografickými výzkumy
o podílu nemanželských porodů, respektive předmanželských otěhotnění
na celkovém počtu porodů, případně (prvních) otěhotnění je v tomto smys-

problémů a přádozy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie,
Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny, 2004, č. 1, s. 61–81, zejména s. 70–76.

11 Renate DÜRR, *Mägde in der Stadt. Das Beispiel Schwäbische Hall in der Frühen
Neuzeit*, Frankfurt am Main–New York 1995, s. 109–144.

12 Roger CHARTIER, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris
1996, s. 250.

13 Irene HARDACH-PINKE, *Zwischen Angst und Liebe. Die Mütter-Kind-Beziehung seit
dem 18. Jahrhundert*, in: Jochen Martin – August Nischke (Hg.), *Zur Sozialge-
schichte der Kindheit*, Freiburg–München 1986, s. 525–590, zejména s. 552. Autorka
sama je však vůči použitelnosti takového indikátoru poměrně skeptická; mezikul-
turní komparace totiž ukazuje, že ve společnostech s relativně shodnými hodnotami
kojenecké a dětské úmrtnosti jsou postoje k dětem poměrně rozdílné (s. 552) a dále
upozorňuje na příklad Pruska v prvních desetiletích 19. století, kdy (doba bieder-
meieru) vláda přáno ižla rodiny a dětí, dítě bylo takřka jako objeveno a ideologicky
byla vyzdvihována i mateřská láska, a přesto hodnoty kojenecké úmrtnosti stouply
(s. 555–558).

lu možné (zajisté jen velmi hypoteticky) považovat za indikátor úspěšnosti či nezdaru svrchu uvedeného zcírkevnujícího či konfesionalizačního úsilí duchovních či světských vrchností.¹⁴ P. Laslett tak kupříkladu sledoval pro- pad zastoupení nemanželských porodů a předmanželských koncepcí v anglické společnosti po roce 1640, v době puritanismem silně ovlivněné- ho disciplinačního tlaku.¹⁵ Nověji kupříkladu J. Schlumbohm sleduje pro- vestfálský církevní okresek Belm, v němž žili katolíci i luteráni, konfesijní vázanost uvedených jevů. Pro 18. a prvou polovinu 19. století nenalezl pod- statnější rozdíly v zastoupení podílu předmanželských koncepcí na celko- vém počtu prvních koncepcí u katolických a u luterských manželských párů, shledal však nápadně velký počet takovýchto případů u konfesijně smíšených manželských párů, což by mohlo ukazovat na skutečnost, že ná- božensky heterogenní manželství uzavírali lidé, kteří se necítili tolik váza- ní religijní etikou. Zároveň však Schlumbohm zjistil, že počet konfesijně smíšených manželství během uvedeného časového intervalu nápadně po- klesl, což by mohl být určitý projev konfesionalizace.¹⁶

Je zřejmé, že obdobným způsobem lze použít i jiných jevů – v zásadě všech relativně jednoznačně deskribovatelných typů chování, sociálních praktik. Takový postup je však především použitelný tehdy, pokud ověřuje- me vhodnost té či oné teorie otázkou, zda v určité společnosti lze nalézt sta- tisticky prokazatelnou tendenci k určitému typu chování, tj. tehdy, pokud se spokojujeme s makroanalýzou, pokud – jak to bylo označováno ve fran- couzské *histoire sérielle* – navzájem komparujeme různé řady, či vytváříme řady řad, tabulky v intencích M. Foucaulta.¹⁷ To je však situace, kdy ani na jednu stranu nerozebíráme vlastní zkušenostní (zážitkový) svět indivi- duálního dějinného aktéra (jak po stránce myšlenkové, ve smyslu zájmu o akterovy interpretace, tak po stránce diskursivních praktik), ani na stra-

14 O podobný, po našem soudu ovšem namnoze příliš schématicky pojatý přístup, se v posmutně vydané práci pokusil Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století*, Olomouc 1995. K tomu viz recenzi Z. R. NESPORA, která vyšla v časopise *Religio*, Revue pro religionistiku 12, 2004, č. 2.

15 Peter LASLETT, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien-Köln-Graz 1988, s. 194.

16 Jürgen SCHLUMBOHM, *Lebensläufe, Familien, Höfe. Die Bauern und Heuerleute des ostbayerischen Kirchspiels Belm im proto-industriellen Zeit, 1650-1860*, Göttingen 1994, s. 125-128 a 427-430. Schlumbohm zde podává i podrobný přehled bádání o těchto otázkách. V letech 1711-1860 bylo z celkového počtu prvních porodů před- manželský počet u katolických manželských párů 18,9 %, u luterských párů 21,4 % a u párů konfesijně smíšených 50,7 %. Ve všech třech skupinách je přítom nápadný nárůst těchto případů po roce 1770.

17 Michel FOUCAULT, *Archeologie vědění*, Praha 2002, s. 16-17.

nu druhou nezískáváme podrobný obraz širšího spektra akterových sociál- ních praktik.

(5.) Ve snaze eliminovat nevýhody právě uvedené způsobu empiric- ko-historického ověřování teorií, se objevují studie odvolávající se na histo- rickou antropologii a mikrohistorii.¹⁸ V tomto duchu nejnověji F. Fätken- heuer navrhuje postup, jak ověřit platnost tezí o konfesionalizaci studiem toho, jak mohlo církevní a vrchnostenské úsilí vyvíjené v tomto směru reálně zasahovat do individuálních životních světů dějinných aktérů. Cestu spatřuje Fätkenheuer v mikrohistoricky založeném rozboru egodokumen- tů.¹⁹ Na tomto místě není dostatek prostoru k úvahám, zda mikrohistoric- kému výzkumu patří vlastní epistemologická hodnota²⁰ či zda může být ně- jakou obdobou *histoire totale* v malém;²¹ významné však je – a upozorňuje na to také Fätkenheuer – že mikrohistorii lze sice považovat za produktivní kritiku makroanalytických přístupů tam, kde posiluje odmítavé stanovisko vůči sklonům k substancionalistickému pojetí procesu a struktur. Mikro- historie však není – nebo by alespoň být neměla – odmítáním teorií vůbec a odmítáním obecných kategorií jako pojmových nástrojů uchopení stu- dované skutečnosti. Konkrétní projevy mikrohistoricky sledovaného dějn- ného aktéra nás totiž zajímají povětšinou právě proto, zda a nakolik jsou relevantní z hlediska našich výchozích teorií či hodnot. Nadto je třeba zdů- raznit, že akter studovaný mikrohistorickou analýzou je srozumitelný jen s ohledem na mocenské, sémantické či diskursivní pole, v němž se nachá- zel a jež ipso facto překračovalo rozměr individua i lokality.

Uvedené tři přístupy se navzájem prolínají. Je kupříkladu zřejmé, vrátíme-li se k české zbožnosti 18. století, respektive k tajným nekatolickým

18 K vymezení historické antropologie např. Bebekka HABERMAS – Niels MINIKMAH, *Einführung*, in: B. Habermas – N. Minikmah (Hrsg.), *Das Schweigen des Häuptlings. Sechsz Aufsätze zur Historischen Anthropologie*, Berlin 1992, s. 7-19. V některých stu- diích vymeziujících historickou antropologii se dnes objevuje také i její ztotožně- ní s mikrohistorií (např. Susanna BÜRGHARTZ, *Historische Anthropologie/Mikroges- chichte*, in: J. Eibach – G. Lohes (Hg.), *Kompass der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2002, s. 206-218), což je odlišné od jejího koncipování jinými autory (např. jako disciplíny, jež provádějí mezikulturní komparativní studia v pojetí Jochena Martina).

19 Frank FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, Göttingen 2004, s. 34-55 a 38-48.

20 K tomuto problému viz F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 34; Jan HOR- SKÝ, *„Duch doby“ v českém dějepiscetví a francouzský dějepis mentalit*, in: *Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002-2003*, ed. Antonín Kostlán a Markéta Devátá, Praha 2003, s. 253-252, zejména s. 247-251.

21 Kritiku takového přesvědčení srov. Gert DRESESEL, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien-Köln-Weimar 1996, s. 249.

tohoto období, že i když budeme rozebírat egodokumenty, budeme nejednou v situaci, kdy bude nemožné rozhodnout, proč se v nich určitý prvek vyskytuje. Pročteme-li kupříkladu autobiografické texty českých exulantů editované E. Štěrňovou, narazíme v nich jak na líčení vlastního osobnostního přerodu v duchu pietistického znovuzrození v Duchu, tak na konfesijní sebeidentifikaci skrze četbu náboženských knih (jak o tom mluví např. M.-E. Ducreux), tak konečně na líčení toho, jak v osobní krizi nenaspomáhaly běžné prvky katolické zbožnosti (účast na pouťi).²³ Jak ale rozhodnout, zda vskutku šlo o plně uvědomovaný postoj aktéra, nebo o uplatnění určité literární formy (s E. R. Curtiem bychom mohli říci: topu), či o do určité míry automaticky užitý kulturní vzorec sloužící k sebeidentifikaci a sebetematizaci? S ohledem na uvedené interpretační problémy, v úplnosti empiricko-historickým studiem nevyřešitelné, je proto třeba obrátit pozornost k (samozřejmě takéž nikoli absolutním) výkladovým možnostem, poskytovaným společenskými vědami na základě komparativních a teoretických studií.

Teoretické konceptualizace vývojných procesů lidové religiozity v raném novověku

Na tomto místě bychom připomenout alespoň ty teorie, jež považujeme za zajímavé a významné pro studium české (lidové) religiozity 18. věku (což nutně neznamená, že sdílíme jejich teoretická a metodická východiska, natož pak závěry).

(1.) Podle jedné z ústředních teorií M. Webera je v reformaci, zejména díky jejímu učení o svátostech (předně u kalvinistů a dalších teologicky radikálních proudů v podobě jejich symbolického pojetí svátostí) učiněn podstatný krok k odkouzlení světa (*Entzauberung der Welt*). Tento proces, jehož předformační významné mezníky představovali starozákonní proroci a helénistická kultura, se podle Webera vyznačuje postupným vytlačováním magických prvků z náboženství. Toto tvrzení by však nalezlo oporu například i u E. Cassirera v jeho pojetí imanentního vývoje ducha, v němž v rámci jednotlivých symbolických forem dochází k oddělování jsoucna a významu, tj. k uvědomování si symbolů jako pouhých znaků (oproti jejich původnímu magickému pojetí, v němž splyval sám substancí označovaného se znakem). Tak se kupříkladu v náboženských dějinnách rozkrývá ryze duchovní obsah náboženství. V obdobném duchu mluví o reformaci ze sou-

²³ Marie-Elizabeth DUCREUX, *Knihy a kacířství, způsob čelby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: Literární dějiny 27, 1994, s. 61–87; Edita ŠTĚRŇKOVÁ, *Běh života českých evangeliků v Berlíně v 18. století*, Praha 1999, například Jilkovi a Ostrých, s. 348–356 a 429–454.

časných historiků například P. Burke jako o významném kulturně dějinném zlomu, při němž došlo k vyprázdnění tradiční symboliky.²⁴

(2.) Teorie, jež pojednávají vztah mezi významným a charakterem sociálního jednání. Předně zde nutno zmínit Weberovu myšlenku, že kalvinistické učení o spáse (striktní predestinační idea, učení o možnosti nalézt sympotom vyvolenosti ve zdaru světské činnosti) ve spojení s odhodnocením svátosti (nemohou prostředkovat boží milost) a s důrazem na sebezpytnost (v radikálním protestantismu neexistuje zpověď a zároveň platí, že kdo přistupuje k Večeři Páně vnitřně ne-očistěn, jí a pije své zatracení) zrodila moderní sociální jednání, jehož nápadným rysem má být metodické vedení života (*metodische Lebensführung*). Tak kalvinismus (na rozdíl od katolictví a luterství) zrodil moderní racionalitu a tím i moderní kapitalismus, byť to rozhodně nebylo úmyslem kalvinistických teologů.²⁵ Zároveň jak M. Weber, tak také E. Troeltsch typologicky odlišují nový druh protestantské askenze, askenze nitrosvětské, od staršího středověkého a katolického pojetí askenze, jež se cíleně vzdaluje světu. V tomto novém pojetí askenze se pak mohla zrodit kalvinistická snaha, jak říká Troeltsch, posvětit činnosti tento svět.²⁶

(3.) Byla vypracována sociologická terminologie sloužící k typologickému odlišení sociálních úřadů, vznikajících v souvislosti s náboženským životem. Jde především o Troeltschovo typologické odlišení pojmu církve a sekty, případně i (individualistické) mystiky.²⁶ Podle tohoto pojetí se jedná o rozdílné, vzájemně disparátní typy sociální organizace křesťanství, ipso facto generující různé typy sociálního jednání, jeho symbolické legitimize a v neposlední řadě i (sebe)konceptualizace jedince ve vztahu k so-

²⁴ Max WEBER, *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, vyd. Jan Škoda, Praha 1997, s. 246; Ernst CASSIRER, *Filosofie symbolických forem*, II, Praha 1996, s. 208–209; Peter BURKE, *Historiker, Anthropologen und Symbole*, in: R. Habermas – N. Mankar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*, Berlin 1992, s. 21–41.

²⁵ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 243–381. Srov. Philip BENEDICT, *Max Weber on Calvinism, Society, and the State. A Critical Appraisal in Light of Recent Historical Research*, in: Hartmut Lehmann – Jean Martin Ouedraogo (Hg.), *Max Weber Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen 2005, s. 243–256; William H. SWATOS Jr., *Baptists and Quakers in the USA*, tamtéž, s. 257–270.

²⁶ Ernst TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, vyd. Jaroslav Werstadi, Praha 1954, s. 9–124; Max WEBER, *Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Hg. von K. LICHTBLAU und J. WEISS, 1996; Max WEBER, *Methodologie, soziologie a politika*, vyd. Miloš Havelka, Praha 1998, s. 186–245.

²⁷ K této otázce podrobněji Zdeněk R. NEŠPOR, *Pojmy „církve“ a „sekty“ v českém předmarxistickém dějepiscevi*, in: J. Horský (vyd.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscevi doby Gollroy školy*, Ústí nad Labem 1999, s. 204–247, zejména s. 206–209.

ciální majoritě. Zatímco sektáři tak žijí v heteroreferenčním světě, protože odkazují k transcendentu jakožto základnímu zdroji symbolických významů a na zbytek společnosti se pro jeho „kompromis se světem“ dívají svrchu, úřadové církvi by měli blíže k pojetí autoreferenčního světa společnosti jako (potenciálně jediný) zdroj kulturních korektivů, příkře odmítající danostem se podle Troeltsche nejvýrazněji odrážejí v sociálně-etickém jednání, kupříkladu ve vztahu k dvojí morálce evangelijních rad a doporučení (jež podle katolického učení odděluje kněžský stav od laiků, zatímco podle názoru sektářů je sama o sobě nemravná), protože zbraňuje celé společnosti žít mravně rigoristickým životem). Vymezení církve a sekty je možné doplnit ještě Weberovou charakteristikou moci (panství – charismatického, tradičního a byrokratického) a svazku (politického a hierokratického).²⁷

(4.) Troeltschem byly dále vysloveny teorie o vztahu mezi „sociologickou ideou“ jednotlivých křesťanských církví a skupin a místem, které v nich zaujímá individuum, na jedné straně a produktivnosti takové nauky pro zrod moderní občanské společnosti na straně druhé.²⁸

27 Politickým svazkem Weber (M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 29–30) míní panství (*Herrschaftsverband*), pokud je jeho trvání a platnost jeho uspořádání uvnitř dané geografické oblasti konvulsně garantovaná buď použitím, nebo hrůzou fyzického donucení silou správního štábu. Štátem se nazývá takové prováděcí úřady (*Anstaltsbetriebe*), pokud si jeho správní štáb nárokuje monopolní legitimitu fyzického donucování. Hierokratickým svazkem (*Hierokratischer Verband*) nazývá takové panství, které ke garanci svého uspořádání používá psychického donucení (*psychischer Zwang*) v podobě darování či příslušné spásy. Církvi se nazývá hierokratickým úřadem, pokud si správní štáb nárokuje monopolní legitimitu na hierokratické donucování. Weber v ideálně-typické rovině vymezuje charismatické panství tím, že moc se zakládá na charismatu, které aktréti připisují pánovi. Charisma může být někdy dosvědčováno magicky, bývali vyvrženo z každodennosti, platí zde, že nové zákony (normy sociálního jednání) jsou zaváděny pouhým slovem charismatického pána, nevytváří se ekonomické zájmy ani správní štáb. Takovému panství disponovali podle Webera např. starozákonní proroci. Ježíš a hrdinové středověké askese, světců. Ze svědectvím přechází charismatické panství buď v tradiční panství, které je založeno na specifickém pocitu úcty k pánovi, který se traduje. Podle toho, zda se vyskytuje správní štáb a jaké má postavení vůči pánovi, rozlišuje Weber tradiční panství patriarchální, patrimonialní a stavovské (podrobněji Jan KELLER, *Ke koncepci Judalismu u Maxe Webera*, in: Acta Universitatis Carolinae, phil. et hist. 5/1982, studium historica XXVI, Problémy dějin historiografie, II, s. 55n.). Nebo kterýkoli z předchozích typů přechází v panství byrokratické/legální, které záleží v podvojně se účelní, odsouobněné moci, jež není motivováno ani magicky ani emotivně či prosou tradicí. Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 123–170.

28 Jde o specifickou Troeltschovu analytickou metodu uplatněnou v rozsáhlé studii Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1994 (orig. 1912). Na jejím základě konstatuje například, že v prostředí kalvin-

Na rozdíl od starších teorií nevykazuje ty, jež se zažily během sedmdesátých až devadesátých let minulého století snahu jednoznačně vázat kulturní a sociální změny na určitou konfesi (v našem případě nejčastěji na některé z protestantských vyznání). Naopak uvažují o sociokulturních vývojových procesech, které měly probíhat zejména v rané novověké společnosti bez ohledu na konkrétní náboženskou orientaci, snad jen v některých ohledech s rozdílem v akcentu či způsobu podle toho, zda šlo o katolickou, luterskou, kalvínskou či multikonfesišní společnost. Tyto úvahy ovlivnila teorie civilizačního procesu N. Eliase, podle níž nátlak státu, jenž během 16.–18. století nabyl mocenského monopolu, komplikuje síť vzájemných provázaností v rámci sociálních figurací a zároveň posiluje stabilitu habitu jedince (automaticky působícího aparátu sebekontroly individua).²⁹ Obecně se v tomto procesu spojujív se zesíleným tlakem elitní kultury na kulturu lidovou, se snahou vstříknout jí závazná schémata myšlení a vzorce chování; z dnes již nepřeborného množství takovýchto studií uvedeme jen několik příkladů. N. Schindler mluví o „domestikaci karnevalu“ v 16. století, jež je patrná prvotně v protestantském prostředí a následně v umírněnější podobě také ve světě katolickém (zejména snaha zamezit tomu, aby v karnevalovém veselí byly zesměšňovány svátostné úkony).³⁰ R. van Dülmen zkoumá zcirkevění uzavírání snátku počínaje 16. a konče až 18. stoletím. Zdůrazňuje úsilí církvi obou konfesičních táborů umenšit význam světských slibů manželství ve prospěch církevních sňatků a zároveň prosadit představu trestnosti jakéhokoli mimomanželského pohlavního styku.³¹ Ohodbné snahy přitom lze sledovat od poloviny 16. století nejen v protestantských a katolických oblastech Německa, ale také v Anglii a třeba i v kalvinistické Basileji.³²

ského puritánství a pietismu 17. a 18. století přerůstalo pojetí církve až v individualisticko-demokratické ideje, a tak se pojetí církve u těchto proudů stalo příbuzné volbu s moderní politickou demokracií (s. 734). Ohodbné hodnoty také význam kvakerské mystiky (s. 912–914).

29 O vlivu Eliasyovy teorie na současné dějepisectví srov. např. Roger CHARTIER, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Frankfurt am Main 1992, s. 44–69; Richard van DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien-Köln-Weimar 1993, s. 361–371. R. van Dülmen zde upozorňuje, že Eliasyova teorie je třeba doplnit tím, že disciplinující a potažmo i civilizující nátlak nevykonával pouze rané novověké stát, ale také církve, vrbchnosti a měsické rady.

30 Norbert SCHINDLER, *Widerpenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1992, s. 121–172.

31 R. van DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 218–233.

Zatím uvedené dílčí teorie, jež zapadají do širšího procesu sociální disciplinace, jsou ve svrchu zmíněné perspektivě teoreticko-empiristických diskusí v dějzpytné práci zajímavé rovněž tím, že jejich platnost lze přezkoušet vztahem ke specifickým sociálním praktikám, respektive jejich kvantifikovatelným či relativně jednoznačně popsatelem pramen- ným stopám. Jiné teorie o dílčích procesech proměny sociokulturního světa evropského raného novověku se naopak vyslovují větší měrou o vís- kování určitých specifických představ (vzorů, vnímání) elitní kulturou kultury lidové. Klasičtým příkladem jsou studie o proměnách imaginace děbla, o snaze zařadit mnohé prvky lidového kouzelnictví či benandant- ství pod církevní nesenou představu čarodějnictví.³³ Takové studie jsou ve zde pojednávaných souvislostech dokonce ještě zajímavější, neboť se více překrývají se staršími Weberovými či Cassirerovými výklady, zajímajícími se o magické prvky v náboženství či o sociální jevy jako o jevy intencio- nální.

Proměň jak v oblasti chování, tak v oblasti sociálního jednání se týkají úvahy o konfessionalizaci. Proces konfessionalizace je, jak ukazuje F. Fä- kenheuer,³⁴ vymezován kupříkladu jako mocenské úsilí, vystupňované ze- jména v období mezi léty 1525–1648 a směřující k tomu, aby vše v sociální a soukromé sféře bylo určováno a prostoupeno náboženskými, přímo kon- fessionalními otázkami. Fätkenheuer toto a podobná pojetí označuje za konfessionalizační paradigma, jež se dějepisectví usiluje užít jako výklado- vý prostředek dějů v rané novověké evropské společnosti, přičemž schéma takového procesu považuje za blízké teoriím procesu modernizace a so- ciální disciplinace. Na tomto místě je především důležité, že Fätkenheuer považuje konfessionalizační paradigma za makroanalytickou teorii, jejíž vhodnost je zapotřebí přezkoušet mikrohistorickým bádáním. Základní otázkou pro něj je, nakolik konfessionalizační úsilí vskutku zasáhlo do indi- viduálních životních světů (*Lebenswelte*). Jejich výzkum pak chápe jako

33 Peter LASLETT, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien-Köln-Graz 1988, s. 192–195; Susanna BURGHARTZ, *Jungfräulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht oder 16. und 17. Jahrhundert*, in: Richard van Dülmen (Hg.), *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung*, IV, Frankfurt am Main 1992, s. 13–40; ZONABEND, *Geschichte der Familie*, Band 3: Neuzeit, Frankfurt am Main–New York 1996, s. 142–169.

34 Například R. van DÜLMEN, *Gesellschaft der frühen Neuzeit*, s. 62–102; Carlo GINZ- BURG, *Benandanti. Čarodějnictví a veškovské kultury v 16. a 17. století*, Praha 2002. 35 Nejnovější teorii tohoto procesu rozebírá a přehled bádání podává F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 11–37.

rekonstrukci specifických způsobů vnímání a zakoušení světa (*Rekon- struktion der spezifischen Wahrnehmungen und Erfahrungen*), někdejšího aktérova specifického přístupu ke světu. Zároveň Fätkenheuer upozorňu- je, že není vhodná představa, jakoby konfesionální orientace měla vstupova- vat do všech oblastí (byť to bylo cílem mocenského úsilí) životního světa či všedního dne dějinného aktéra. Právě naopak; z hlediska teoretického po- jednání dějinného aktéra je totiž nutné připustit, že v rozmanitých kontex- tech byla náboženská identita různě silná. Fätkenheuer v tomto smyslu užívá konceptu multiplicitní identity (A. J. Weigert) dějinného aktéra.³⁵ Tím se ukazuje, že je vhodné ve výchozích teoriích vždy počítat s paralel- ností přinejmenším dvojit modelace sociálního pole, totiž modelace nábo- ženské a modelace politické.³⁶

S ohledem na svrchu řečené můžeme přikročit ke stanovení kritérií příhodných pro následující typologizační snahy. Jako kritérium lze zajisté uplatnit (1.) samotnou věrouku jednotlivých církví a skupin. Pro nás má především smysl se zaměřit na jejich sociální nauku a na základní prvky učení o spáse a o svátostech. Nauka sama však nemusela být v laickém prostředí v plnosti přijímána, nebo dokonce mohla mít i nechtěné, ba až původnímu záměru duchovních a teologů protichůdné důsledky.³⁷

Musíme tak zohlednit (2.) kulturně-dějinný dopad věrouky, zejména její ozvuky v lidové kultuře, jež věrouku svěbytně interpretovala. V rámci zájmu o dobové způsoby vnímání světa či o imaginace dějinných aktérů by nám mělo především jít o takové prvky (kulturní kategorie), jejichž různé podoby mohou vypovídat o variabilitě náboženské sensibility. Všimnat by- chom si především měli (2a) mýry, s níž jsou v lidové religiozité zastoupeny magické prvky (ve smyslu teorii o odkouzlení světa či o vyprazdňování tradiční symboliky), ať již jde o vztah ke svátostem, k předčtům typu škapulírů či o posťoje k čarodějnictví a imaginaci děbla. Dále pozornost za- sluluje (2b) lidová recepce těch prvků nauky, které mohly být individuali- začními faktory. Jde především o vlastní osobní zbožnost, o niternou sebe-

35 F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 12, 14, 17.

36 Podrobněji JAN HORSKÝ, *Problém hodnotových orientací při studiu lidové kultury*, in: Zdeněk R. Nešpor (ed.), *Lidová kultura 16.–19. století: mezi náboženstvím a polití- kon*, Praha 2004 (v tisku).

37 Reformační úsilí o pojmenování a následně potlačení pověrečných a magických prv- ků mohlo vést v lidovém prostředí k vystupňování snah účinně čelit děblu. Byly-li praktiky a předměty každodenní religiozity odhaleny jako prázdné symboly (j. tra- diční nástroje, jimiž šlo zbraňovat děblových snahám, byly duchovními označeny za neúčinné), zaručovalo kupříkladu lidové prostředí zvýšeným počtem obvičení za ro- dějnictví, soudí alespoň pro Anglii 16. a 17. století Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth 1982.

zplytnost, o vědomí (či neustálé uvědomování si) vlastního osobnostního přerodu (znovuzrození z Ducha svatého) apod.

Dále je zde (3.) oblast sociálních praktik (chování), ať již v užším slova smyslu náboženských, nebo těch, které mohou s náboženstvím různým způsobem souviset. Pozornost zasluhují zejména ty praktiky, jež mohou být (na základě teoretické konstrukce) považovány za vhodné indikátory procesů disciplinace či konfessionalizace, popřípadě za externí referenty (termín užívány např. R. Chartierem) určité intencionality jednání.

Konečně je zde (4.) oblast sociálních jednání, oblast intencionalních jevů. Zajímá nás měly (4a) specifické, nábožensky relevantní motivace sociálních jednání (jednání, jež z pohledu aktéra měla povahu osvěčovací, vlastní vyvolenosti, vyznačování konfesijní pozice, zvyšování nadějí na dosažení spásy či vylepšení svého či cizího postavení v očistci a pod.) a to, (4b) jak se některá jednání ve své intencionalitě postupně ustalovala a nabývala buď povahy pravidelných diskursivních či rituálních praktik (spadala by zpět pod bod (3.)), nebo se institucionalizovala. Jak již bylo výše řečeno, oblast spadající pod bod (4.), není empiricko-historickému badání takřka vůbec bezprostředně dostupná. Zároveň pro oblasti, spadající pod body (3.) a (4.), platí, že se v nich výrazně propustuje náboženská modelace sociálního prostoru s modelacemi jinými, zejména politickou.

Naše typologická snaha, představené v této stati, vycházejí především z kritérií spadajících pod body (1.) a (2.). Vypracování typologie plně zohledňující i oblast sociálních praktik a intencionality jednání dějinných aktérů (body 3. a 4.) zůstává úkolem dalších badání. Věci dalšího badatelského úsilí zároveň zůstává jednak to, jakou měrou se hranice mezi jednotlivými typy konstruovanými podle těchto kritérií, budou překrývat s hranicemi, jež stanovovali dějinní aktéři při prožívání své náboženské identity, jednak – přetrvávají-li se vskutku – jaký byl poměr těchto konfesijních rozhraní vůči jiným dobově žitým rozmezím diferencujícím společnost. Bude zapotřebí věnovat pozornost i sociálnímu postavení stoupenců jednotlivých konfesijních proudů (zajímavé to je zejména u věroučně radikálních skupin).³⁸ Těmito otázkám však zde nebudeme věnovat pozornost, stejně tak jako ponecháváme stranou dnes značně rozšířená a zásadněná badání, zabývající se sociálními praktikami spojenými s distribucí a vlastní četbou náboženských knih.³⁹

38 Možný postup srov. např. ve studii Milada MALÁ-ZAJÍČOVÁ, *Otázka sociálního postavení nekatolíků v rámci obce na panství litomyšlském*, in: J. Horský (vyd.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*, s. 358–385.

39 Tato badání lze metodicky založit na studiích, jež jsou publikovány kupříkladu ve sbornících: Roger CHARTIER (ed.), *Les usages de l'imprimé*, Paris 1987; Roger CHARTIER, *Lesewelten. Buch und Lektüre in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main–Paris

Vedle již uvedené tematizace časového průběhu sociokulturních procesů, ať již vychází spíše z historicko-sociologického či historicko-antropologického přístupu,⁴⁰ může studium dobového lidového myšlení, citění, prožívání a jednání vycházet ze snahy o pramenité posílení jeho stop v návaznosti na vývoj vysokých, elitních konceptualizací té které doby. O něco takového se pokusil kupříkladu A. J. Gurevič, studující (náboženské) myšlení středověkých *illiteratů* prostřednictvím středolatinské literatury určené nižšímu kléru;⁴¹ vzhledem k primátu náboženské problematiky v období *ancien régime*, nebo přinejmenším v období rané novověké konfessionalizace, je přitom tento typ studia úspěšný (a vůbec možný) především právě v oblasti religijně ovlivněných prvků a struktur percepce, myšlení a sociálního jednání. Jinak řečeno, na základě dobové literární produkce a dalších forem působení kultury elit můžeme zkonstruovat několik typů teologické (sebe)prezentace, několik odlišných typů zbožnosti, jež byla určena lidu shora a kterou lidové vrstvy do jisté míry akceptovaly.⁴² V období, které

1980; Hans Erich BODEKER – Gerald CHAIX – Patrice VEIT (Hg.), *La livre religieux et ses pratiques. Etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne / Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 1991. S badatelským zájmem o místa náboženských knih či jednotlivých textů v dějinných myšlení se nematou prolínají studie, jež usilují přenést postupy sociologie vědní do dějepisectví, zejména: Peter BURKE, *A Social History of Knowledge, Cambridge 1997*. Žde citováno podle německého vydání: Peter BURKE, *Paper and Marginalia. Die Geburt der Wissensgesellschaft*, Berlin 2001, zejména s. 175–231. V českém dějepisectví srov. např. Jiří PEŠEK, *Proger Leser der rudiolischen Zeit*, in: Später Humanismus in der Krone Böhmen 1570–1620. Studien zum Humanismus in den böhmischen Ländern, IV, Herausgegeben von H.-B. Harter und H. Rothe, Dresden 1998, 217–224. Pro samotné prostředí českých tajných nekatolíků jsou paradigmatické studie: Marie-Elizabeth DUCREUX, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, in: Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis, XXXII, 1992, svazek 1–2, s. 51–80; M.-E. DUCREUX, *Kultra a kacířství*, s. 61–87.

40 O postížení základních metodických a teoretických odlišností těchto perspektiv jsme se pokusili ve studii Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie*, s. 61–81.

41 Aron J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověka*, Jinočany 1996. Naopak dřívější práce téhož autora (TYŽ, *Kategorie středověké kultury*, Praha 1978) je celé dílem historicko-sociologického přístupu.

42 Jak nás poučují například četné práce C. Ginzburga, lidové křesťanství nikdy nebylo plně ortodoxní, ani v období konfessionalizace (např. Carlo GINZBURG, *Syr a červ. Svět jednoho mlýnaře kolem roku 1600*, Praha 2000); pro moravské prostředí totéž doložil kupř. R. ZUBER, *Osudy moravské církve*, s. 175n. Sluší se poznamenat, že v českém prostředí na existenci tvrdí págankřesťanské syntézy v rámci litové (selenské) religiozity upozornil již Miroslav MOUDRÝ, *K charakteristice seláckého náboženství*, Věstník České akademie zemědělské 18, 1942, s. 47–55, 146–157.

sledujeme v této studii, se přitom uplamila (přinejmenším) dvě související řídicí kritéria, vedoucí k jejich rozdělení – v první řadě šlo o rozdělení křesťanství do většího počtu vzájemně vyhraněných širších teologických proudů, k němuž došlo v souvislosti s českou i evropskou reformací a potom v rámci jejich dalšího věroučného vývoje, a ve druhé řadě o působení raně novověkého státu, který nejpozději od augsburského náboženského míru tendoval k preferenci jednoho z těchto výkladových směrů křesťanství, mocensky jej podporoval a případně i vylučoval jakoukoli konkurenci.⁴⁵

Z hlavních křesťanských směrů přitom pro 18. století v českých zemích připadají v úvahu (1.) katolicismus, ať již v podobě potridenické barokní zbožnosti, vnitřně ovšem proměnlivé a vyvíjející se, nebo ve formě osvícenských snah o reformu a rekonstrukci této zbožnosti, právě a pouze katolicismus, aniž byla jasně deklarována – a to i v případě josefinských reforem – vylučnost jedné z těchto forem, přitom samozřejmě až do vydání tolerančního patentu tvořil jedině povolené vyznání⁴⁴ a i potom vyznání státní, paňující. Vedle toho přichází do úvahy (2.) dědičtí české reformace, buď v její radikální, bratrské formě nebo ve formě umírněné, (novo)utrakvistické, od konce 16. století stále zřetelněji tendující k (filipistickému) luterství,⁴⁶ nebo i – jako jediná církev evropské reformace, která se v Čechách, na Moravě

45 Ize to tvrdit i přes možnost upozornit na příklady, jež dokládají pro některé země spíše opačné tendence. Jde zejména o případ Polska, a to jak v 16. století (srov. postavění českých bratří; Jaroslav BIDLO, *Jednota bratrská v prvním vytržení*, část I. až IV., Praha 1900–1932) tak – a snad zejména – v rekatolizačním období (srov. Jaroslav PÁNEK, *Nástup rekatolizace ve střední Evropě*, in: *Rekatolizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference v Jicíně konané 10. září 1993*, Pardubice 1995, s. 3–15). Na úrovni stavovské zemské politiky je pak nutno zmínit dlouho přetrvávající svobodomyšlné stanovisko moravských stavů jak vůči katolictví a základním reformacím proudům (František HRUBÝ, *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*, ČCH 40, 1954, s. 205–309; ČCH 41, 1955, s. 1–40 a 237–258; zejména ČCH 40, s. 282), tak vůči radikálním směrům (jako kritérium může posloužit postavení předbíláhorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů, ČCH 92, 1994, s. 942–256).

44 To platilo o všech českých zemích s výjimkou Slezska, kde přes předešlostný silný rekatolizační tlak zůstala v platnosti omezená existence luterských církví; tato skutečnost byla roku 1707, respektive 1709 formálně garantována i Altranštátskou smlouvou.

45 Otázka blízkosti pozdního předbíláhorského utraktivismu luterství, projevující se například i užíváním označení evangelictví, vedla již ve třicátých letech k polemice mezi F. Hrubým a F. Hrejsem o tom, zda má vůbec ještě smysl hovořit o novotraktivismu (František HRUBÝ, *Luterství a kalvinismus*; F. HREJSEK, *Luterství a novotraktivismus v českých zemích v 16. a 17. století*, ČCH 45, 1959, s. 51–44; Ferdinand HREJSEK, *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*, ČCH 44, 1958,

a ve Slezsku výrazněji uchýtila – (3.) toto luterství samo. Ani v tomto případě však nešlo o jednotnou náboženskou větev, protože flacciiovská ortodoxie konce 16. a 17. století začala být v sedmnáctém věku zevně kritizována a postupně nahrazována pietismem, ať již k tomu došlo v souvislosti s nástupem osvícenského (moderního) myšlení, nebo bez této souvislosti a před ní.⁴⁶ Protestantské víry přitom v Čechách a na Moravě povoleny nebyly, což však neznamenalo, že zde neexistovali jejich stoupenci – nejen po Bílé hoře a v průběhu třicetileté války, ale samozřejmě i ve druhé polovině 17. a v 18. století. Kdyby tomu tak nebylo, ani Josef II. by ostatně neměl potřebu vydávat toleranční patent. Jejich tajný charakter však ipso facto ztěžuje historické poznání jejich náboženských představ, zejména v jejich pozitivním vymezení, protože naše znalosti obvykle nepřekračují vědomí, že šlo o osoby (skryté) nesouhlasící s katolicismem.⁴⁷ Jejich vlastní náboženské představy nepochybně tvořily konglomerát všech tří uvedených teologických tradic, jisté ovlivněny i heterodoxním substrátem lidové víry (prorocktví, nekanonická literatura atd.) a snad v některých aspektech i kalvinismem,⁴⁸ aniž však jsme s to tento konglomerát blíže charakterizovat.

Pro účely další analýzy se na následujících řádcích pokusíme o stručné přiblížení základních věroučných stanovisek jednotlivých uvedených tradic s tím, že před jejich souhrnným popisem – v daném rozsahu ostatně nemožným – budeme dávat přednost jejich vzájemně disparátním rysům, které byly důležité v mezináboženských diskusích konfesionalizačního období a které výrazněji ovlivňovaly náboženskou teorii i praxi lidových vrstev, především na venkově.⁴⁹

s. 296–326); v současnosti stanovisko o českém luterství (oproti věroučné relativně samostatnému novotraktivismu) hájí Zdeněk V. DAVID, *Celstřívost církve pod obloží a otázka novotraktivismu*, ČCH 101, 2003, s. 882–910.

46 Většina historiků protestantské teologie se přidržuje názoru E. Troeltsche, že pietismus osvícenství přeticházejí a myšlenkově byl nannozé protikladný (Ernst TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Louisville 1992, s. 681, 819), zatímco A. Ritschl a především K. Barth soudí, že pietismus je výrazem osvícenského ducha (Karl BARTH, *Protestantská teologie v XIX. století*, Praha 1986–1988, s. 74).

47 Nejasného pozitivního obsahu náboženského myšlení předtolerančních tajných nekatalogiků si historikové všimli už dávno, viz např. Markéta MACHOVCOVÁ – Milán MACHOVEC, *Utopie blouznivců a sektářů*, Praha 1960, s. 314–326. Tato skutečnost se odrazila i v jejich označování, k tomu viz Zdeněk R. NEŠPOR, *Vnější označení a sebeoznačení českých nekatalogiků v 18.–19. století*, Religio, Revue pro religionistiku 10, 2002, č. 2, s. 215–236.

48 Zdeněk R. NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektarství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004, s. 10–16. Srov. také Rudolf MČAN, *Vyznání a vyznáníci. Z historie českého protestantismu XIX. století*, Praha 1940, s. 19.

1. *Barokní a osvícenský katolicismus.* Závěrečná jednání tridentického koncilu, která ve jménu katolické reformace na další tři století zformovala katolickou větev křesťanství, byla již vedená vědomím nezvratnosti rozdělení západního křesťanství, a proto akcentovala právě rozdíly mezi katolicismem a protestantismem. Vedle snahy o zvýšení církevní morálky a zesílení kuriálního/episkopálního centralismu se jednalo především o zdůraznění vylučně katolických prvků učení, například ve vztahu Písma a tradice, v doktríně o ospravedlnění, nebo o podstatě a úloze svátosti. V prvním případě šlo o přijetí teze o dvojitým zdroji pravé víry, oproti luteráckému *Scriptura sola*, ústředním pojmem spásy zůstaly kromě víry i skutky a především moc klíčů, (viditelnou) církví prostředkované poklady milosti. Počet svátostí katolické církve byl v návaznosti na Petra Lombarda potvrzen na sedmi, jejich úlohou zůstalo prostředkování milosti (oproti snažbě švýcarské reformace vidět v nich pouhá znamení této milosti); v případě eucharistie bylo znovu zdůrazněno dogma o reálné přítomnosti Krista, rovnocenné v obou dílech svátosti (popírající nutnost utraktivismu), předpokládající transsubstanciaci. Polemické vyhodnocení katolické teologie jí přitom vdechlo novou sílu do žil, jak se to začalo projevovat již od konce 16. století především návratem k církevní tradici, jmenovitě patristice, dosavad považované (zejména v případě Augustina) za de facto proto-protestantskou. Církevní tradice začala být využívána jako polemický nástroj proti protestantským církvím, typicky kupříkladu v díle J. B. Bossueta,⁵⁰ podle kterého to byla právě a pouze katolická církev, která udržovala tuto (neměnnou) věroučnou tradici, zatímco protestanti buď na některé složky

49 Vývojem křesťanské teologie se zabývá většina základních kompendií církevních dějin; jejich (neúplný) přehled podává například Jiří HANUŠ, *Pozvání ke studiu církevních dějin*, Brno 1999, s. 157–158. Z protestantské strany lze zmínit především práci Adolf von HARNACK, *Dějiny dogmatu*, Praha 1905 a nedokončené dílo K. BARTH, *Protestantská teologie*. Kvalitní současnou syntézou dějin teologie je Alistair E. McGRATH, *Historical Theology. An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford–Malden 1998; TYŽ, *Christian Theology*; Malden 2001. Originální česká literatura k náboženským, respektive církevním dějinám je naproti tomu pro studium dějin teologického myšlení poměrně chudá; z novější literatury lze sice zmínit některé práce R. Řičana (např. Rudolf MČAN, *Old česká literatura k dějinám*, Praha 1948) či A. Molnára (Amedeo MOLNAR – Rudolf MČAN, *Dvanáct století církevních dějin*, Praha 1975; Amedeo MOLNAR, *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*, Praha 1982; TYŽ, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 1985), avšak ani ty nespĺňují předpoklady skutečné syntézy. Pokud to bude možné, v následujícím výkladu budu me odkazovat na existující českou literaturu k jednotlivým diskutovaným tématům.

50 Bossuetovo nejdůležitější dílo, *Histoire des variations des églises protestantes* z let 1697–1704 se nakonec dočkalo i překladu do češtiny: Jakub Benygc BOSSUET, *Jakuba Benygy Bossueta ... Příběhové o změnách církevní protestantských ... na Česko přeložený od Martinu Wolfa*, (2 sv.), Hradsce Králové–Praha, 1804–1805.

pravé víry nebrali ohled nebo je dokonce svévolně měnili a zaváděli nové. Proti protestantské koncepci církve *semper reformanda* se katolická církev vnímala jako *semper eadem*.

Polemiky jednotlivých křesťanských vyznání přitom zůstaly typické i pro 17. a většinu 18. století; jak výstižně poznamenal U. Im Hof, vznikala-li v tomto období nová stolice na teologických fakultách, pravidlem šlo o katedru kontroverzní teologie.⁵¹ Rozvoj této disciplíny však vedl k tomu, že dílem jezuitů Roberta Bellarmine do ní začala být od konce 16. století uváděna racionální argumentace. Potridentická katolická zbožnost sice na jednu stranu umožňovala individuální, hluboce mystický a bojovný modus vztahování se k Bohu, zároveň však dbala o jeho racionalizaci, jímž podmiňovala funkčnost, požímanou v někdy až příliš praktických termínech (tzv. probabilismus Tovaryšstva Ježíšova), aniž bychom chtěli rozhodnout, šlo-li jen o nenávislnou výtku kritiků nebo o konstatování skutečného stavu. Soteriologický racionalismus a někdy až instrumentalismus barokní katolické zbožnosti se projevil i v jejich praktických implikacích, na prvním místě v hledání vzorů, respektive pomocníků při osobní spáse, ať už šlo o zbožnost orientovanou k Panně Marii⁵² nebo k jednotlivým světcům. Ta se kromě individuálního zasloučením projevovala i v sociálním rovině kupříkladu vznikem klášterních náboženských bratrstev,⁵³ ale obecněji i v poulicích,⁵⁴ procesích a účtích sochám a obrazům, požímaným takřka jako materiální reprezentace církevní ekonomie spásy.⁵⁵

Vůči tomuto až magickému chápání víry⁵⁶ se sice příležitostně ozývaly kritické hlasy, vycházející především s pozdě více akcentujícími vnitřní,

51 Ulrich IM HOF, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001, s. 142.

52 Zdeněk KALISTA, *Chřtadná Marie elekta Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku*, Kostelní Vydří 1992.

53 Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000, k soteriologické úloze bratrstev s. 55–69.

54 Zdeněk KALISTA, *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní*, Žďár nad Sázavou 2001.

55 Povaze lidové zbožnosti byla v uplynulých patnácti letech v českém dějepisectví věnována značná pozornost. Vznikly studie vycházející z materiálů spjatých s kanonizací Jana Nepomuckého (např. Vít VLÍNAS, *Barokní život a barokní svíce*, in: Pcta Josefu Petráňovi, Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráňe, Praha 1991, s. 383–396) či zajímavé propojující dějiny literatury s kulturně-dějinným zájmem (např. Miloš SLÁDEK, *Zásračná uždžavení a dobrovolná „vzhledně“ v literatuře českého baroka*, in: Literární archiv 27, Česká literatura doby barokní, Praha 1994, s. 247–257).

56 Srov. Jan HORSKÝ, „Mýstika“ a „magie“. Úvaha o možnostech uplatnění kulturně-dějinné klasifikace v dějepisné práci, Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace, 1999, č. 2, s. 5–22.

mystický rozměr víry (na první místě jansenismus, ale i kritika z řad mendikantských řádů), celkové však v 17. století pronikalo katolickou zbožností, doslova svým protiprotestantským akcentem. Přesto nelze říci, že by nedocházelo k jeho proměnám. Jak si totiž všimli jak Z. Kalista, tak nověji V. Vlnas,⁵⁷ barokní zbožnost sensu stricto, se všemi svrchu zmíněnými charakteristikami, začala v první desítilétích 18. století ustupovat rokokové transformaci. Vnější znaky víry sice zůstaly shodné, avšak docházelo k jejich vyprázdnění, forma vítězila nad obsahem. Typicky se to projevilo právě v úctě světcům, jejichž působení sice bylo oslavováno poutěmi, aniž však už vyvolávalo niterný osobní zápal; snad v tomto smyslu můžeme přímo hovořit o jakési popularizaci barokní zbožnosti, o zlidovění, které někdy znamenalo zmagičtění, většinou však vedlo k tradiconalistické formalizaci. Právě to se pak stalo předmětem osvícenské kritiky.

Charakterizovali-li jsme, pro některé čtenáře možná překvapivě, barokní katolicismus jako racionální víru, jako vpravdě ekonomistický⁵⁸ postoj k individuální spáse (ač to samozřejmě neznamenalo, že by k jejímu dosažení neměly sloužit transcendentní, případně magické prostředky), neznamená to, že bychom popírali racionální charakter osvícenské kritiky tohoto religijního typu – jen šlo o racionalitu úplně jiného rádu. Osvícenská racionalita totiž vycházela z ocenění lidského rozumu, v duchu latentního humanismu se pokoušela o návrat k prvotnímu, „pravému“ křesťanství a zpochybňovala jak jeho na dogmatice založené rozdělení, tak rozum přehrábnoucí věroučné prvky a struktury. Z těchto teologických pozic byla kritizována především víra v základy, pesimismus víry v prvotní hřích, stejně jako středověký a raně novověký důraz na hrozivou, ďábelskou a apokalyptickou stránku křesťanského učení. Vyzdvížena byla naopak spasitelská úloha Krista, k němuž již neměli „zležovat“ cestu prostřednictvím z řad světců, jenž byl sice na jednu stranu otevřený všem pravým křesťanům, zároveň však mnohem důrazněji vyžadoval jejich vlastní přítakání nabídky milosti v podobě etického sociálního jednání ve světě. Zásvětný racionalismus barokní doby byl vystřídán racionalismem nitrosvětským, jehož principy byly odvozovány z Písma a z praxe prvotní církve, což podpořilo jak rozšíření Bible (a vůbec umožnilo její studium laiky), tak i její racionalistickou/vědeckou kritiku.⁵⁹

57 Vt VLNAS, *Jan Nepumucký. Česká legenda*, Praha 1993, s. 160.

58 Viz pozn. č. 162.

59 Otázkou určitého sblížení některých reformačních a osvícenských principů je v českém prostředí zajímavá již svým prolínáním s problematikou počátků národního obrození. Upozornit v této souvislosti nutno na studii Z. Davida, pojednávající

Osvícenství samozřejmě vycházelo primárně z protestantského prostředí, a proto nijak nepřekvapuje, že se s ním „katolicismus vyrovnával obtížněji než protestantismus“⁶⁰, což však neznamenalo nemožnost konečné syntézy. Katolíci osvícenci přitom navázali na starší nebo paralelní kritické proudy uvnitř církve, jako byl jansenismus, galikanismus a febronianismus, stejně jako se často opřeli o kameralistické zájmy absolutistických států. Jejich největším viditelným úspěchem se stalo vydání breve *Dominicus ac Redemptor*, rušícího Tovařystvo Ježíšovo, stejně jako postup vůči dalším „nepotřebným“ řádům a kongregacím, mnohdy schvalovaný širokou veřejností.⁶¹ Mnohem důležitější však bylo to, že církevní reformy znamenaly strukturální změnu dosavadního systému víry i institucionalizované zbožnosti. Žalimco školskou, obecně edukativní a informální (včetně cenzury) a do značné míry i zdravotně-sociální funkci převzal stát nebo jim zřízené organizace, vnitřní obsah křesťanské víry měl být reformován k obzoru prvotní církve. Namísto nabubřelé liturgie, komané nadto v nesrozumitelné latině, rituálů, svátků a pověrečných praktik mělo nastoupit křesťanství tolerantní a hlavně srozumitelné v intencích lidského rozumu racionalizovatelné. Křesťanství několika základních biblických dogmat, neodporujících koncepci přirozeného náboženství (byť se s touto koncepcí ráhdu jednání z vnitřního přesvědčení, pozemské manifestace bratrské lásky k bližnímu. Příkladem hojně čteným autorem tohoto typu, orientujícím se především na lidové publikum, může být J. F. Feddersen,⁶² zatímco jiní spisovatelé si vzali za cíl pouhou racionalistickou kritiku dosavadního církevního učení a zbožnosti.⁶³

2. *Dědictví české reformace.* Žalimco katolická věrouka i související liturgická, rituální a osobně-náboženská praxe byla v 18. století hojně literárně rozvíjena, v případech dědictví české reformace tomu tak samozřejmě

o formálním i hořatově ovlivnění obrozeného prostředí povětšinou protestantskou literaturou 16. a počátku 17. století (Zdeněk V. DAVID, *Národní obrození jako převážně Zlatého věku*, ČCH 99, 2001, s. 486–518).

60 U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, s. 148.

61 Antonín ROBEK, *Lidové zdroje národního obrození*, AUC Phil. et Hist. 48, 1975, Praha 1974, s. 65–66; Pavel BĚLINA, *Česká města v 18. století a osvícenské reformy*, Studie ČSAV, Praha 1985, č. 20, s. 73–74.

62 Jakub Fydrých FEDDERSEN, *Knihla mravů křesťanských pro měšťana a sedláka*, Praha 1786.

63 Typickým příkladem může být kritika zázraků a nadpřirozených dějů, Antonín Hynek GOSTKO z Sarentbátu, *O Životech pro Mladě na Spůsob Eberla, Bussyata, a gitych*, Praha b. d.

nebylo. Publikáční aktivity tohoto typu absentovaly již z toho důvodu, že se pobělohorská a další exulantní museli v cizině vyrovnat s teologií hlavních proudů evropské reformace,⁶⁴ jak o tom pojednáváme níže, takže s výjimkou vpravdě nostalgického vydávání některých především Komenského spisů, ostatně obvykle doprovázených aktualizacemi předmluvami,⁶⁵ již tento teologický směr neexistoval. Neplatilo to však v plné míře pro rekatolizované Čechy a Moravu, kde i v 18. století existovala jistá zásoba předbělohorských tisků.⁶⁶

Jednota českých nekatolíků v krátkém období náboženské svobody po vydání Rudolfova Majestátu měla spíše organizační než věroučné základy. Sám text *České konfese*, jenž vyšel ze shody luterský, novoutrakvistický a braunský orientovaných stavů a jenž se explicitně nevyslovoval proti kalvinismu, mohl vyhovovat poměrně širokému spektru evangeličsky orientovaných skupin. Nadto se v jeho jednotlivých vydáních objevují dvě varianty věroučné citlivě pasáže o způsobu přijímání při Večeři Páně. Buď mohlo jít o posvátné přijímání (originální znění z roku 1575, vyhovovalo by patrně novoutrakvistické většině ladděné v duchu melanchtonského vyústění luterství a bratřím), nebo o přijímání podstatné (což by vyhovovalo vylučným flacciovským luteránům a případným zbytkům starokališňáků). Nadto vlastní text Majestátu explicitně ztotožňoval českou a augsburskou konfesi a církevní řád vydaný v souvislosti s Majestátem umožňoval bratřím užívat jejich vlastní vyznání.⁶⁷ Již proto se musí věroučná rozmanitost jednotlivých proudů české reformace a variabilita projevů zbožnosti jevit jako nevyhraněnost ba až rozporuplnost, zvlášť když v nejednom dobovém textu (včetně *České konfese* samotné) k určité rozporuplnosti vsutku vedla. Na-

64 Proto i poslední Komenského amsterodamské vydání bratrského *Počtu z víry* (konfese) z roku 1662 nelyho vydáním církevně-institucionalizovaným, ale soukromým. K tomu viz Čyří vyznání. *Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvétské a České se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, ed. R. MČAN, Praha 1951, s. 114.

65 Mezi jiným lze uvést např.: *Confessio, aneb Počet z Víry a Věry, y Náboženstui Gednoty Bratří Českých ... Léta Páně 1535 podaný*... Berlín 1748; *Kancyonál To gest kniha Žalmů y Písní Duchovních*... Berlín 1753; Jan Amos KOMENSKÝ, *J. A. Komenského Srdacímě Napomenutí k Nauráčený se na první opustěnou Lásku Gednoty Bratrské*, Berlín 1848.

66 M.-E. DUCHEUX, *Kulba a kacířství*, s. 81–87, 73–74; Petr ŠORM, *Kulturní a sociální rozvrh tajného nekatolictví na Opočensku v první polovině 18. století*, Diplomová práce na Katedře historie PedF UJEP v Ústí nad Labem 1997, rkp., s. 37–38.

67 Ferdinand HREJSA, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, s. 244–245, 292–294, 312–317, 392–395, 453–497; snov. dále Otakar ODOLOŽILÍK, *Jednota bratří Habrovanských*, ČCH 29, 1925, s. 1–70, 301–357, s. 29; Rudolf MČAN, *Dějiny Jeánoty bratrské*, Praha 1957, s. 346–354; Čyří vyznání, s. 160.

pěť bylo mezi nejednou radikální věroukou a často konzervativní bohosluzebnou praxí,⁶⁸ dále v otázkách teologické konceptualizace spásy, velmi často luterské *fideli sola* nepřijímající důsledně,⁶⁹ v liturgice a jejím zdůvodnění, v postoji k uctívání svatých (včetně otázky zemských patronů a kultu Jana Husa) a v souvztažné otázce místa obrazů v náboženském životě,⁷⁰ konečně se setkáváme také s ne vždy zcela jednoznačným přijetím reformační redukce počtu svátostí na pouhé dvě atd. Přes tyto rozmanitosti a nejednoznačnosti⁷¹ lze určit některé charakteristické rysy dědictví české předbělohorské reformace. Byl by to především důraz na osobní nábožensko-praktickou angažovanost, na skutky víry, ale také na tradici (ať už husitskou nebo bratrskou, nebo obecně „evangeličskou“ – tedy vracějící se k ideálu prvotní církve), posvěcenou mučedníky protireformace a trpěním za rekatolizačního útlaku, (laický) biblicismus a v neposlední řadě (lidová) manifestace těchto religijních prvků prostřednictvím náboženské zpěvnosti. Vedle lidové čelby Pisma a hloubání nad ním, odkud oslatné pramení český termín písmák,⁷² vedle vědomí návaznosti na tradici pravé církve a jejich namnoze protikladných (sebe)definíčních výkladů byla to mnohdy především náboženská píseň, která v 17. a v 18. století v Čechách udržovala

68 O tom např. Ferdinand HREJSA, *Luterství, kalvinismus a podobojí* s. 296–327.

69 O věroučných rozdílech mezi českou a augsburskou konfesi snov. F. HREJSA, *Česká konfese*, s. 510–518. K obecnějším zářazením české reformace do kontextu reformace evropské snov. např. Jan HANÁK, *Bratři a starší z Hory lilčské*, Časopis Matice Moravské (dále ČMM) 52, 1928, s. 39–124, 277–348; ČMM 55, 1929, s. 1–44, zejména 55, s. 12–44. Jde především o neúplně přijetí nauky o predestinaci; počínaje Husem se v české reformaci sice přijímá myšlenka předurčení ke spáse, avšak zmiňuje se striktní predestinace k zavrácení. S tím souvisí ne zcela důsledně přijetí Lutherova či Zwíngliho učení o dobrých skutcích jako pouhém ovoči víry (*Česká konfese* jim přisuzuje větší význam, např. tvrzením, že dobré skutky máme konat, „abychom mohli užíti časných i věčných pokut Božských“). Odlišné byla konceptualizování a otázka, zda má být mocí zhranováno hříchu, a pokud ano, zda tak má činit církev (názor *České konfese*) nebo světská vrchnost stojící na místě Beřánkové (pudle bratrské konfese) atd.

70 Ola HALAMA, *Otázka svatých v české reformaci*, Brno 2002; F. HREJSA, *Česká konfese*, s. 520–521 a 548–549; Jan ROYT, *Ikonoografie Mistra Jana Husa v 15. až 18. století*, in: Miloš Drda – František J. Holčec – Zdeněk Vybíral (eds.), Jan Hus na přelomu tisíciletí, Husitský Tábor, Supplementum 1, Tábor 2001, s. 405–451.

71 Tato nejednoznačnost měla i své nábožensko-politické důsledky, např. nedůvěru vůči českým pobělohorským exulantům v kurfiřtiském Sasku, snov. Lenka BOBKOVÁ, *Pobělohorský exil v Sasku a možnost jeho dalšího vyznamu*, in: Michala Hrubá (ed.), *Víra nebo vlast? Exil v českých dějích raného novověku*, Ústí nad Labem 2001, s. 72–106.

72 Antonín FRUNTA, *Náboženské názvosloví českoslovanské. Jazykozpytný rozbor s dohledy z naší reformací literatury*, Praha 1918, s. 51; Bedřich SLAVÍK, *Přámatci sešlého lidu*, Praha 1940, s. 12.

teologicky distinktivní rysy české reformace. Na Slovensku hrál podobnou úlohu Tranovského kancionál, ostatně do Čech a na Moravu hojně pašovaný.⁷⁵ svého druhu dědicím otců však mohl být kupříkladu i způsob kostelního zvonění, odlišující předbělohorskou tradici od barokně-katolické.⁷⁶

3. *Luterský protestantismus v 18. století*. Konečně třetím základním typem českého, respektive do Čech, na Moravu a do Slezska importovaného náboženského myšlení, bylo luterství – buď v podobě dožívající luterské ortodoxie nebo jako její kritika z pozic pietistického hnutí, případně osvícenství.

Luther sám totiž až na několik nejpodstatnějších zásad vlastně své učení nijak pevně nestanovil, nevytvořil žádnou závaznou dogmatiku evangelické církve, již chápal jako *semper reformanda* již z toho důvodu, že Bible mu byla svatou a vedoucí ke spáse jen do té míry, dokud jejím prostřednictvím promlouval boží Zákon. Po jeho smrti to ovšem vedlo ke konstituci dvou protikladných teologických škol; teologicky otevřenější, snažící se o dohodu s kalvinisty (a zároveň blízká tradici české reformace) se definovala v podobě melanchtonovského filipismu, zatímco rigorističtější, gnesio-luteránská či flaciovská škola, konečný vítěz vzájemných sporů, své učení postavila na luterské výlučnosti, s konečnou platností stvrzené roku 1580 Knihou svornosti.⁷⁵ Bylo-li přitom Lutherovi Písmo jen jakýmsi, třebaže nejvěrnějším odleskem Zákona, stalo se ortodoxním vykladačem tímto Zákonem samým. Hlavním důvodem zřejmý byl spor o účinnost osobního přičinění k dosažení spásy, nebo otázka podstaty svátostného přijímání, v obou případech vyvolaný diskusí s kalvinismem, nicméně důsledkem těchto rozdílných soteriologických úvah se na obou stranách stalo především budování složité, metafyzicky orientované dogmatiky, ústící do logicky koherentního systému. Touto teologickou spekulací, z kognitivních důvodů přístupnou jen nemožným, se však z víry zákonitě vytrácela její živost, což vyvolávalo imanentní kritiku stejně jako faktická závislost luterských církví na zeměpanské moci. Ve druhé polovině 16. a v první polovině následujícího věku tak sice na jednu stranu došlo k dobudování církevního charakteru evangelických církví a ke zřetelné formulaci jejich dogmatiky,

75 Ján MOČKO, *Historia posvätej piesne slovenskej a historia kancionálu*, Liptovský Sv. Mikuláš 1909–1912, I, s. 52n.; II, s. 3–17; Jan Blahoslav ČAPEK, *Záření ducha a slova*, Praha 1948, s. 191–210.

76 Na to, že se v některých obcích zvonilo ještě v první polovině 18. století „po husitsku“, tedy že srdce zvonu bilo v průměru a sukoli v poloměru, si ve svých relaxačních sčítavol kupříkladu P. Firmus; viz Augustin NEUMANN, *Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královéhradecké*, I, Hradec Králové 1951, s. 44.

75 *Liber concordiae. Kniha Svornosti čili Symbolické knihy; v nížž obsaženo jest vyznání víry a učení církve evangelické...*, vyd. J. LEŠKA, East Akron 1918.

ta však zároveň ztratila hodně ze své někdejší strhující bezprostřednosti, na níž koncem 17. století navázal pietismus.

Krédem pietismu, za jehož zakladatelské dílo je považována Pia desideria (1675) P. J. Spenera, ale který se odvolával i na starší tradice luterské církve (J. Arndt) případně i na Komenského Praxis pietatis, stejně jako pozdějšího metodismu a do jisté míry i probuzenectví, se stalo odakademické ní teologie, její návrat k niterné osobní zbožnosti. K tomuto cíli měl vést jednak větší důraz na laické křesťanství, projevující se vznikem kroužků obzvlášť zbožných uvnitř církví (aniž se však bránili mezicírkevní křesťanské lásce), jejichž víra byla osvědčována etickým životem, stvrzována nově zavedenou konfirmací a v neposlední řadě sociálním tlakem, umožňujícím vylučování zhrěšlivších. Ve druhé řadě šlo o působení darů Ducha svatého na srdce každého křesťana, opět akcentujících individuální zbožnost, jež se stala základem intenzivní vzájemnosti (stejně jako misijního působení). Praktickým důsledkem přímo ovlivňujícím náboženskou situaci v českých zemích se stalo vydávání tzv. hallických Biblí,⁷⁶ stejně jako další náboženské literatury⁷⁷ a známé působení saských pietistických predikantů. Jejich úspěch přitom byl umocněn již tím, že se vědomě snažili o navazování na tradici někdejší Jednoty,⁷⁸ jejíž spisy k svému obrazu reinterpretovali, což se typicky projevilo především v teologii obnovené/ochranovské Unitas fratrum. Pomineme-li Zinzendorfovu teorii tropů, ústící do všeobecné souměřitelnosti, lze na tomto místě zmínit alespoň dílo A. G. Spangenbergova,⁷⁹ zdůrazňující tři programová hesla: pracoviště – celý svět, poselství – Kristův kříž,

76 Emigrantská vydání české Bible nebo Nového Zákona na základě králického překladu, nezanebatelnou měrou určená k pašování do Čech a na Moravu; první z nich vyšlo roku 1722 péčí D. Krmana, dále 1745 a 1766; 1722 a 1764 Zallat (nepočítáme-li slezská a berlínská vydání), 1722, 1764 a 1782 Nový Zákon (opět bez dalších emigrantských tisků). K tomu viz Franušek VERNER, *Bibliografie českých překladů celé Bible i jejích částí*, Praha 1987, s. 19, 40–41, 58–59.

77 Zmínit lze především vícekrát vydané tzv. Pravidélko hemmersdorfské, zřetelně pietisticky orientovaný katechismus J. LIBERDY (*Pravidlo Negvoštěj Víry Apatolské y Provoček...* Berlín 1770), jeho *Klíč Davidů k otevřený pokladů královstaj božjho w tagemstaj skrytých...*, Leubno 1729, nebo koncéné anonymní spis *Těsta Brana a Uzka Cesta k Životu ukazana...*, b. m. 1744.

78 J. B. ČAPEK, *Záření ducha a slova*, s. 150; Ija BURJAN, *Michal Dyonisius*, in: Počátky tolerančního evangelictví, Praha 1985, s. 5–15, s. 11. Návaznost na Jednotu se pak stala i důležitým bodem lutersko-kalvinských polemik po vydání tolerančního patentu, viz např. Ignác BOGISLAV, *Reformátského Smyslu Bratří Čeští...*, b. m. 1785; [Michal INŠTITUTORIS MOŠOVSKÝ], *Posvěbné Ponapraweny onyčtého Spisu: Reformátského Smyslu Bratří Čeští...*, b. m. 1785; TYŽ, *Listovní Odpověď k Augspurského Wyznání Čechům a Moravanům...*, Praha 1785 ad.

79 Český překlad August Bohumil SPANGENBERK, *Idea fidei fratrum a neb krátké Obsázenj Učenj křesťanstého...*, Berlín 1788.

metoda – kázání. Vedle důsledného christocentrismu a etické orientace, spojené s jejím posuzováním mocí církevního společenství, však v obnovené jednotě i u dalších pietistů, působících v Čechách, trvala i radostná a až mystických kancionálch, z nichž lze zmínit alespoň Liberďovu Hartu novou na hoře Sion znějící,⁸⁰ stojící v protikladu především k tradicionalistějšímu zpěvu Kleychovu či ke Franovskému.⁸¹ Vášnivost lásky ke Kristu, časté opěvování jeho (co možná krvavých) ran a zabitého Beránka⁸² tu souznělo s barokní obrazností ještě než v teologické symbolice Komenského, ač i v tomto případě šlo o hlubokou vnitřní souvztažnost, zatímco pozdější umírněnější zpěvník Petrmannův⁸³ již zdáleka takového ohlasu nedosáhl.

Pietistická zbožnost však svým potlačením racionality⁸⁴ nevyhovovala nastupujícímu osvícenství, byl s ním v některých aspektech souvisele a tento nástup snad spolupřipravila.⁸⁵ Osvícenci totiž požadovali – slovy R. Cumberlanda – redukci Kristova učení na *summa benevolentia aut amor universalis*, především však jeho absolutní uchopitelnost prostředky lidského rozumu. Mezcírkevní tolerance a odpor k dogmatice, s nímž začali již pietisté, se přitom stále zřetelněji dostávaly do služeb praktického působení na běžné věřící, neredukovatelného pouze na náboženskou výchovu. Příkladem par excellence mohou být kázání saského faráře T. G. Rollera, o Velikonocích osvětlující jak správné pochovávat, o Vánocích (velký svátek) zdůvodňující, že vrchnost správně ruší svátky malé, nebo se zabývají cí zažehňáváním ohně, nesmyslností strachu z bouřek (a pověrečných praktik proti nim) atd.⁸⁶ Duchovní působení se změnilo v osvětovou činnost

80 Jan LIBERDA, *Harta nová na Hoře Sion znějící...*, Lauthno 1732. Srov. *Čistý plamen lásky: Příbor z písni pobělohorských ezulantů ze Slezska*, vyd. J. MALLURA a P. KOSEK, Brno 2004, s. 151–253.

81 J. B. ČAPEK, *Záření ducha a slova*, s. 129–143.

82 V této souvislosti zasluhuje zmínku i ochranovský obřad očekávání slunce o Velikonocích poněkud zavedený Zinzendorffem; srov. Markéta KRÍŽOVÁ, *Herrnhut-Ochranov a tradice staré jednoty bratrské*, in: Huslíský Těbor. Sborník Huslíského muzea 13, 2002, s. 169–183, zejména s. 176–177.

83 Jiří PATFERMAN, *Hospodina Srdcem y Ity Chvilienj, aneb Pjsně Duchovenj...*, Drážďany 1748.

84 Máme zde na mysli moderní racionalitu; pietisté v oblasti sociální a náboženské etiky zřejmě vykazovali znaky traditní racionality. K diskusi o typech racionality podrobněji Jan HORSKÝ, *Racionalita dějinného jednatel. Podněty Weberovy sociologie pro dějepisné bádání*, Soudobé tějiny 6, 1999, č. 1, s. 71–80.

85 K. Barth v této souvislosti hovoří o mentalitě absolutního Slověka, projektující lidské vlastnosti do Boha a tudíž požadující teodiceji kvůli antropodiceji, jež pak vedla k historickému a sociálnímu optimismu (K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 65–66).

86 Traugot Günther RÖLLER, *Dorpredigten für gemeine*, 1792.

v nejširším slova smyslu,⁸⁷ přičemž křesťanské posestství bylo redukováno především na požadavek účinné lásky k bližnímu již zde na zemi, na sociální etiku, což však nijak nebránilo prosazování státních zájmů prostřednictvím náboženství. Racionalismus protestantské osvícenské teologie a její dopad na kameralistické myšlení⁸⁸ však dovedl nejdál Ch. Wolff, snažící se pochopit svět jako (Boží) umělecké dílo a zároveň jako výraz nutnosti a absolutna, naposledy ještě sloučit pravdu rozumu a pravdu Zjevení. Pochopitelným paradoxem měnící se společnosti i jejího mentálního a symbolického ustrojení však bylo to, že přes nepochybný význam wolffůvské teologie to už bylo spíše jeho sociálně-politické a přirozenoprávní myšlení (především spis *Jus naturale* z roku 1740), jež tomuto autorovi přineslo masový ohlas, nikoli jeho fundamentální teologické zakončení. Na protestantské straně začínalo platt, a právě to byl jeden z hlavních důvodů snazší a hlubší syntézy mezi protestantismem a osvícenstvím, že „teologie sice prochází prudkým vývojem, ale míra jejího pokroku není v ní samé ani v její věci, nýbrž kdesi mimo ni [v celospolečenských modernizačních proměnách, tudíž] ... uemůže teologie ovoce své modernosti nikdy řádně vychutnat, ale je stále *volens volens* nemoderní“.⁸⁹

V návaznosti na výše uvedené typy teologického výrazu a vůle elitních intelektuálních skupin ovlivnit náboženské názory běžného věřícího můžeme v případě české lidové religiozity 18. století hovořit o (přinejmenším) dvou ideálních typech. Nepochybně většinovou byla zbožnost katolického baroka, výstižně kdysi charakterizovaná J. Pekařem jako „v podstatě vnější, v ritu a ceremoních zakončená a na stauích a procesích lkvějící“⁹⁰ jen zvolna a namnoze proti své vůli podléhající vlivu a působení osvícenských myšlenek, především josefinské kazatelny a školy. I zde se sice vyskytly výjimky, z nichž nejvýznamnější nepochybně byl rychtář Vavák, obecně známý s nekatolickou ližerární produkcí,⁹¹ většina z těchto věřících se však spoko-

87 K tomu o něco později směřovalo i katolické osvícenství, příkladem může být český lidovýchovný spisek Josef HUBER, *Izvdor, sedlak Lhatský*, Praha 1824, v němž by čtenář marně hledal barokní kult světece, jehož jménem je jen legitimizována demosttrace nových zemědělských technologických postupů. Podobně Jan FULIČ, *Wesníkého Faráře Rozmlauování s svými Osadníky*, Praha 1804; *Yž, Nedělní Kasatel, aneb Nová Kázání w krátkém obsazry na Neděle přes celý rok*, (2 sv.), Praha 1807–1808.

88 Kamil KROFTA, *Nesmrtelný národ*, Praha 1940, s. 551–552.

89 K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 129.

90 J. PEKAŘ, *O smyslu*, s. 571.

91 František J. VAVÁK, *Paměti křavníka J. Vaváka, souseda a rychtáře mlíčného, z let 1770–1816*, ed. J. Skopec, 1/2, Praha 1908, s. 40–43. Z 55 zapovězených a kacířských knih, které Vavák četl, výrazně převažovaly předbělohorské české tisky, respektive jejich novější zahraniční vydání. Pietistických knih je z tohoto seznamu asi deset.

jovala s domáci (katolickou) ortodoxní literaturou, pakliže vůbec čela. Poněvadž věrné katolická nepochybně byla i kázání, která slýchali, prvky nějaké jiné víry se k těmto lidem mohly dostat pouze z prostředí heterodoxní pololidové (prorockví, kramářské písně) a lidové orální tradice. Jistě k tomu docházelo,⁹² avšak svěbytnost těchto lidových náboženských předstáv proto nelze přeceňovat. Naopak, jak nedávno ukázal E. Maur, pravidlem bylo spíše (ze soteriologických důvodů) ustrašené a o rigorističtější pobožnosti.⁹³ Druhým typem české religiozity 18. století do vydání tolerančního patentu bylo tajné nekatolictví, živěné nepřítis jasnou pamětí na českou reformaci ale především náboženským působením z ciziny, hlavně rozšiřováním knih. Ani v tomto případě si však nelze lidové čtenáře písmo a teologických spisů různého obsahu i kvality idealizovat, protože i jim šlo především o sice skrytý, ale svou podstatou spíše vnější odpor vůči katolické zbožnosti,⁹⁴ aniž mnohdy byli s to proniknout k hlubší teologii. Bojovní nekatolici oddaní P. Marii proto rozhodně nebyli výjimkou,⁹⁵ stejně jako i tito lidé samozřejmě podléhali pololidovému substrátu heterodoxní religiozity. Přesto však se v následujícím oddíle pokusíme ukázat vzájemné odlišnosti náboženského myšlení obou těchto typů lidové víry, barokně-katolického a tajně-nekatolického, stejně jako disparátní vývojové procesy, jimiž se ubíraly ve vztahu k intelektuálním náboženským tradicím.

Písenné projevy lidové zbožnosti 18. století

Nejdůležitějším pramenem pro studium vlastní lidové religiozity v jejich ortodoxních i heterodoxních podobách, ať již se opírajících o dobovou literární produkci (včetně nepovolené), o homiletiku nebo o čistě orální tradici, jsou vlastní zápisky lidových náboženských předstáv. I když je nezbytné k nim přistupovat obezřetně a především zvažovat otázku jejich sociálního rozšíření,⁹⁶ je až s podivem, jak málo byl tento typ pramenů doposavad využíván.⁹⁷ A to přesto, že mezi 717 českými rukopisnými kniž-

92 Viz např. Antonín TOMÍČEK, *Věra v duchy na Litomyšlsku. Lidová filosofie, věda a poesie*, Litomyšl 1926. Srov. také Jan OLIVA, *Nábožnost našich venkovanů*, Český lid 14, 1905, s. 351–363, 401–409.

93 Eduard MAUR, *12. 5. 1743. Marie Terezie. Korunovace na usmířenou*, Praha 2005, s. 89–90.

94 Srov. hodnocení M.-E. Ducreux, že evangelikem člověk byl (a sám se zaň i považoval) jen dotud, dokud (fyzický) vlastnil nekatolické spisy; M.-E. DUCREUX, *Kráha a kázání*, s. 66.

95 Srov. rkp. NK-ORST, sign. XVII H 52 b, obsahující jak ostře protikatolické písně (mj. proti nepamucenské účtě), tak zároveň písně mariánské.

96 Ž. R. NEŠPOR, *Věra bez církve*, s. 12–15.

ními jednotkami z dosud zpracovaných muzejních fondů,⁹⁸ jež nepochybně tvoří nejrozsašlejší soubor bohémikálních rukopisů 18. a počátku 19. století, je plných 418 (58 %) tvořeno literaturou náboženskou. Její naprostou většinu tvoří katolické modlitební knížky (250 ks; 60 %), respektive roctví, snáře, kabalistické, magické a alchymické příručky (27 ks; 6 %) a další náboženská literatura včetně nekatolické (12 ks;⁹⁹ 3 %). Jakkoli by bylo zatím předčasné na tomto základě vyvozovat nějaké obecnější závěry o českém lidovém náboženském písemnictví (respektive častěji opisovačství) 18. století, přesto lze již z tohoto přehledu předložit tři výsoce pravděpodobné hypotézy, nemalou měrou korigující obecné představy o lidové zbožnosti sledovaného období. Především se ukazuje nepodloženost předstáv protestantské historiografie, že to byli především (nebo dokonce výlučně) tajní nekatolíci, kdo se věnoval písmáctví; tradice katolických modlitebních knížek, zřídka plně ortodoxních,¹⁰⁰ je totiž již pro mnohem větší počet katolíků daleko početnější. Ve druhé řadě nacházíme zásadní rozdíly mezi „spisovatelstvími“ zájmy českojazyčné populace a českých Němců; zatímco v prvním případě se vedle modlitebních knížek často vyskytují i kancionály, německá náboženská literatura je sice relativně stejně hojná (241 ks z celkových 493; 49 %), avšak je z velké většiny tvořena rukopisnými modlitebními knížkami (222 ks; 92 %), zatímco počet kancionálů nepřevyšuje heterodoxní literaturu (9 ks; 4 %; respektive 10 ks; 4 %) a protestantské spisy zde vůbec chybí. Třetím charakteristickým znakem české lidové náboženské literatury je tedy její zájem o náboženskou zpěvnost.

Na následujících řádcích se zaměříme na stručnou obsahovou analýzu několika zvolených příkladů tohoto literárního typu ve vztahu ke svrchu

97 Kromě starší literární produkce, jejíž význam již dnes obvykle nepřekračuje pramenou základnu (za zmínku však stojí alespoň Ferdinand MENČÍK, *Česká próza 17. a 18. století*, Praha 1916; František JILEK-OBERPFAL-CER, *Jak žili naši otcové. Mezi písmáky pod Krkonošemi*, Vrchlabí 1946 a.), lze mezi nemnoho autorů venujících se této problematice řadit Markéta HOLUBOVÁ, „*Duchovní pokládek duše křesťanské*“ aneb *co vyprávějí rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*, Kladě, Časopis pro kulturní dějiny, 2001, č. 2, s. 33–41, či A. ROBEK, *Lidové zdroje*, s. 127–150.

98 *Reperitorium rukopisů 17. a 18. století z muzejních sbírek v Čechách*, 1/1 + 1/2. Eds. J. LINDA, A. STICH, A. FIDLEROVÁ, M. ŠULCROVÁ a kol., Praha 2005.

99 Do tohoto počtu nezahrnujeme opisy nekatolických kázání zřetelně ne-lidového charakteru.

100 A. ROBEK, *Lidové zdroje*, s. 127; TYŽ, *Příspěvek k etnografickému studiu duchovní kultury českého lidu*, Praha 1965, s. 60–70.

uvedené typologizaci elitní i lidové religiozity: stranou přitom necháme jak již poměrně hojně studované kroniky a paměti,¹⁰¹ tak polemické skladby a upomínky rané toleranční doby¹⁰² i celou, byťší rukopisnou vysokou literární produkci (kázání, náboženské výklady a kroniky psané faráři apod.). Vzhledem k povaze pramenů heuristiky, provedené během našich archivních výzkumů, ale i prostřednictvím nákupů tohoto typu literatury ze soukromých sbírek (a také s využitím již publikovaných pramenů), si přitom nemůžeme klást nárok na nějakou statistickou výpovědní hodnotu získaného souboru dokumentů. Mnohdy nadto nejsem s to přesněji určit dobu vzniku rukopisů, jež mohla zejména v případě katolických modlitebních knížek a zpěvníků variovat od druhé poloviny 18. do prvních desetiletí následujícího století. Přesto však považujeme za nezbytné s analýzou těchto pramenů alespoň začít, již jen proto, že uvedené nedostatky nebudou s konečnou platností vyřešeny asi nikdy, a protože máme za to, že zjištěné informace přeci jen přesahují rovinu pouhých nahodilostí a samostatných jednotlivin. Zatímco většinou, tedy katolickou či na katolickém základě psanou rukopisnou lidově náboženskou produkci budeme dělit podle žánrů, v případě slaběji zastoupené produkce nekatolické se omezíme na dělení v závislosti na právním postavení protestantských konfesí, kdy před vydáním tolerančního patentu všichni tajní nekatolíci jedno jsou, zatímco později dochází k výrazné diferenciaci členů helvetské a augsburské církve na jedné straně a tolerančních sektářů na straně druhé.

101 Z bohaté literatury uvádíme alespoň: František BAREŠ, *Jiří Čermák Českobrodský a jeho paměti*, ČČM 65, 1891, s. 247–252; František Michálek BARTOŠ, *Tři písmácké sborníky*, Reformacní sborník 6, 1957, s. 154–156; Pavel BĚLINA, *Politické události let 1789–1797 v názorech měšťanské inteligence a lidových písmáků v českých zemích*, ČSČH 55, 1987, s. 844–875; Jan Blahoslav ČAPEK, *Čalkovský pohled na činnost a význam našich písmáků*, in: A. Molnár – J. Smolík (eds.), *Čeští evangelici a Toleranční patent*, Praha 1982, s. 51–67; Věra HAVELKOVÁ, *Jiří František Čermák a jeho kronika*, Vlastivědný sborník Českobrodská 1, 1957, s. 95–104; František KUTNAR, *František Jan Varadl*, Praha 1941; *Týž, Lidová písmácká a kronikařská v národním obrazení*, in: Národní obrození severovýchodních a východních Čech, Hrauce Králové 1971, s. 74–79; Barbora MLYNÁŘIKOVÁ, *Geografický horizont prostého člověka v Čechách v letech 1740–1830*, (2 sv.), Praha 2001; J. PEKAŘ, *O umyslu*, 314–375; A. ROBEK, *Lidové zdroje: Týž, Městské lidové kronikařství na Aychnovsku*, 1. *Edice lidových kronikařských textů*, Praha 1976; *Týž, Lidové kronikařství na Poděbradsku*, *Edice lidových kronikařských textů*, Praha 1978; B. SLAVÍK, *Písmáček, Lutěšek SMID, Lidová kronikařská střední Polabí*, (5 sv.), Poděbrady 1967–1972.

102 Jejich rozborem se věnoval Z. R. NEŠPOR v dosud nepublikované studii *Náboženství nebo národ? Interkonfesionální spory a rozšířování národního obrazu jako eruditní identitní diferenciaci v 18. a 19. století*, in: Zdeněk R. Nešpor (ed.), *Lidová kultura 16.–19. století: mezi náboženstvím a politikou*, Praha 2004 (v tisku).

1. *Katolické modlitební knížky*.¹⁰³ Rukopisné modlitební knížky v českém prostředí vznikaly zejména od poloviny 18. do poloviny století následujícího, přičemž často šlo o komerční komodity, psané na zakázku nebo dokonce prodávané na jarmarcích.¹⁰⁴ Takové modlitební knížky obvykle byly krasopisně napsané a bohatě kolorované.¹⁰⁵ Jejich písari byli kněží či učitelé, zatímco jejich skutečný majitel si do nich vpisoval pouze své jméno, případně i datum a okolnosti nabytí. Na druhou stranu se setkáváme i s vlastními lidovými zápisky, nejčastěji (částecnými) opisy již existujících modlitebních knížek a/nebo uštěně náboženské literatury, v tomto případě kresby obvykle absentující, nebo jsou mnohem jednodušší, a vlastní text (obvykle s výjmkou iniciál) je psán kurentem.

Obsah a členění textu je však v obou uvedených případech víceméně shodné. Jde o výtahy z (obvykle několika) modlitebních knížek, upravované ně podle vkusu lidového čtenáře (zdrobněliny apod.), řazené někdy podle dní v týdnu eventuelně podle průběhu liturgického roku, podle určitých společných témat, nebo nejčastěji i nahodile, zejména asi vznikali-li sborníček delší dobu. Formální řazení, pokud je dodržováno, však působí poněkud uměle, protože muselo obsáhnout i standardní obsah katolických modlitebních knih – modlitby kosmogonické, eklesiastické, a také modlitby ochraňující před výjimečnými avšak známými případy nepřízné osudu, jako byly války, přírodní katastrofy, požár, hladomor apod. – a zároveň vyhovoval určitým vnějším znakům, například schématu: ranní modlitby – důkázání – modlitby prosbné – modlitby expiační – večerní modlitby.¹⁰⁶

103 Rukopisné prameny: *Bůh spomocník náš...* (Fakulta humanitních studií UK, dále FHS UK); *Knížka Modlitební...* (archiv Z. R. Nešpora); *Knížka Modlitby...* (Sociologický ústav AV ČR, dále SoU AV ČR, sign. 052360004051); *Modlitby* (Knihovna Evangelické teologické fakulty UK, dále ETF UK, sign. I K 5125); [Modlitební knížka] (Oddělení rukopisů a starých tisků Národní knihovny ČR, dále NK-ORST, sign. XVII G 2); *Duchovní zbraň a poklad věčný pokogelk* (NK-ORST, sign. XVII H 9); *Příhruž Sráče Pana Ježíše...* (FHS UK); *Ragska Ruže aneb Modlitby katolické* (FHS UK); *052360004052*; *Zlatého nebeského Kněze Modlitby...* (SoU AV ČR, sign. V. SMUTNY (ed.)); *Modlitby lidové*, Český lid 2, 1895, s. 584–588; Julie VLASÁKOVÁ, *Lidové modlitby*, Český lid 12, 1905, s. 54–55.

104 M. HOLUBOVÁ, *Duchovní pokladek*, s. 55–54.

105 Většina známých modlitebních knížek je psána na osmerkovém formátu v rozsahu 100–300 listů, nejčastěji vázaném v kůži. Svou vnější úpravou se tedy neliší od rukopisných modlitebních knížek (špalůček) tajných nekatolíků (s výjimkou toho, že nekatolických modlitebních knížkách absenteje figurální vyzdobení); svým srovnáním těchto dvou typů však již Holubová (*tamtéž*, s. 55) poněkud dezinterpretuje skutečnost, jak stran obsahových prvků, tak (zejména) jejich použití.

106 Příkladem může být rukopis *Modlitby*, k neděli vztažený důkázání za stvoření a modlitby za odpuštění hříchů a za zachování církve; pondělní modlitby směřují

Daleko různorodější jsou naproti tomu modlitební knížky vznikající postupně nebo nesazící se kopírovat nějaké formální uspořádání; vedle prosebných modliteb, v tomto případě mnohem častěji orientovaných k určitému konkrétnímu světcí (nejčastěji k Panně Marii), se objevují náboženské písně, pořad katolické bohoslužby případně poutních zpěvů a opisy lidové-náboženské literatury typu miniaturních životů světců.¹⁰⁷ Avšak nejen to, nalézáme zde i úryvky prorocké, požadavky provádění určitých magických úkonů za účelem ochrany a/nebo varování před jejich nedodržáním (číselná magie, noční modlitby ke sv. Kryštofovi za účelem hledání pokladů), nebo i astrologických výkladů a kreseb.¹⁰⁸ Nelze tedy tvrdit, že by šlo bezvýhradně o texty kanonicky schválené, jak soudí například M. Holubová,¹⁰⁹ byť to neznamenalo, že by se jejich autoři/opisovači nepovažovali za pravověrné katolíky. To se projevovalo zejména v rovině církevní příslušnosti k samospatitelné církvi, pro jejíž protivníky neměli než slova pohrdání a hrozby zatracení (případně „mílostrdných pobídek“ k urychlené konverzi), nebo ve snaze o co možná přesné, formalistní dodržování liturgických úkonů, méně již v rovině hlubšího pochopení katolické teologie. Z ní byly vybírány jen určité prvky, na prvním místě úcta k Panně Marii a dalším světčům, použitelným v rámci praktické každodenní zbožnosti, nebo jako pomocníci při případných nepríznivých nahodlostech. Rozhodně však nelze soudit, že by se charakter modlitebních knížek ve sledovaném období nějak proměňoval; neexistují v nich například nejmenší náznaky přijímání osvícenského katolictví – pakliže ovšem za takový náznak nebudeme považovat relativně náhlé vymizení tohoto literárního typu okolo poloviny 19. století.

107 Např. rukopis *Zlatého nebeského kněze Modlitby...*, do kterého je vlepeno i několik svatých obrázků, obsahuje ranní a večerní modlitby (k Bohorodiči, anjelům snázným a svatým patronům, za hříšníky, duše v očistci ad.); pořad modliteb při mši; vyzvání Ducha svatého; zátošti světčům podle jejich funkční dispozice; modlitby před a po přijímání; žaliny; několik tzv. litaní (k Ježíšovi, P. Marii a sv. Ludmíle; k tomu níže) a neuspořádaných modliteb (např. za úrodu, rodiče, přátele); poutní modlitba k sv. Anně za pomoc v nouzi.

108 Robek hovoří o tzv. listech z nebe seslaných; A. ROBEK, *Lidové zdroje národního ohrožení*, s. 127–128.

109 M. HOLUBOVÁ, *Duchovní pokládek*, s. 55.

Podmínkou lidové katolické zbožnosti, jak se projevuje v modlitebních knížkách, bylo formální dosažení stavu milosti prostřednictvím dodržování přesné daných úkonů.¹¹⁰ Tak, v podstatě magicky, bylo podle etnografických zpráv s modlitebními knížkami i zacházeno; byly považovány za ochranné talismany, například před bleskem a nečistými silami, při porodu apod.¹¹¹ Teprve po splnění této podmínky, představované již získáním modlitební knížky, mohlo následovat užívání „individuální“ části jejího obsahu, domácí modlitby. I ty však byly vedeny veskrze v utilitaristickém duchu, ne-li podle zásady *do ut des*, tedy jí alespoň blízko, přičemž se veelku důsledně orientovaly k těm světčům, jimž byla na základě esenciální/funkční podobnosti připisována moc v konkrétní oblasti. Jedinou výjimku představoval multifunkční kult Panny Marie, zejména asi v rámci ženské zbožnosti, jež díky svému zvláštnímu postavení (byl v rámci vysoké teologie v tomto období ještě nevalně ospravedlněnému – ústřední mariánská dogmata přišla až později) mohla zasahovat prakticky ve všech oblastech.

2. *Katolické zpěvníky*¹¹² Podobně jako byla nebo alespoň mohla být značná část katolických modlitebních knížek používána při bohoslužbách (ať již jako pomůcka paměti nebo pro „kontrolu“ kněze), eventuelně při dalších kulturních úkonech (zejména pouti), bylo tomu tak zřejmě i s kancionály. Také jejich pololidový původ¹¹³ odpovídal výše uvedenému typu; lidové zpěvníky byly obvykle výběrovým přepisem tištěných kancionálů nebo kramářských písní,¹¹⁴ převažoval přitom náboženský obsah. Výjimky, tvoře-

110 Srov. ze jiz V. SMUTNÝ, *Modlitby lidové*, s. 588, si všimnul, jak izkustlivě se ilustrátor modlitební knížky snaží napodobovat (lidu známé) barokní výtvarné umění, nájme kostelní architekturu.

111 M. HOLUBOVÁ, *Duchovní pokládek*, s. 38–39.

112 Rukopisné prameny: *Písně áichovny katolické...* (NK-ORST, sign. XVII H 6); [Písněový sborník bez titulní strany] (Lidovny Národního muzea, dále KNM, sign. 1 D 10); *Písněčky áichovny áussem křesťanským kuáivání* (KNM, sign. 1 H 50); [Písněový sborník bez titulní strany] (Etnologický ústav AV ČR, dále EÚ AV ČR, Folkloristika, k. 50, sign. 102, i. č. 484); [Písněový sborník bez titulní strany] (tamtéž, sign. 102, i. č. 485); [Písněový sborník bez titulní strany] (tamtéž, k. 51, sign. 104, i. č. 490–496). Vydané prameny: Antonín SOLTA, *Devá stéské kancionály z 18. století*, Český lid 51, 1951, s. 95–104.

113 B. SLAVÍK, *Písněčky*, s. 6; Jiří HORÁK, *Naše lidová píseň*, Praha 1946, s. 6.

114 Podle Z. Tiché (Zdenka TICHÁ, *Česká poezie 17. a 18. století*, Praha 1974, s. 105–112) se přitom kramářské písně, snad kvůli dostupnější nebo i absenující cenzuře, těšily větší volnosti například ve zpracování mysticko-crolických skladeb. Zájem o ně, namísto tištěných kancionálů (nezapomeňme však, že jen Šteyerbův kancionál vyšel mezi lety 1663–1764 šestkrát!), by proto nemusel odpovídat jen jejich dostupnosti a ceně, ale i větší blízkosti barokní náboženské obraznosti, ať už katolické, nebo protestantské (Komenský, Libeřák; srov. *tamtéž*, s. 96–101). Na primárně náboženský charakter kramářských písní, vyručející se až od třetiny 19. století, jaksi zapomněl

né kupříkladu veršotepectvím ovčácké rodiny Volných,¹¹⁵ sice obsahovaly i vlastní lidovou tvorbu, včetně světských a oslavných písní, ale i v tomto případě převažovaly písně duchovní, určené zejména jako přímluvy či díkyvdání jednotlivým světcům. Mezi dedikacemi výrazně převažovala Panna Marie, teprve daleko za ní byli další světci, jejichž rozložení vcelku odpovídalo běžným tištěným kancionálům 18. věku, včetně postupného růstu zájmu o sv. Jana Nepomuckého zhruba od jeho beatifikace.¹¹⁶

Kromě přejatých (náboženských) písní se v lidových kancionálech objevují také litanie,¹¹⁷ poutní písně, okrajověji i žalmy a modlitby. To by svědčelo o jejich užívání při ritnálních úkonech, například při poříbu. Výskyt žalmy však na druhou stranu ukazuje i na zájem přímějším některých katolíků druhé poloviny 18. století o vlastní biblický text, ať již se k němu věřící dostali prostřednictvím četby nebo jím byl znám z kázání. Pro tento druhý výklad by svědčil zaznamenaný přepis části Prologu Janova evangelia, plynule přecházející v text kázání.¹¹⁸ Možná v tom lze spatřovat vliv osvícenských kázání, svým (relativně) důsledným biblicismem jaksi přibližujících katolicismus protestantství, avšak na druhou stranu v lidovém spisování kancionálů nedocházelo od poloviny 18. století, kdy vznikat začaly¹¹⁹ až do sklonku jejich éry o sto let později k žádným výraznějším proměnám (s výjimkou uvedeného nárůstu zájmu o sv. Jana Nepomuckého).¹²⁰ Naopak se nepodařilo zjistit přejímky původně husitských či

protestantských písní, ač o nich sekundární literatura hovoří i v případě tištěných kancionálů.¹²¹

Obsahové členění zpěvných, pokud bylo dodržováno, v hrubých rysech odpovídalo členění modlitebních knih podle denních dob nebo podle průběhu liturgického roku. Většinou však zpěvníky vznikaly postupně, bez nějaké jednotné linie, což ukazuje spíše na jejich lidový původ (v podobě sepisování, nikoli původu písní). To by snad mohla naznačovat i skutečnost, že písně prosby vedle obvyklých křesťanských ctostí, zajištění spásy apod. nespočívaly v odvrácení výjimečných událostí, jako tomu bylo v případě modlitebních knížek, jako spisů v potřebách běžné každodennosti – nejčastěji se vyskytovaly prosby za zdraví a úrodu. Bylo-li by tomu tak, pak je třeba právě rukopisné katolické zpěvníky 18. a první poloviny 19. století považovat za nejvládnější a nejpřímější výraz lidového katolicismu, ukazující samozřejmě nikoli lidové náboženství jako celek, ale tu jeho část, která odrážela oficiální zbožnost, respektive vybírala si z ní a přepočítala některé její prvky.

3. *Heterodoxní lidové náboženská literatura.*¹²² Ještě zajímavější by byla analýza heterodoxní lidové náboženské literatury, jenže té se zachovalo poměrně malé množství, aniž bychom byli s to rekonstruovat její někdejší rozšířenost (a namnoze i obsah); důvodem samozřejmě bylo pronásledování této literatury státními a církevními orgány (a to i v relativně svobodném období prvních let vlády Josefa II.), ale nemění měrou i nezájem a odpor pozdějších obrozenců o tento „sejst“. Ačkoli sice víme o existenci nejrůznějších pověr, magických věr a heterodoxních prorocství již z předtolerancií období,¹²³ jejich větší množství se dochovalo až z pozdějších let, mimo jiné v souvislosti se vzájemnými polemikami jednotlivých církví. Tento typ náboženského výrazu totiž samozřejmě nevyhovoval ani katolické ani protestantské vysoké teologii, zvláště již ne osvícenské, jež ho častovala málo lichořivým označením *Aberglaube*, což sice vedlo

ve své jinak kvalitní nedávne práci Josef V. SCHEYBAL, *Seizace pět století v kramářské písní*, Hradec Králové 1990 (patrně z ideologických důvodů, aby kniha směřla v období vlády komunistického režimu prošlo cenzurou), ač na něj dříve než upozorňoval i marxista Robek (A. ROBEK, *Příspěvek k etnografickému studiu*, s. 84).

115 Srov. A. ŠOTOLA, *Dva světské kancionály*, s. 100–104; Jan Blahoslav ČAPEK, *Československá literatura tolerancí*, I, Praha 1933, s. 151; Bohuslav ŠALANDA, *Písňový sborník ovčácké rodiny Volných*, Český lid 75, 1986, s. 23–29.

116 František TABORSKÝ, *Ze starých špalíček*, in: Od pravěku k dnešku. Sborník ... k šedesátým narozeninám Josefa Pekaře, II, Praha 1950, s. 202–211, s. 204.

117 Výraz „litanie“ však někdy bylo používáno v širším smyslu pro duchovní písně obecně; srov. Lubomír TYLLNER, *Pohřební obřad a pohřební písně na jihočeských Blatech v 70. letech 20. století*, Český lid 91, 2004, s. 131–152, s. 132.

118 EU AV ČR, Folkloristika, k. 30, sign. 102, i. č. 484, s. 116n. Srov. také L. TYLLNER, *Pohřební obřad*, s. 135.

119 J. HORÁK, *Naše lidová píseň*, s. 26. Autor však tuto skutečnost nedává ani tolik do souvislosti s husitským zpěvem, jak se obecně soudí, jako spis s činností náboženských bratřev barokní doby. Tému by odpovídala i obsahová stránka excerpuvaných kancionálů z 18. století.

120 Srov. A. ŠOLTA, *Světské kancionály*, s. 100–104 a L. TYLLNER, *Pohřební obřad*, s. 134–136. Obsah střeďovaných kancionálů typové i rozvržením odpovídá téměř již publikovaným příkladům, proto jej na tomto místě blíže neuvádíme.

121 Např. *tamtéž*, s. 206; J. HORÁK, *Naše lidová píseň*, s. 22.

122 Rukopisné prameny: *Astrologická knížka* (NK-ORST, sign. XVII G 38); *Dmouvé oblatelářské kancionály* (NK-ORST, sign. XVII G 38); [Kotterovo a další prorocství] (NK-ORST, sign. XVII F 18); *Prorocství Sibylly* (NK-ORST, sign. XVII A 24). Vydané prameny: A. ŠOLTA, *Dva světské kancionály*; V. HOUDEK, *Moravská kniha o základní dušičce*, Český lid 1, 1892, s. 267–273; Alois JIRÁSEK, *Z čarodějné knihy*, in: *Týž*, *Sebrané spisy*, XXXIV, Písmičky a jiná prosa, Praha 1951, s. 311–319; František KAMENÍČEK, *Zakládací kniha rožnovská*, Český lid 2, 1895, s. 674–679; Ferdinand MENCÍK, *Česká prorocství. K dějinám prastarodávné literatury*, Praha 1916.

123 Srov. např. F. MENCÍK, *Česká prorocství*, s. 6, 16–18; F. KUTNAR, *Sociálně mystická nábožnost*, s. 111–130; A. ROBEK, *Lidové zábrje*, s. 120–127; R. ZUBER, *Osuady*, II, s. 308n.

k jeho temporálnímu rozkrytí v průběhu toleranční doby, vedenému hlavně dehonestacími a denunčiacními důvody, ale zároveň i ke konečnému zániku v průběhu tzv. druhé konfessionalizace v 19. století.¹²⁴ Dva nejdůležitější typy této literatury představovala prorocství, ať už popisovaná samotně nebo v rámci obsáhlejších lidových náboženských sborníků (což bylo typické zejména pro tajné nekatoliky) či kronik, a zaklínací knihy.

Lidové zápisy heterodoxních prorocství, především (více verzí) Sibyllina, Slepého mládence, Havlase Pavlaty, ale i dalších představovaly dobově aktualizované¹²⁵ svody ústně, byť zapovězené, literatury. Jejich hlavním posláním bylo informovat o bližícím se nebezpečí v podobě výjimečných ale o to ničivějších pohrom, suchem a hladomorem počínaje až po války a příchod soudného dne, přičemž zároveň čtenářům dávaly naději na vykoupení „za pět minut dvanáct“ prostřednictvím aktivizované zbožnosti a/nebo (v případě nekatolických prorocství, které pojednámé v následujících oddílech) náboženské konverze. Například dosud nevydané prorocství Dnové obivatelův Egypťských,¹²⁶ opsané roku 1763, předpovídalo na rok 1790 výlev Božího hněvu na svět, ukončený o deset let později poznáním Boha, přicházejícím na svět, několika vyvolenými (tedy řádně zachovávanými náboženská ustanovení) a nastolením „jednoho ovčince a jednoho stáda“ (= Kristovy církve), spojené se zhasnutím nebeských světél v roce 1999. Vedle toho sborník obsahuje i astrologické výklady životních osudů. Přestože přitom byly marxistickou historiografií číněny pokusy o socioekonomickou interpretaci lidových prorocství,¹²⁷ zejména s odvoláním na Havlase Pavlatu, nepochybně je právě jejich primárně náboženský význam. Sjednocení rozděleného křesťanstva (a dokonce i židovstva), hlášené také Sibylliným prorocstvím,¹²⁸ bylo dobovým ideálem lidové víry, stejně jako usilí o nápravu společenských zlořádů – gradujících v mnohdy barvitě popisované apokalypse v podobě mnohonásobné ženské nevěry, i s cizinci,

124 Naopak ještě počátkem 19. století byla tato literární produkce běžná, jak o tom svědčí tisk marokánského prorocství či *Prorocství Slepého Mládence*... Praha b. d., nebo konečně rozsáhlý, neúplně dochovaný snář z první poloviny 19. století (uložený v knihovně FHS UK), obsahující vedle výkladu snových motivů i numerologické výpočty a magické praktiky (každodenní kýchání na laciný žaludek, regule „dle kterých naši předkové počty k nastáwagjicmu měsíčnímu laženi) vyhledávali a užívali“ ad.).

125 Jak ukázal již Menčík, *Česká prorocství*, s. 51), např. král Friderich ze Sibyllina prorocství z 18. století byl vlastně Friderichem Barbarossou; v pobělohorském období jím však byl míněn Friderich Falcký a nakonec Friderich Veliký.

126 NK-ORST; sign. XVII G 58.

127 Např. A. ROBEK, *Lidové zázraky*, s. 120–127.

128 F. MENČÍK, *Česká prorocství*, s. 51.

veřejně odhalených náder atp.¹²⁹ – prostřednictvím náboženství. A to bez ohledu na to, že o to oficiální církev valně nestála.

Vedle nekanonických teologických prvků, často jen vnějšíkově spojených s křesťanstvím, na prorocství vadily především dvě skutečnosti. Jednak to byla častá přinejmenším potenciální neúvěra vůči církevně organizované religiozité a vůči církevnímu Magisteriu (respektive podobně pojaté úloze Písma a v období ortodoxie i jeho vykladačů v protestantských církvích), ve druhé řadě zásadní důraz na skutky víry, proti luterské teologii „příliš katolický“ a proti katolické znevazující přehrady (svátostného) kněžského svěcení. Ať totiž prorocství vedla k sektářskému typu zbožnosti nebo k mystickému, řečeno s Troeltschem, vždy vedla od církevního. Na popularitě jim to však, jak se zdá, až do první poloviny 19. století nijak neubývalo.

Podobně jako prorocství absorbovala pod křesťanským náterem řadu složek mimokřesťanského lidové-náboženského substrátu i magická literatura raného novověku, různé zaklínací a čarodějné knihy. Rukopis nalezl A. Jiráskem například využívá upravených křesťanských modliteb (zejména nočních modliteb ke sv. Kryštofu, právě z tohoto důvodu roku 1780 zakázaných Josefem II.), symboliky jmen (včetně 31 jmen negativních duchů/obyvatel pekla) a magických úkonů k hledání pokladů¹³⁰ a podobně je tomu i v případě rožnovské zaklínací knihy F. Kamenička¹³¹ či kvasické-rožnovské rukopisy V. Houdka.¹³²

4. *Předtoleranční rukopisy tajných nekatolíků.*¹³³ Nekatolická rukopisná literatura z období před vydáním tolerančního patentu je poměrně chudá, přestože teoreticky by tomu mělo být naopak. Z množství existujících opisů (části) katechismů, kancionálů, prorocství atd. se zachovala jen malá část, dokládající mimo jiné relativně malé zastoupení tajných nekatolíků na českém venkově.¹³⁴ Po formální stránce přitom jde, s již uvedenými od-

129 *Tamtéž*, s. 36n., 47n.

130 A. JIRÁSEK, *Z čarodějné knihy*, s. 514–519.

131 F. KAMENIČEK, *Zaklínací kniha rožnovská*, s. 673–679.

132 V. HOUDEK, *Moravská kniha*, s. 268–273.

133 Rukopisné prameny: *Jana Amosa Komenského každodenní modlitby* (NK-ORST); sign. XVII H 1); *Jana Losytského Hystoria o Puvodu a čyněch Bratři Českých* (PTF UK; sign. I M 24); *Kázání o Velkých Modlářských Blážděch*... (NK-ORST); sign. XVII H 33); *Pisně protestantské* (NK-ORST); sign. XVII H 32 b); *Zalář svatého Davida krále a proroka*... (NK-ORST); sign. XVII C 11). Vydané prameny: Václav Vojtěch KLUČAR, *Catechismus*, Praha 1746, s. 785–877; J. V. SIMÁK, *Několké doklady o bouři opoecenské r. 1732*, Věstník České akademie věd a umění 26, 1917, s. 58–77; *Spalčák z roku 1771*, Časopis historický 1, 1881, s. 152–156.

134 Někteří badatelé se tuto skutečnost, odporující představě o tajném nekatolictví jako náboženství knihy, snažili jaksi restituovat mylným připisováním katolických rukopisů.

lišnostmi, o pendant katolických rukopisů té doby, zatímco obsah se z pochopitelných důvodů liší.

V období do vydání tolerančního patentu se nejčastěji jedná o špalíčky, obsahující jednak přímé opisy vysoké náboženské literatury se zjevnou akcentací tradice pozdní Jednoty, jednak další drobnější protikatolicky zaměřené nábožensko-polemické útvary, nejčastěji písně. Jeden rukopisný sborník tak obsahuje přepis Komenského modliteb, tři pietisticky laděné emigrantské písně a opis části katechismu, zabývající se především podáváním Večeře Páně (podle luterského ritu a s luterským výkladem),¹⁵⁵ což vlastně (strukturně) odpovídá tištěným špalíčkům z předtoleranční doby.¹⁵⁶ Další rukopis, ostřejší protikatolický, hovořící kupř. o „swátku zprzněný a pohaněný Wečeře Swatě Páně“ (s. 5) či transsubstanciaci vykládající jako „čarodejným brebtáním posvěcený“ (s. 9), obsahuje přepis božířelového kázání Havla Žalanského a prorocství o příchodu Antikrista a brzkém konci světa.¹⁵⁷ Nebo konečně může jít o doslovné opisy emigrantské literární produkce, kupříkladu výboru z prvních sedmi knih Lasického Historie o původu a činech Bratří českých s úplným přepisem knihy osmé.¹⁵⁸

Typickými znaky všech těchto spisů, projevujícími se i v níže uvedeném Memoriatu opočenských poddaných, je na jedné straně tradicionalis-

pisů nekatolickým. K tomu zřejmě došlo kupř. v Bartošově soupisu rukopisů KNM, kde je dvěma výše popsaným, spíše katolickým rukopisům sign. I D 10 a I H 50 přiřazena evangelická provenience (viz František Michálek BARTOŠ (ed.), *Soupis rukopisů Národního muzea v Praze*, (2 sv.), Praha 1926-1927, s. 17, 68). S touto charakteristikou pracoval kupř. i Bohumír ROEDL, *Toleranční patent a jeho ohlas v Čechách*, rkp. disertační práce na FF UK, Praha 1975. Naproti tomu Jan Blahoslav ČAPEK, *Prerovaná zpracování Otčenáše*, VKČSN, tř. fil.-hist., 1952, III, s. 1-24, si uvědomil, že většina byt' jen částečně ortodoxní lidové (semi-)náboženské literatury není nekatolické provenience (s. 4).

155 *Jana Amosa Komenského každodenní modlitby*: (NK-ORST, sign. XVII H 1); proporracionální složení je s. 1-72a; 73-78a; 79-84a. Na důležitost této otázky ukazuje i potoleranční spis Michal INSTYTORIS MOSOVSKÝ, *Listovný Odpověď*, zejm. s. 56, 43-44. Češi (magický) považují za nezbytný ke spáse. Kromě historické protiangumentace tradice české reformace přitom užívá i závodnění typicky osvícensky racionálního; např. Ježíš, pravda, chléb lámal, ale jen proto, že neměl nič (ani při Poslední večeři ani kdy jiný) - dnes, když všichni nože mají a urvale je užívají, není třeba do nedlat i při přípravě hostí (s. 37).

156 *Špalíček z roku 1773*, s. 152-154. Srov. také J. B. ČAPEK, *Záření dacha a slova*, s. 153-154.

157 *Kázání o Velikých Modlařských Bláhých*; NK-ORST, sign. XVII H 53.

158 *Jana Lasytského Hystoria*; ETF UK, sign. I M 24. Knižní originál v této podobě vyšel poprvé roku 1649 v Lešně (viz Jan JAKUBEC, *Dějiny literatury české*, I, Praha 1929, s. 857).

mus a zároveň zřetelná luterská teologická orientace, zřejmá především z pojmání eucharistie.¹⁵⁹ Vzhledem k většinově reformovanému charakteru českého tolerančního protestantství, dosvědčovanému nejen formální církevní příslušností, ale i kalvínskými zvyklostmi i v těch nemnoha sborech, které zůstaly luterské,¹⁶⁰ je to paradox. Ovšem paradox o nic menší než skutečnost, že tyto „čtenářské knih luterského rázu“ se po vyhlášení tolerančního patentu nakonec „stali přece reformovanými, ale četli dále tytéž knihy“.¹⁶¹ Dělicím rozhraním mezi luterskou a reformovanou větví protestantismu pro české nekatolíky tedy byla náboženská a rituální praxe (kromě způsobu podávání Večeře Páně šlo zejména o otázku soch a obrazů v modlitebnách, užívání kříže, bohoslužebná roucha atp.), nikoli věrouka. O případném odkouzení světa zde proto lze hovořit jen částečně, nedocházelo však, alespoň v 18. století, ani k přijetí racionalistické argumentace osvícenského typu. Nekatolické rukopisy v tomto duchu zůstaly stejně tradiční a neproměnné jako katolické, s tou výhradou že po celé 18. století recipovaly vliv saského pietismu, projevující se především v písnové tvorbě, ale i v katechezi.

Zvláštní zmínku si vedle toho zaslouží jediný známý vlastní spis tajných nekatolíků, Memoriat opočenských poddaných požadujících náboženskou svobodu z roku 1752.¹⁶² Na jeho pietistické kořeny přitom upozornil již dobový polemik,¹⁶³ zvláštní zmínku si však zaslouží charakteristika podstaty Večeře Páně ve třetím artikulu, podle níž „my více newěříme / že se proměňuje Chléb w Tělo Krystowo / ale že gest Chléb *poswatně* Tělem Krystowym / a Wjno w Kalichu *poswatně* Krwj Krystowou“,¹⁶⁴ představují-

159 Např. *Jana Lasytského Hystoria*, s. 225n.; *Jana Amosa Komenského každodenní modlitby*, s. 85.

160 J. JANATA - Václav ŠUBERT - Heřman z TANDY, *Památky roku slavnostního 1863*, Praha 1864, s. 147-148; Ferdinand HREJSA, *Jan Věgh*, Praha 1930, s. 12-14; Z. R. NESPOR, *Přítel bez útravy*, s. 145-146.

161 R. ŘÍČAN, *Vyznání a vyznavači*, s. 22.

162 *Memoriál* poprvé vydal V. V. KLUGAR, *Catechismus*, s. 788-795; dále J. V. ŠIMÁK, *Několik dokladů*, s. 67-70. Tyto opočenské rebelii se podrobněji věnovali zejména František TISCHER, *O náboženském hnutí na Opočensku r. 1752*, in: *Od pravěku k dnešku*. Sborník ... k 60. narozeninám Josefa Pekaře, II, Praha 1950, s. 184-201; Ivo KOLÁŘ, *Opočenská rebelie roku 1752*, in: *Práce Muzea v Hradci Králové*, XIII, serie B, Hradec Králové 1970, s. 93-135; Eliška ČÁNOVÁ, *Proutička-hnutí na Opočensku v r. 1752*, in: *Sborník prací východočeských archivů*, IV, Zámarsk 1978, s. 155-151.

163 V. V. KLUGAR, *Catechismus*, s. 785, srov. i s. 793n.

164 *Tamtéž*, s. 790. Kurzíva J. H. a Z. R. N. Na to, že užítí termínu *poswatně* může napovídat vědomému navazování na starší českou evangelickou tradici, lze usuzovat z německého znění *Memoriálu*, v němž je pro vysvětlení užito slova *poswatně* jako jediného českého slova v celém textu. Ve 3. artikulu se mj. říká „...und so glauben wir nicht mehr, dass das Brot sich verwandte in den Leib Christi, sondern dass das Brot

ci jakýsi kompromis mezi luterským a kalvinským pojetím, patrně navazující na tradici Jednoty. Převaha pietistické argumentace v této svého druhu konfesi, stejně jako její nejasný sociální původ však nedovolují určit, nakolik šlo o vědomý výsledek lidové teologického myšlenkového snažení, nebo naopak o pouhou bezobsažnou reminiscenci.¹⁴⁵ Právě k rozkrytí těchto otázek by se však měly ubírat další výzkumy vnitřní podstaty českého předtolerančního nekatolictví.

5. *Nekatolické rukopisy přelomu 18. a 19. století.*¹⁴⁶ Mnohem početnější je naproti tomu lidová nekatolická literatura z přelomu 18. a 19. století, přičemž v tomto období již můžeme zřetelně diferencovat mezi rukopisy z pera tolerovaných nekatolíků augsburského či helvetského vyznání na jedné straně a mezi rukopisy tolerančních sektářů.¹⁴⁷ V obou případech se sice jedná převážně o písňovou literaturu nebo o aktualizovaná proroctví,

werde gesegetermassen (oder poswatnie) zum Leib Christi und der Wein in dem Kelch gesegetermassen (oder poswatnie) zum Blut Christi, und also wollen wir geniessen den Leib Christi und sein Blut zur Gedächtniss seines Todes und Genußung für uns zu unsern Seelen Heil in das ewige Leben unter beiderlei Gestalt...“ (Josef Vítězslav ŠIMÁK (ed.), *Některé dokumenty k bouři opoenešské roku 1732*, in: *Věstník České akademie věd a umění* 26, 1917, s. 68). Učením o posvátném bytu chleba a vína se bratři snažili přinejménším již od roku 1526 vejít do prostoru mezi učení Luthera a Zwingliho; přijímání „posvátné, duchovně, mocné a právě“ stavějí „jak proti „podstatnému“ (luterské učení), tak proti symbolickému pojetí Večeře Páně (Zwinglii, později obecně kalvinistické; srov. O. ODLŮŽILÍK, *Jednota*, s. 28–50, 328).

145 Na jistotu sroudotest českobratrské tradice s luterským pietismem, projeví se zároveň na vnitřní a vnější křesťanský život či znovuzrození v Duchu svatém, upozorňoval již A. REZEK, *Dějiny protestantského*, s. 54–56. Stran znovuzrození je v literatuře poukazováno na Chelčického a Habrovanské, srov. např. Jaroslav GOLL, *Chelčičky a Jednota v XV. století*, vyd. K. Krofta, Praha 1918, s. 27; J. HANÁK, *Bratři a starší*, 52, s. 503, 521–522; O. ODLŮŽILÍK, *Jednota*, s. 529.

146 Rukopisné prameny: *Biblijský Píry Základ* (NK-ORST; sign. XVII L 9); *Písnié duchovní* (NK-ORS); sign. XVII G 57); *Proroctví České Zemy* (SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, Dekánský úřad Litomyšl, k. 50, l. č. 856); vydané prameny: Karel V. ADÁMEK, *Náboženství blouznivců východočeských*, Vlasivědný sborník východočeský, I, 1922, s. 5–23; II, 1926, s. 27–42 a IV, 1929, s. 27–54; A. BLAŽEK, *Ze starých špalíčků*, Národopisný věstník československý 20, 1927, s. 151–158; Alois JIRÁSEK, *Příspěvky k dějinám českých blouznivců náboženských*, in: *174. Sebrané spisy*, XXXIV, Písničky a jiná prosa, Praha 1951, s. 328–335; Augustin NEUMANN, *Sborník Adamiá (Armiá) z Chrudimské*, Sborník Historického kroužku 17, 1916, s. 85–155; Václav REZNÍČEK, *Proroctví o příchodu krále Marokána*, Český lid 12, 1905, s. 401–405; J. V. ŠIMÁK, *K původu a písemnosti českých náboženských blouznivců*, ČCM 95, 1919, s. 110–119, 263–275 a ČCM 94, 1920, s. 26–56, 96–105; Josef TOTŮSEK, *Marokánská píseň z pohorí českomoravského*, Časopis historický 2, 1882, s. 68–70; *Stinnerova píseň z rukopisu Matěje Zemana*, Časopis historický 2, 1882, s. 71–75; Čeněk ZIBERT – J. V. ŠIMÁK, *Příspěvky k dějinám českých blouznivců náboženských*, Český lid 6, 1897, s. 55–57.

147 Náboženskému blouznivství toleranční doba se nejnoveji věnoval Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, kde je i soupis veškeré další literatury.

avšak tím veškeré shody končí. Zatímco rukopisy členů povolených církví oslavují Josefa II. za toleranci a vzpomínají na předchozí útlak a na tradici české reformace, jejich charakter je důrazně polemický proti nepravé, tj. katolické víře.¹⁴⁸ Dalším motivem mohou být vzpomínky na náboženské emigranty 18. století se shodnou tendencí.¹⁴⁹ Je to sice stále ještě polemika lidové teologická, nechápající ústřední dogmatické tendence a držící se jednotlivosti, namnoze likvidovaných osvícenských náboženských reformami, avšak důsledná ve své snaze dosátn reformované či luterské ortodoxii. Zdá se ostatně, že časem, ve spojitosti s růstem a vnitřním životem protestantských církví, této rukopisné literatury ubývá, až v první polovině 19. století zcela mizí. Je-li tomu tak, je to svědectvím měničného se charakteru oficiálního protestantismu, jenž vzal za své modernistické proměny religiozity, včetně jisté celospolečenské sekularizace,¹⁵⁰ zatímco zbožnost byla redukována na svýj církevní rozměr.

Přechodem mezi oběma typy lidově-náboženské literatury byly různé verze písní o králi Marokánovi,¹⁵¹ případně i ostře protikatolická, respektive protipapežská proroctví.¹⁵² Kolem roku 1801, dvacet let po vydání tolerančního patentu, jež mytický král Marokán určil světu k nápravě,¹⁵³ totiž na čas začalo docházet i ke konverzím dosud řádných protestantů k netolerovanému sektářství.¹⁵⁴ I optimističtější z marokánských písní, Písně o svatbě krále Marokána, totiž důrazně varovala, že by se člověk alespoň nymí, na poslední chvíli před tím, než král Marokán, nebo šest králů v jiných verzích, pozve spravedlivě na večer/svatbu do ráje, zatímco ostatní budou zatraceni, měl zamyslet nad svými činy a pokusit se o nápravu. Teprve po odeznění této „nejisté doby“,¹⁵⁵ aniž se něco přihodilo, tento přechodný typ mezi ortodoxně-protestantskou a sektářskou lidovou zbožností mizí.

148 Např. *Písnié duchovní*, NK-ORST, sign. XVII G 57, vzpomínají na Husovu památku (s. 9–10, 87–89), bílou horu (s. 89–93a), vypočítávají věručné rozdíly mezi katolíky a nekatolíky (s. 71a–76a). Obdobně *Biblijský Píry Základ*, NK-ORST, sign. XVII L 9, resp. i XVII G 29.

149 A. BLAŽEK, *Ze starých špalíčků*, s. 151–159.

150 Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve*, s. 107–112.

151 A. JIRÁSEK, *Příspěvky*; V. REZNÍČEK, *Proroctví*; J. TOTŮSEK, *Marokánská píseň*; *Stinnerova píseň*; Č. ZIBERT – J. V. ŠIMÁK, *Příspěvky k dějinám*.

152 *Proroctví České Zemy*, SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, Dekánský úřad Litomyšl, k. 50, l. č. 856.

153 Spekulačně o původu tohoto proroctví shrnul J. B. ČÁPEK, *Československá literatura toleranční*, I., s. 106–118.

154 Josef DOBIÁŠ, *Dějiny evangelického reformované církve v Bukovce až do roku 1856*, Časopis historický 1, 1881, s. 1–48, 98–114, s. 11.

155 Srov. pozn. č. 126.

Naopak „náboženští blouznivci“ zůstali marokánské eschatologii věrní, jen příchod konce světa odsouvali dál a dál do budoucna.¹⁵⁶ Jejich náboženské názory se přitom zračí v několika již vydaných sbornících z Chrudimska, Vysokomýtska a Litomyšlska, obsahujících jednak (v případě Dolnoújezdského sborníku)¹⁵⁷ – chybné – vypisání dvorských dekretů a guberniálních nařízení o toleranci (dovolávající se povolení jejich víry), vyznání víry (zachovávané Trojiční dogma a Marii jako panenskou Mater Dei, popírající však existenci pekla i Satana a za hybnou sílu světa považující věčnost), biblické výklady, především starozákonní a výklady na biblická jména a slova a několik písní, jež lze identifikovat zejména jako fragmenty písní marokánských. O stále ještě trávající recepci elitního (nejen náboženského) myšlení však svědčí kupříkladu výpisek z Krameriových novin o úvahách stran zrušení kněžského celibátu, svátosti manželství a o ustavení francouzského patriarchy „kterýž by se papežem v žádné věci nespravoval“.¹⁵⁸ Toleranční sektářství však již v této době bylo na cestě k přeskupení odmítnutí modernizačních sociálních změn, stejně jako světenské společnosti vůbec, začalo se vracet k předmodernímu, povýšce náboženskému vztahování se ke světu, odmítající jak zbožnost katolickou, tak i obě vyznání protestantská. V tomto duchu zřejmě byly psány jejich pozdější, nedochované náboženské výklady,¹⁵⁹ stejně jako takto probíhala i jejich recepcie starších ušitých spisů (na prvním místě Krameriovy Knihy Josefový), ačkoli množství jejich recipientů v průběhu 19. století nevyhnutelně klesalo.

Závěry

Prezentovaný přehled rukopisné lidové náboženské literatury 18. a počátku 19. století je nutně jen částečný; vyloučili jsme z něj již alespoň dílčím způsobem zpracované kronikářské zápisy (včetně pamětních knih), toleranční polemiky a upomínky na toleranční patent atd., stejně jako vysokou náboženskou literaturu. Tento přehled je nadto neúplný již z toho důvodu, že jen malá část této literatury se dochovala, respektive je známa, část dodnes zůstává v soukromém držení. I přes to však byl shromážděn

156 Zdeněk V. TOBOLKA, *Marokáni na Chrudimsku r. 1848*, ČCH 4, 1898, s. 334–335; Josef WOLFF, *Marokáni ve Vídni a v Praze r. 1834*, in: Půl století Národních listů. Almanach 1860–1910, Praha 1910, s. 199–200.

157 A. NEUMANN, *Sborník*, s. 86–95, 145–155; K. V. ADÁMEK, *Náboženští blouznivci*, 1926, s. 27–42.

158 K. V. ADÁMEK, *Náboženští blouznivci*, 1926, s. 37–38; srov. *Krameriovy Čís. k Pražské Průstovské Novině* 15, 1801, 25. VII. 1801.

159 Např. spis *Utrpení Vojtěcha Václava*.

relativně reprezentativní soubor dosud prakticky nevyužívaného pramenového materiálu, který tvoří ne-li jediný, tedy velmi důležitý historický kontextu obecných představ o české lidové zbožnosti sklonku raného novověku. Může přitom jít o pramenový typ stejně systematicky zkreslující, jako výšechové protokoly nekatolíků, psané jejich protivníky v rámci konfesionalizačního diskursu,¹⁶⁰ ale i pokud by tomu tak bylo, je nezbytné oba typy pramenů vzájemně korigovat. Nadto v případě lidového katolictví nemáme ani to a vedle rukopisné literatury jsme odkázáni prakticky jen na studium dobových polemik, teologických spisů a dalších projevů elitní kultury, od venkovské zbožnosti nepochybně odlišných. Heuristická práce na pomezí historiografie, literární vědy a folkloristiky, centrovaná k výzkumu lidového náboženského myšlení prostřednictvím přímých vlastních pramenů je proto zcela nezbytná. Stejně tak nezbytné však je, vrátíme-li se k úvodním pasážím této studie, její teoreticko-metodické zakotvení, které musí pramenový výzkum orientovat a usměrňovat, nemá-li se stát pouhým archivářsko-folkloristickým sběrem na úkor analytické interpretace.¹⁶¹

V rámci výše naznačeného vztahu historického empirického materiálu k teorii, ať již prostředkované dějinně-filozofickými a historicko-sociologickými koncepty sociální vědy, nebo „doboovou teorií“ v podobě elitního nábožensko-filozofického diskursu, můžeme i na základě prolegomenálního stádia našeho studia postavit několik důležitých hypotéz. V první řadě je třeba zdůraznit tradicionalismus a zálibu v konkrétnosti, uplatňující se v lidové náboženské literatuře sledovaného období, stejně jako její fundamentálně zásvětnou orientaci. Lidové písmáci, ať katolíci nebo nekatolíci, mezi nimiž po strukturální stránce nebylo větších rozdílů, svou činností sledovali především zajištění vlastní, individuální a zákonicky (ekonomisticky ve smyslu teorie racionální náboženské volby)¹⁶² pojaté spásy, již se nadlouho nechodlali vzdát, byť ve jménu nové, osvícenské religiozity. Tolikou toleranční sektáři tomuto typu víry zůstali věrni až do 19. století. O sto let dříve však byl tento typ jediný a výlučný. Existence většího množství křesťanských vyznání v něm byla redukována na málo poučenou vzájemnou polemiku, spokojující se především s vlastním církevně-skupinovým zařa-

160 J. V. ŠIMÁK, *K původu a písemnictví*, s. 3; M. MACHOJCOVÁ – M. MACHOJEC, *Utopie*, s. 202; J. B. ČAPEK, *Československá literatura toleranční*, I., s. 126–127.

161 Stojí snad za zmínku, že před tímto nebezpečím v českém dějepisectví varovali už kupř. – v rámci kritiky kulturních dějin zbrnovského ražení – Zdeněk KALISTA, *Truhlice písní*, Praha 1940, s. 10 či V. CHALOUPECKÝ v ČCH 48, 1946, s. 158–162.

162 Srov. kupř. Lawrence A. YOUNG (ed.), *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*, New York 1997.

zením, případně na apriorně dané behaviorální typy.¹⁶³ Nenacházíme-li však, kromě povrchně či magicky vnímaných konkrétních vzájemných odlišností v rituální praxi a teprve ve druhé řadě v teologických výkladech, žádné signifikantní disrepance mezi lidem psanou náboženskou literaturou 18. věku, rozhodně to neznamena neexistenci těchto rozdílů v rámci literatury elitní. Pomineme-li vzájemné polemiky, hlavní rozdíl je v mnohem větší afinitě mezi protestantským náboženským myšlením, včetně pietismu, a nábožensko-filozoficko-sociálními změnami s nástupem osvícenství. Praktickým důsledkem tohoto stavu však byla zvěšující se vzdálenost mezi protestantskou lidovou a elitní teologií, v českých zemích spolupůsobící na potíže při konstituci tolerančních sborů a obecněji přispívající k rychlému „pouze-zcírkevní“ a vnitřnímu vyprazdňování protestantského 19. století. Naopak katolicismus, který něco takového umožňoval v mnohem menší míře a který zároveň, přes všechny osvícenské kritiky a transformace, nikdy plně neopustil ideál barokní zbožnosti, ještě přinejmenším v první polovině 19. století umožňoval niternou souvztažnost mezi náboženským myšlením „zjemnělého osvícenství“ a rodícím se obrozeneckým národovectvím.¹⁶⁴

Ukazuje se, že lidové nekatolictví 18. věku, na rozdíl od elitního diskursu, nevytvářelo nebo nebylo s to přijmout racionalitu v moderním smyslu, nýbrž zůstávalo u tradiční konfesionalizační racionality. V důsledku toho u lidových nekatolíků nemůže být řeč o odkouzení světa. Nedá se říci, že by lidová nekatolická zbožnost byla méně barvitá než katolická barokní spiritualita, využívala k tomu namnoze též výrazových prostředků a interpretativních přístupů k náboženským obsahům. Jímou zajímavou historicko-sociologickou otázkou je, zda se námi zkoumané typy zbožnosti odlišovaly co do snahy či způsoblosti vytvářet specifické sociální útvary; za srovnání by zde stála zejména barokně katolická náboženská bratrstva na jedné straně a pietistická či později i sektářská tendence vytvářet společenství obzvlášť zbožných či znovuzrozených v Duchu na straně druhé. Této otázce bychom však chtěli věnovat pozornost v samostatné studii.

163 K jejich rozkrytí směřují kupříkladu snahy o použití modů demografického chování jako indikátorů konfese, jež však ipso facto vycházejí z jiného pramenného materiálu, než byl v této studii prezentován.

164 Na tuto skutečnost důkladně upozornil především František KUTNAR, *Obrozenecké vlastnictví a nacionalismus. Pěsniček k národnosti a společenskému obsahu české doby obrozenecké*, Praha 2003.

A Classification of Bohemian Faith in the Early Modern Age *The Study of Folk Religiosity in the 18th Century – Methods and Approaches*

JAN HORSKÝ – ZDENĚK R. NEŠPOR

This study strives to fuse theoretical and methodical deliberations with an analysis of a selected sample of Bohemian folk-religious texts from the 18th and 19th centuries, which are primarily but not exclusively of non-Catholic provenance. There are countless theories which deal with Protestantism as an important factor in European cultural and social development; we pay attention to the theory of the role of Protestantism in the demystification of the world (*die Entzauberung der Welt*); the theory of Protestant origins of modern rationality (M. Weber, E. Troeltsch, E. Cassirer) and more recent deliberations on disciplinary and confessional processes (N. Elias, from amongst historians for example R. van Dülmen, N. Schindler, and F. Fätkenheuer) or traditional symbolism becoming devoid of context (P. Burke). However, the main question is as to what extent can these theories be verified historically and empirically (especially if they discuss the nature of the intentionality of behaviour of a historical agent). Some approaches available are (1) an analysis of the culture which the agent had at his disposal as a means of understanding his own life experience (C. Geertz, H. Merleau, R. Dürst), (2.) relying on the fact that some social practices are indicia or indicators of the processes of cultural change (for example I. Hardach-Pinke, P. Laslett). This is, however, only suitable for macro-analytical studies. Finally, (3.) an attempt to examine the impact of changes, deliberated within the framework of macro-processes through a micro-historical analysis of ego-documents (F. Fätkenheuer). However, none of the above mentioned approaches is objective beyond dispute and extricates the historian from the problems of the interpretative nature of historiography.

The main criteria of this typology, created by us, of religious symbolical universes are (1.) doctrinal teachings of individual confessional streams and (2.) their cultural-historical impact. This typology made it possible (also taking into account existing historiographical literature) to differentiate within the framework of Bohemian religiosity of the 18th century: (1.) a type of official Baroque and Enlightenment Catholic religiosity, and those diminishing streams, (2.) a religiosity ensuing from Bohemian Ultraquism and Protstantism of the 16th century, (3.) a Lutheran religiosity, which spread amongst secret Bohemian non-Catholics in the 18th century primarily in its Lutheran-Pietistic form. The typological differentiation carried out and analyses undertaken make it possible to express some general conclusions: (1.) We do not find that non-Catholic religiosity (influenced by Lutheran Pietism) in either elite or popular Bohemian religiosity of the 18th century tended to modern rationality (or represented the seeds of it), and thus differed from the Catholic one, viewed by modernity as irrational religiosity. More important was the difference between two orders of rationality, i.e. the traditional rationality in its Catholic and non-Catholic forms and the Enlightenment born on the wings of a rationality of the modern type. (2.) The difference between secret Bohemian non-Catholics and the majority Catholics did not definitely coincide with the borderline between the de-mystified world and the mystical world. With minor exceptions Bohemian non-Catholic religiosity of the 18th century did not manifest the features of the de-mystified world. Apart from other things these differences were also corroborated by an analysis of religious manuscripts written in Czech and dating from the 18th century to

the beginning of the 19th century. This analysis also showed that popular writing was not merely the preserve of non-Catholics, as generally thought in literature until the present day. Differences were rather between the Czech language literature (parity between prayer books and hymn books) and the German one (a dominance of prayer books); research thus confirmed a tendency to religious singing in a Czech-language environment and the importance afforded to it in the 18th century from amongst both Catholics and secret non-Catholics.

Translated by Alena Linhartová