

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Ústav etnologie

Bakalářská práce

Daniel Veith

Interpretace lidové zbožnosti:
Od osvícenské „pověry“ k postmoderní „spiritualitě“.

Interpretation of the Folk Religiosity:
From Enlightened “Superstition” to Postmodern “Spirituality”

Praha 2011

Vedoucí práce: doc. PhDr. Bohuslav Šalanda, CSc.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27. 5. 2011

.....

Abstrakt:

Práce mapuje různé přístupy k fenoménu lidové religiozity, a to jak z perspektivy etnologie, tak i příbuzných humanitních věd. Lidovou religiozitu chápe ve smyslu lidové redakce oficiálních náboženských představ. Již od doby reformace v 16. století výrazněji docházelo ke snaze o disciplinaci (zcírkevnování) lidové religiozity. Osvícenství pak velmi přispělo k procesu „odkouzlení světa“ (Max Weber). Výsledky těchto procesů jsou ilustrovány mimo jiné na příkladu rukopisných modlitebních knížek a na fenoménu lidového písmáctví. Osvícenský odsudek lidových „pověř“ ve jménu racionality je uveden do souvislosti s postmoderním zájmem o tzv. „keltskou spiritualitu“. Současná keltská spiritualita je specifický duchovní proud, který se odvolává na množství prvků z okruhu „tradiční“ lidové religiozity. Analýza tohoto „druhého života“ lidové religiozity ukazuje na kreativní reininterpretaci, která akcentuje představu světa jakožto stvoření.

Klíčová slova: lidová religiozita, křesťanství, pohanství, lidová kultura českých zemí, keltská spiritualita.

Abstract:

This work represents various approaches to the phenomenon of folk religiosity, both from the perspective of ethnology and related humanities as well. Folk religiosity is here understood within the meaning of folk version of official religious ideas. Ever since the time of the Reformation in the 16th century, there were efforts to make a discipline out of the folk religiosity. Then the Age of Enlightenment contributed to the process of “disenchantment of the world” (Max Weber). Results of these processes are illustrated, among other things, in the example of handwritten prayer books and the phenomenon of folk chronicleship. The Enlightenment condemnation of folk “superstitions” in the name of rationality is put into context of postmodern interest in the so-called “Celtic Spirituality”. Contemporary Celtic Spirituality is a specific spiritual power, which refers to numerous elements from traditional folk religiosity circuit. The analysis of the second life of folk religiosity shows to the creative reinterpretation, which emphasizes the perception of the world as the creation.

Key Words: Folk Religiosity, Christianity, Paganism, Folk Culture of Czech Lands, Celtic Spirituality.

Obsah

Úvod.....	5
1. Lidová religiozita pohledem etnologie náboženství.....	6
1.2 Vývoj zájmu.....	7
1.2.1 Československá vlastivěda z roku 1937.....	10
1.2.2 Československá vlastivěda z roku 1968.....	12
1.2.3 Národopisná encyklopedie z roku 2007.....	14
2. Lidová religiozita jako téma filozoficko-religionistických diskuzí o povaze náboženství	18
2.1 Srovnávací věda náboženská.....	18
2.2. Lidová religiozita a hledání původu/podstaty náboženství.....	21
2.2.1 Lidová religiozita v interpretaci tzv. „vědeckého ateismu“.....	24
3. Vymezení lidové zbožnosti z církevního hlediska.....	27
3.1 Oficiální stanoviska.....	27
3.1 Vymezení lidové zbožnosti církevním dějepisectvím.....	29
4. Problematika kategorií užívaných pro interpretaci lidové religiozity.....	33
4.1 Pověra.....	33
4.2 Magie.....	35
4.3 Soudobé diskuze nad terminologií pro oblast lidové religiozity.....	38
5. Lidová religiozita z pohledu historiografie.....	41
5.1 Vliv osvícenských idejí na lidovou religiozitu.....	42
5.2 Novověká disciplinace lidové religiozity.....	44
6. Osvícenské „církevnění“ lidové religiozity.....	51
6.1. Religiozita vybraných českých písmáků.....	51
6.2. Rukopisné modlitební knížky.....	58
7. Postmoderní reinterpretace dědictví lidové religiozity.....	64
7.1. Novověké odkouzlení světa.....	64
7. 2 Lidová religiozita dnes?.....	64
7.3 Na postmoderním trhu spiritualit.....	65
7.4 Keltská spiritualita.....	67
7.4.1 Keltské křesťanství versus keltská spiritualita.....	68
7.5. „Svět byl stvořen celý“.....	70

Závěr.....	75
Seznam použité literatury.....	77
Seznam příloh.....	81

Úvod

Lidová religiozita je jedním z etnologických témat, které vykazují v českém prostředí výrazné badatelské deficity. Křesťanství procházelo ve svých dějinách (ať programově či nepřiznaně) výraznými změnami, z nichž některé byly způsobeny akulturačními procesy, ve kterých se křesťanství včleňovalo do stávajících kultur. Lidová religiozita je mnohodimenzionální fenomén, který je důsledek této akulturace křesťanství do konkrétního kulturního substrátu. Při snaze přiblížit se problematice lidové religiozity zjišťujeme, že existují různá předporozumění, interpretace, skrze něž tento fenomén nahlížíme. Pro účely tohoto textu jsme tuto interpretační škálu vymezili dvěma mezními přístupy, totiž prizmatem *pověry* (typickým pro osvícenský odsudek „iracionálních“ jevů náboženského života) a prizmatem *spirituality* (soudobou snahou kulturní dědictví lidové zbožnosti kreativně reinterpretovat). Interpretace mezi těmito dvěma póly mají přirozeně svou historickou dimenzi, i když je vždy nelze jednoduše „evolučně“ vynést na časovou osu, jejíž počátek bychom stanovili k velkým změnám západní mentality vlivem konfesionalizace, racionalizace či etizace v raném novověku, a jež by směřovala k naší „postmoderní“ současnosti. Vyjadřuje snad první modus snahu vymanit se z hranic „zakouzleného světa“ (Max Weber), zatímco druhý přístup poukazuje naopak na stesk po tomto ztraceném světě?

Přítomná bakalářská práce by měla být sumářem těchto interpretačních přístupů. Centruje se na reflexi lidové religiozity českých zemí, přičemž příklady přístupů vybírá nejen z oblasti úzce vědeckého diskurzu, ale několikrát tento horizont překračuje směrem k obecně společenským trendům. Uvedme konkrétní případ. Někteří tvrdí, že lidová religiozita „nemá žádnou denominaci“ (např. Gábor Barna¹), jiní naopak zdůrazňují relevanci konfesí (např. Zdeněk R. Nešpor²). Naším cílem je ukázat, že tyto zásadně odlišné závěry jsou výsledkem rozdílné *konceptualizace* tématu.

¹Barna, Gábor, At the Border of Two Worlds: Cultural Dimensions and Roles of the Churches and Religions in Central Europe. In: *Studia Ethnologica Pragensia* (v tisku).

²Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international, 2006.

1. Lidová religiozita z perspektivy etnologie náboženství

Pohybujeme se na půdě, jejíž název je vyjadřován různě: etnologie/antropologie náboženství, náboženská etnologie, religiöse Volkskunde, Volksfrömmigkeitsforschung, ethnology of religion, anthropology of religion, religious ethnology, the anthropology of religion, research into folk piety, research into traditional religion apod.³

Tato etnologická/antropologická subdisciplína nemá v českém odborném diskurzu pevné pojmenování, což je dáno specifickými historickými okolnostmi vývoje českého vědeckého myšlení. Neznamená to však, že by neexistovala tradice výzkumu náboženství metodami etnologickými.

Religiozita (lat. *pietas*) je odvozeno od latinské *pius*, zbožný, v původním smyslu označující „někoho, kdo se vyznačuje svědomitým plněním povinností, a to jak náboženských, tak mravních“.⁴ Jde o nábožensky motivované chování a jednání.

Etnologické bádání si žádá trojí kvalifikaci: (1.) *empirickou* (kvantitativní poznatky získané kulturně antropologickými metodami), (2.) *metodologickou* (soubor metod použitých k zpracování empirických dat) a (3.) *teoretickou* (instrumentarium pro analýzu dat získaných etnologickými metodami).⁵ Tyto tři roviny spolu úzce navzájem souvisí, jedna se vztahuje k druhé, ba přímo se prostupují. V přítomné práci nám půjde více o to, *jak* k tématu lidové religiozity etnologie spolu s příbuznými obory přistupuje (důraz na metodologii a teorii), než o to, abychom se koncentrovali na rozbor té které konkrétní empirické problematiky v okruhu lidové religiozity.

³ Barna, Gábor (ed.), *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, p. 7.

⁴ Příbuzné je latinské sloveso *piare* (očistit, napravit, odvrátit, usmířit ve vztahu k božstvu) a *expiare* (zbavit viny, odtud *expiatio* – očištění od hříchu). Viz: Heller, Jan, Mrázek, Milan, *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha, KEBF, 1988, s. 93.

⁵ K takto chápané metodologii etnologie více in: Lozoviuk, Petr, *Evropská etnologie ve střeoevropské perspektivě*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2005.

Zmíňme na počátku známou palčivou problematiku etnologie, totiž zda sám pojem „*lidová kultura*“ znamená jednoduše „kulturu lidu“, včetně té její části, která je lidu „určena“, avšak pochází z vyšších vrstev společnosti, odkud je do lidu⁶ emitována. Anebo zda se lidovou kulturou míní pouze behaviorální a mentální praktiky nižších společenských vrstev, vymežitelné vůči „vysoké oficiální kultuře“.⁷

Etnologie/antropologie náboženství se řadí mezi neteologická studia (společně na příklad se sociologií náboženství či „profánní“ historiografií), pro kterou je otázka ne/pravdivosti, ne/náležitosti náboženských představ irelevantní. Z té příčiny etnologie náboženství nemá být zdrojem náboženské či protináboženské propagace, ačkoli v některých svých fázích – jak si ukážeme – trpělo akademické studium náboženství ideologickou kontrolou a plněním různých společenských „objednávek“.

Důležitou devízou etnologie náboženství je, že se nezaměřuje pouze na náboženské víry a praktiky, nýbrž snaží se vidět celé náboženské chování ve společenském kontextu, což přináší odhalování vztahů mezi náboženstvím a jinými aspekty sociální skutečnosti. Náboženská přesvědčení a praktiky jsou chápána jako sociologická fakta (bez snahy nahrazovat či konkurovat teologickému přístupu) a badatelův přístup je regulován tzv. metodologickým agnosticismem.⁸

1.2 Vývoj zájmu

Za počátek specifického odborného zájmu o problematiku lidových věr a pověr v českých zemích bývá někdy považována práce katechety a pozdějšího vyšehradského

⁶ Současné generace etnologů pojem *lid* takřka nevyužívají, neboť je mu vytýkána přílišná zatíženost osvícenskými a romantickými náhledy, ačkoli v příbuzných humanitních vědách (historiografie, religionistika, sociologie) nejednou houževnatě dožívá. *Lid* je chápán jako „vykonstruovaná sociální pospolitost“ (In: Lozoviuk, Petr, *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2005, s. 19).

⁷ Tyto diskuze se opět vrací v souvislosti se zvyšujícím se zájmem historiografie o lidovou kulturu a její religiozitu. Srv.: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Nešpor, Zdeněk R. (ed.). Praha, Univerzita Karlova v Praze, 2005.

⁸ Bowie, Fiona, *Antropologie náboženství*. Praha, Portál, 2008, s. 127.

kanovníka Beneše Metoda Kuldy (1820–1903) *Der Aberglauben und die Volksgebräuche in der Mährischen Walachei*⁹. V dalším vývoji národopisu směrem k institucionalizaci se však výzkum lidové religiozity neetabloval jako specifické odvětví oboru. S tím souvisí konceptualizace, podle níž lidová religiozita byla vnímána spíše jako inherentní součást jiných oblastí lidové kultury, nežli jako samostatná entita. Naproti tomu na příklad německá předválečná etnologie v českých zemích toto členění nesdílela a vyčleňovala oblast zvanou *religiöse Volkskunde* či *Volksfrömmigkeitsforschung*. Výsledky tohoto vývoje můžeme dokumentovat na uspořádání oborové syntézy *Československá vlastivěda – Národopis* z roku 1936¹⁰, kde je lidová zbožnost tematizována – jak si dále podrobněji povšimneme – samostatně pouze v oddělení německojazyčné menšiny tehdejšího Československa. Tento přístup lze však vysledovat také o desetiletí dříve, v koncepci *Národopisné výstavy československé* v roce 1895. V katalogu k výstavě, lépe snad řečeno *pamětní knize* při té příležitosti vydané, můžeme číst letmou poznámkou: „*národ náš, při němž vždycky nábožnost se chváří jako významný a zajisté ušlechtilý rys národní povahy jeho, přilnul k tomuto zdroji kultury své vší silou i tužbou své duše! (...) Proto ve všech téměř odděleních národopisných sbírek výstavních moment náboženský nenucené se jevil.*“¹¹

Velikou postavou v dějinách výzkumu lidové religiozity (a v dějinách české etnologie/národopisu obecně) je Čeněk Zíbrt (1864–1932). O jeho činnosti v tomto oboru svědčí nejen jeho vlastní bibliografie¹², neboť podněcoval publikační činnost širokého

⁹ Dvořáková, Hana, *Marginal Notes Concerning the Study of Folk Religiosity in the Czech Lands*. In: Barna, Gábor (ed.), *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, p.45. (Kuldova práce je uvedena bez bližšího bibliografického udání).

¹⁰ *Československá vlastivěda. Řada II. Národopis*. Praha, Sfinx, 1936.

¹¹ Podlaha, A., Šittler, Ed., *Církevní oddělení katolické*, In: *Národopisná výstava československá v Praze 1895*. Praha, J. Otto, 1895., s. 370.

¹² Dodnes inspirativní se zdá být Zíbrtovo mapování lidových „pověr“ na základě středověkých penitenciářů: Zíbrt, Čeněk, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Indiculus superstitionum et paganiarum*. Praha, Academia, 1995. [1. vydání 1894]

okruhu autorů. Řadu příspěvků tematicky se vztahujících k lidové religiozitě, otevírá v prvním ročníku Zíbrtova *Českého lidu* studie T. Novákové o náboženské situaci na venkově ve východních Čechách.¹³ I přes to, že se Zíbrtovu Českému lidu vytýká někdy příliš konzervativní pohled na lidovou kulturu, kterému do značné míry chybí „sociologický“ rozměr – nalezneme v tomto stěžejním etnologickém periodiku i studie vůči lidové zbožnosti velmi kritické. Máme zde na mysli pronikavý text Jana Olivy *Nábožnost našich venkovanů*¹⁴.

Jak připomíná Hana Dvořáková¹⁵, Zíbrtova východiska při studiu lidové religiozity se ukázala jako téměř nadčasová, ovšem zhodnocena byla paradoxně bez přímé vazby na Zíbrtovo dílo. Míjíme tím klasifikaci rakouského badatele Klause Beitla z roku 1981,¹⁶ která je de facto identická se Zíbrtem vymezenými oblastmi lidové religiozity. Beitl vymezuje tyto tematické okruhy: (1.) lidová víra a zvyky, které se vztahují k liturgickému roku, další tematická oblast (2.) je vymezena jazykovými kritérii, následují (3.) náboženská témata v ve folklóru a konečně se výčet završuje (4.) religiózním náboženským uměním.

První syntézou pojednávající samostatně o české lidové zbožnosti je *Lid český s hlediska prstonárodně-náboženského*¹⁷ od Karla Procházky z roku 1910. Dodnes jde v rámci etnologické literatury o prakticky jedinou syntézu, která se snaží fenomén lidové zbožnosti zahlédnout jako celistvý fenomén. Autorem této práce byl katolický kněz, což se specifickým způsobem projevuje na zpracování látky. Bez zajímavosti v tomto smyslu není ani fakt, že kniha nese oficiální církevní schválení (tzv. imprimatur)¹⁸ a je součástí

¹³Nováková, Teréza, Z obcí nábožensky smíšených na nejzazším východě Čech, In: *ČL*, 1, 1892, s. 484–488.

¹⁴ Oliva, Jan, Nábožnost našich venkovanů. *Český lid*, 14, 1905, s. 353–363, 401–409.

¹⁵ Dvořáková, Hana, Marginal Notes Concerning the Study of Folk Religiosity in the Czech Lands. In: Barna, Gábor (ed.), *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004, p.49.

¹⁶ Beitl, Klaus, *Volks Glaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst*. München, 1981.

¹⁷ Procházka, Karel, *Lid český s hlediska prstonárodně-náboženského*. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1910.

¹⁸ „Imprimatur. Ex archiep. Ordinariatu Pragae, 21. Junii 1909. Dr. J. Sedlák, vic. generalis.“

katolického vydavatelského domu *Dědictví sv. Jana Nepomuckého*. Karel Procházka s oblibou užívá metafory, které nám jistým způsobem přibližují styl výběru látky:

„*Prostonárodní zvyklosti náboženské neprofanují pravd náboženských. Ba kde kvetou, tam se setkáváme s nejspanilejšími květy víry sv.*“ A na jiném místě – obhajuje-li zjevený charakter křesťanství, pro něž má církvev nacházet takovou míru „dovoleného“ náboženského života, aby nedocházelo k profanaci náboženských pravd lidovou kulturou: „*Je pravda, že lilie roste i na bažině – leč semeno muselo přilétnouti odjinud.*“¹⁹ Jak naznačeno, Procházkovi je přirozeně základním měřítkem, kterým poměřuje „prostonárodně náboženskou kulturu lidu českého“, katolická ortodoxie. Studuje tedy valnou měrou pouze tu část spirituálního života lidových (venkovských) vrstev, která se (více či méně volně) vztahuje k oficiálnímu náboženství.

Procházkova práce je členěna do oddílů (I.) *Prostonárodní věrouka* (víry a názory vztahující se k Bohu, svatým, svátostem, spirituálním silám, duši, nebi, peklu, ale také názory na přírodu, zvířata, rostliny, počasí, léčení atd.), (II.) *Prostonárodní umění náboženské* (religiózní slovesný a divadelní folklór, religiózní odkazy v malbě, architektuře a sochařství, v lidovém oděvu, výšivkách atd.), (III.) *Zařízení bytu* (vnitřek a vnějšek obydlí), (IV.) *Život lidu* (výroční obyčeje, křest, svatba, pohřeb, poutě, kněz ve folklórním podání, lidová zbožnost a škola, děti, lidová strava), (V.) *Zaměstnání lidu* (zemědělství, řemesla).

Badatelská pozornost věnovaná lidové religiozitě (její vymezení, akcentovaná témata, metodika zpracování) by se měla specifickým způsobem odrážet také ve velkých oborových encyklopediích. Pozastavíme se proto u velkých sumarizujících prací encyklopedického charakteru, u kterých lze předpokládat sumarizaci dobových poznatků, který těmto encyklopediím implicity propůjčuje jistý kodifikační rozměr.

1.2.1 Československá vlastivěda z roku 1937

Jak již bylo podotknuto, ve svazku *Národopis* řady *Československé vlastivědy* z roku 1937 se lidovou religiozitou jako samostatným tématem zabývá pouze poměrně

¹⁹ Procházka, Karel, *Lid český s hlediska prostonárodně-náboženského*. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1910, „Úvod“ (nepaginováno).

stručný oddíl pojednávající o národopisu německé menšiny v Československu. Naopak v oddíle českého (resp. jazykově českého) národopisu není zařazena žádná kapitola, která by deklarovala samostatný zájem o lidovou religiozitu, i když z oboru duchovní kultury – alespoň co do zpracovávaného materiálu – padá na váhu kapitola *Zvykosloví*, o který se autorsky podělili Karel Chotek a Drahomíra Stránská²⁰ a dále kapitola *Lidové léčení*²¹ Jindřicha Matiegky.

Můžeme tedy říci, že zatímco česká badatelská tradice se projevila v textu uchopením lidové religiozity jako implicitního tématu v rámci tématu širšího (na příklad zmíněného zvykosloví a lidového léčení), v německé badatelské tradici byla lidová religiozita vnímána jako téma samostatné. V oddíle *Německý národopis v ČSR*²² (kterého se autorsky cele chopil Gustav Jungbauer) nalezneme kapitolu *Víra a obyčeje*²³ s podkapitolami *Lidová víra*, *Lidové zvyky*, *Lidové právo*, *Lidové lékařství*. Vidíme, že příslušný národopisný materiál je v české části encyklopedie (Chotek, Stránská, Matiegka) je členěn spíše prizmatem „zvykosloví“, popřípadě „lidového lékařství“, zatímco v německé části (Jungbauer) je nadřazeným pojmem „víra a obyčeje“ (Jungbauer). Pro německou část je lidové lékařství „jest jen součástí lidové víry a lidových zvyků“²⁴.

Jungbauer považuje samostatnou konceptualizaci lidové religiozity za důležitou, neboť „na lidové víře spočívá nejen většina pověstí a mnoho pohádek, nýbrž i lidové právo, lidové zvyky a lidové lékařství. Právě u těchto dvou skupin se setkáváme nejednou s náboženskými představami, které se pak vtělily v činy a skutky“²⁵.

²⁰ Chotek, Karel (rodinné zvyky), s. 269–275; Stránská, Drahomíra (výroční obyčeje, hospodářské obyčeje, zvyky jiných příležitostí), s. 276–299. In: *Československá vlastivěda, svazek Národopis*. Praha, Sfinx, 1937.

²¹ Matiegka, Jindřich, *Lidové léčení*, *Československá vlastivěda, svazek Národopis*. Praha, Sfinx, 1937, s. 300–340.

²² Jungbauer, Gustav, *Německý národopis v Československu*. In: *Československá vlastivěda, svazek Národopis*. Praha, Sfinx, 1937, s. 341–378.

²³ Jungbauer, Gustav, *Víra a obyčeje*. In: *Československá vlastivěda, svazek Národopis*. Praha, Sfinx, 1937, s. 361–363.

²⁴ Jungbauer, Gustav, *Víra a obyčeje*, c. d., s. 363.

²⁵ Jungbauer, Gustav, *Víra a obyčeje*, c. d., s. 361.

Jungbauer analyzuje lidovou víru především skrze folklórní materiál. Užívá „kmenové“ dělení německého obyvatelstva v Československu a je toho názoru, že rozdíly mezi těmito jednotlivými kmeny v rámci lidové kultury vynikají nejvíce právě na půdě lidové víry. A rozhlédneme-li se po velkém souboru pověstí a pověrečných zvyků, podstatnou charakteristikou lidové víry je *víra v mrtvé* a *víra v čarodějnice*. Víra německých obyvatel Šumavy – valnou měrou díky typu jejich zaměstnání – spočívá prý mnohem více na životní „zkušenosti“ nežli víra německého obyvatelstva severních Čech, severní Moravy a Slezska. Proto prý také na Šumavě a na Chebsku nenašla takovou odezvu módní vlna spiritismu, na rozdíl od zmiňovaného Slezska. Mezi Šumavany podle Jungbauera je pouze ztěžka možné zachytit pověrečná folklórní podání či pověrečné praktiky (na příklad ve formě lidového lékařství) v takové míře jako v Krušných Horách nebo severních Čechách. „*Takové projevy přecitlivělých nervů můžeme u příslušníků zdravého kmene bavorského očekávat jen výjimečně*“ (!).²⁶ Německé obyvatelstvo z jazykových ostrovů Československa se svým typem religiozity se blíží Šumavanům; také prý tolik nepodléhá pověrečným představám, přesto se nevyhne víře v čarodějnice a v mrtvé, a při tom někdy přebírá označení pověrečných bytostí ze svého slovanského okolí. Němci na slovenském Špiši užívali pro označení upíra či můry jen „*latavce*“ nebo „*latavici*“ (z polského *latawiec*, *latawica*) místo německého *Alp* nebo *Trud*; čarodějnicí na spišštii němci znali jako *Dschendschebabe* (pod vlivem slovenštiny a polštiny).

1.2.2 Československá vlastivěda z roku 1968

Tématu lidové religiozity se věnuje samostatná kapitola *Pověrečné představy a zvyky českého lidu*²⁷, o kterou se podělil Antonín Robek (z větší části) s Františkem Vančíkem (zpracování cyklu výročních zvyků).

Robek se snaží vytyčit výzkum *Pověrečných představ a zvyků českého lidu* jakožto studium „*světového názoru českého lidu*“. Vyčítá dosavadním výzkumům, že se nesoustřeďovaly na celkový „světový názor“ lidu, nýbrž převážně jen na jevy pověrečné či náboženské. Etnografie se prý doposud věnovala víceméně jen studiu „starých,

²⁶ Jungbauer, Gustav, *Víra a obyčej*, c. d., s. 362.

²⁷ *Pověrečné představy a zvyky českého lidu*. In: *Československá vlastivěda III, Lidová kultura*. Praha, Orbis, 1968, 233–256.

petrifikovaných a tradicí přenášených pověrečných jevů, udržujících se často přes dlouhá staletí, tedy i přes několik společenských formací“; šlo tak pouze o „studium jakéhosi stálého komplexu jevů, který vznikl v dávné minulosti a přežíval často i do současnosti ve své specificky místní či národní formě“, a nikoli o kýžené studium „světovému názoru“, sledovaného po jednotlivých třídních vrstvách a v historické dynamice.²⁸

Po teoretickém úvodu autor přechází přímo k otázce *vzniku* lidového náboženství. Důvody vzniku lidového náboženství vidí v souvislosti s povahou „*výrobních sil a vztahů*“ na feudální vesnici. Zaostalost těchto výrobních sil (zemědělská činnost) nedovolují, aby se člověk mohl bránit proti přírodním katastrofám; proto se musí uchýlovat k nereálným, iluzorním, „fantastickým“ – tedy *náboženským* prostředkům. Poněvadž tento člověk nezná podstatu přírodních a společenských jevů, které by rád odvrátil (např. bouře ke škodě úrody), pomocí analogií vytváří „fantastický“, iluzorní, čili náboženský obraz přírody a společnosti. Následuje snaha daný jev „fantasticky“ ovlivňovat (na příklad modlitbou či magií). Člověk tak odráží objektivní realitu zčásti „reálně“, „objektivně“ a zčásti iluzorně, nábožensky.

Vývoj však postupoval z hlediska autorů „správným směrem“: „S rozvojem výrobních sil společnosti a v závislosti na tom i s rozvojem výrobních vztahů společnosti se počet nositelů těchto tradičních fantasticko-náboženských představ neustále zužuje a v určitých oblastech, kde to společenská i individuální lidská praxe dovoluje, se lidé těchto představ zbavují.“²⁹ Přesto je prý tento vývoj nerovnoměrný, a to i na úrovni jedince. Lidé se na příklad zbaví „iluzorních“ představ spojených se zemědělským hospodařením, ale udržují „pověrečné náboženské představy“ spojené s vírou v posmrtný život.

Největší skupinou představ v rámci lidového náboženství jsou podle Robka *antropomorfizované představy přírodních úkazů*, v nichž se příroda se projevovala v nadpřirozených postavách, které jsou nadány určitými schopnostmi a které odpovídají projevům přírodních jevů (můžeme tak utvořit dvojice *Perun* a hrom, *vodník* a voda; dále představy *rusalek*, *divoženek*, *hejkalů*, *světýlek*, *polednice*, *nočnice* atd.). Související oblasti jsou antropomorfizované představy ducha polí či duchů rostlin (žitná holka, žitholka, režná

²⁸ Pověrečné představy a zvyky českého lidu, c. d., s. 233

²⁹ Pověrečné představy a zvyky českého lidu, c. d., s. 235.

ženka, žitná baba atd.) a lidové názory o stromech jako živých bytostech, názory o životě zvířat.³⁰

V sociálním životě se tyto představy objevují tam, kde nebyly známy skutečné společenské zákonitosti a kde byl život považovaný za určovaný nadpřirozenou silou, která může člověka přivést do neštěstí (např. představa sudiček). V návaznosti na tyto představy vznikají příslušné kultovní úkony, které mají tyto síly naklonit, anebo zapudit. Antropomorfizací prošla také představa smrti a duše. Jako nadpřirozené bytosti (případně také jako parazitující rostliny či dravá zvířata) v lidové kultuře vystupují také nemoci.

Spoluautor probíraného pojednání Jaroslav Kramařík dodává, že „pověry a pověrečné praktiky“ se udržovaly v takové míře, v dané oblasti lidské aktivity podléhala nezvládnutelným či nepoznaným činitelům (ať již šlo o přírodu, psychické stavy či hospodářsko-společenské vztahy). Pověrečné praktiky prý konzervuje zejména zemědělská malovýroba, protože je pokračovatelka „zaostalého způsobu hospodaření“. Právě tam se více kde jinde „volaly na pomoc všemožné pomyslné síly, magickými praktikami počínaje a pánembohem konče.“³¹

Zhodnocení ideových východisek, z kterých toto uchopení lidové religiozity, vychází, bude předmětem naše zájmu dále textu.

1.2.3 Národopisná encyklopedie z roku 2007

V *Národopisné encyklopedii*, vydané roku 2007, nalezneme k našemu tématu zejména heslo *Lidová zbožnost*³², jehož autorkou je Alexandra Navrátilová. Tuto dvoustránkovou položku zde nebudeme v plnosti citovat, ale pokusíme se o jakýsi *komentář*. Za krátkým heslem totiž prosvítá určitá badatelská linie, která se eventuálně může nacházet v napětí s jinými způsoby výkladu. Časové a regionální vymezení

³⁰ Pověrečné představy a zvyky českého lidu, c. d., s. 236.

³¹ Pověrečné představy a zvyky českého lidu, c. d., s. 256.

³² *Lidová zbožnost* (Alexandra Navrátilová), In: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta, 2007, s. 490–492. Vedle tohoto základního hesla pochopitelně v „*Národopisné encyklopedii*“ nalezneme desítky dalších, které odkazují do oblasti lidové religiozity. Autorský výběr těch nejdůležitějších z nich je uveden na závěr této práce v bibliografickém oddílu.

fenoménu lidové zbožnosti je dáno zaměřením encyklopedie jako celku („tradiční lidová kultura“ českých zemí), a proto zde není třeba problematizovat. Lidová zbožnost je prezentována jako „*skupinové nebo individuální náboženské chování, způsoby oddání se do Boží vůle a plnění náboženských povinností, laicizující (...) liturgickou a teologickou dogmatiku i církevně náboženskou praxi.*“³³ Další výklad se pohybuje v tomto elementárním vymezení. Vlastní důvod existence lidové zbožnosti je viděn ve snaze o „*zachování přímé účasti věřícího na komunikaci s posvátnem (...) s cílem zajistit si ochranu, prosperitu a věčný život.*“³⁴ Tato lidová zbožnost zahrnovala dva rozporné systémy: *kosmologický (přírodně magický)* a *církevně náboženský*. Autorka dále o těchto dvou základních substrátech hovoří nejen jako o „systémech“, ale také jako o dvou „zbožnostech“ uvnitř jediné. Zbožnost v lidové kultuře tak podle Navrátilové byla symbiózou dvou odlišných pojetí světa, což se projevovalo mimo jiné tím, že na tytož transcendentní síly a bytosti bylo možné působit jak magickými praktikami, tak křesťanskými úkony. Oba přístupy nacházely uplatnění vedle sebe zvláště v situacích, kdy člověk pocíťoval svou bezmocnost či nebyl schopen adekvátního racionálního poznání (např. nemoce a neštěstí, živelné pohromy, snaha zabezpečit úrodu a zdraví lidí a dobytka, přelomové okamžiky života).

Proces christianizace Evropy obecně probíhal v konfrontaci s mimokřesťanskými náboženskými představami a úkony. Mnohé z „předkřesťanské rituální soustavy“ církev včlenila, s novým významem, do svého obřadního systému (kult ohně, světla, vody, zeleň, magii slova) a tento vliv je patrný na některých církevních úkonech (žehnání, modlitby, svčovaná voda, vykuřování kadidlem, znamení kříže, svčovaná křída, obětiny). Lidová zbožnost promísená s magií však tyto prvky, stejně jako posvěcené předměty (devocionálie, relikvie, eucharistické symboly atd.) využívala často z hlediska církve nenáležitým způsobem. Dlouho přežívaly různá kouzla, pověry, čarování věštby, amulety, zaklínací fomule a jiné zakázané praktiky. Podstatným rysem lidové zbožnosti tak byla

³³ Lidová zbožnost (Alexandra Navrátilová), c. d., s. 490.

³⁴ Lidová zbožnost (Alexandra Navrátilová), c. d., s. 490.

„smyslovost, naturalismus a předmětnost a z toho vyplývající chápání posvátna především ve spojení s působením materiálních impulzů.“³⁵

V procesu christianizace kontinentu docházelo k transformaci vžitých prvků tradiční kultury do nové soustavy víry a hodnot. K christianizaci docházelo zejména skrze křesťanské rituály, akcentem na dodržování mravních kritérií a skrze formovanou sdílenou identitu (sounáležitost). Christianizace Evropy se vyznačovala střetem křesťanské doktríny s pohanskými představami, kulty a obřady.

Spojení „přírodně magického“³⁶ a „církevně náboženského“ systému v lidové zbožnosti je patrné také na vnímání času. Agrární čas se stal časem liturgickým. Jednotlivá údobí roku členily křesťanské svátky (připomínající události z tzv. „dějin spásy“), ale v příslušných obyčejích, navázaných na liturgický rok, se prolíná křesťanské poselství se staršími kulturními tradicemi.³⁷

Důležitou specifikou lidové zbožnosti je svébytné pochopení role křesťanských světců svého druhu jako ochranného „božstva“, ke kterému je přistupováno značně utilitárně, vycházející z mimokřesťanské představy, že ochranné božstvo může nejen pomoci v nozi, ale také dopustit neštěstí. Církevní reformní hnutí (mj. české husitství) proto vystupovalo proti tomuto ochrannému kultu světců a vidělo v něm projev povrchně pochopené víry. Od středověku k posilování zbožnosti v lidových vrstvách sloužily různé církevní populární výklady (exempla, kázání, legendy, vyprávění). Lidové zbožnosti byla příznivá duchovní atmosféra doby baroka se svým důrazem na mystiku, fatalismus, akcentem na projevy posvátna (různé zázraky, znamení, věštby), kult zázračných obrazů a soch, poutní kultura, náboženské festivity. Projevy zbožnosti (alespoň těmi vnějšími) byl prostoupen každodenní i sváteční život. Omezování barokních forem

³⁵ Lidová zbožnost (Alexandra Navrátilová), c. d., s. 491.

³⁶ Na jiném místě *Národopisné encyklopedie* je užito formulace „relikty magicko-kosmologického přírodního nazírání světa“ (autor Jitka Junková, heslo Čarodějnice), In: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta 2007, s. 97.

³⁷ Lidová zbožnost (Alexandra Navrátilová) c. d., s. 491.

přišlo s reformami Josefa II. (např. dekret z roku 1786, který značně redukuje počet katolických svátků).

V moderní době pak podle Navrátilové nese „laická zbožnost“ přinejmenším stopy tradičních projevů.³⁸

Shrnutí lidové zbožnosti z pera Alexandry Navrátilové lze porovnat s takřka definiční charakteristikou lidové religiozity od Ingrid Kušnirákové: „*Lidová zbožnosť zvyčajne predstavuje náboženské rituály s vonkajšími prejavmi zbožnosti, ktorú sú založené na primitívnej náboženskej vierouke zodpovedajúcej nízkej úrovni gramovnosti spojené s určitými prvkami 'tradičnej' kultúry. Lidovú zbožnosť charakterizuje na jednej strane prevažne vonkajšie dodržiavanie náboženského rituálu (návšteva kostola, znalosť hlavných liturgických úkonov), na druhej strane vkladanie magicko-kosmologického významu do tohto rituálu a do predmetov s ním spojených.*“³⁹

V obecném hesle *Náboženství* Národopisná encyklopedie doplňuje, že výzkum lidového náboženství souvisí s bojem proti lidovým pověrám, které byly považovány českými vlastenci (a mezi nimi katolickými kněžími) za škodlivé. Zájem o náboženské otázky v lidové kultuře je tedy spojen s národopisem spojen od jeho počátku. Existovala také snaha o rekonstrukci „pračeských“ či „praslovanských“ božstev, kterou reprezentuje na příklad K. J. Erben⁴⁰.

³⁸ Lidová zbožnost (Alexandra Navrátilová) c. d., s. 492.

³⁹ Kušniráková, Ingrid, Formovanie ľudovej zbožnosti uhorských katolíkov v 17. storočí, In: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Nešpor, Zdeněk R. (ed.). Praha, Univerzita Karlova v Praze, 2005, s. 50–51.

⁴⁰ Náboženství (Josef Kandert), In: *(Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta 2007, s. 589.

2. Lidová religiozita jako téma filozoficko-religionistických diskuzí o povaze náboženství

V diskuzích o povaze náboženství z hlediska jejich sociální funkce můžeme vyčlenit dvě základní pojetí. *Kompenzační* pojetí chápe náboženství jako reakci na lidskou nedostatečnost vůči přírodě a při výkladech základních existenciálních otázek kolem života a smrti. Náboženství tak prý staví na této lidské nedostatečnosti a vyrovnává frustraci ze světa. Linií tohoto pojetí lze vést přes J. S. Milla, L. Feuerbacha, D. F. Strausse ke K. Marxovi, K. Kautskému, ale také k F. Nietzscheovi a S. Freudovi.

Pojetí *integrační* vidí v náboženství nutný základ hodnotových struktur (morálky) a sociálního pořádku. Svůj podíl na prosazení integračního pojetí má také etnologická tradice s L. H. Morganem, J. G. Frazerem, Lévy-Bruhlem, sociology É. Durkheimem, M. Weberem, G. Simmelem či E. Troeltschem. I toto pojetí má osvícenský původ, kde se projevovalo snahou učinit víru „čistou“, zbavit ji různých nánosů, aby náboženství mohlo plnit tyto své „sociotvorné“ funkce.

Do lidového prostředí se toto *integrační* pojetí zásadně promítlo formou osvícenských (tereziánských a josefínských) reforem. V integrační pojetí náboženství můžeme vidět důvod osvícenského tažení proti lidovým „pověrám“. Náboženství je pochopeno jako základní pouto mezi lidmi, které umožňuje soužití a odůvodňuje společenský status quo. Religiozita (vztah k božství, modlitba, obřad atd.) je tak z této perspektivy oceňována pro schopnost dát tvar náboženství, nikoli tolik jako hodnota sama o sobě.⁴¹

2.1 Srovnávací věda náboženská

V počátcích českého akademického zájmu o náboženskou problematiku z hlediska religionistiky můžeme najít v jistém smyslu antagonickou dvojici autorů: Otakara Pertolda a Josefa Hanuše.

⁴¹Havelka, Miloš, Sekularizace a odkouzlení, kompenzace a integrace. In: *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří Malíř (eds.). Brno, Matice moravská a Historický ústav AV ČR, 2009, s. 37.

Otakar Pertold studoval na pražské univerzitě filosofii u Tomáše G. Masaryka, Františka Drtiny, Františka Čáry a Františka Krejčího a orientální filologii (zejména sanskrit, jazyk páli a avestský jazyk) u Josefa Zubatého a Rudolfa Dvořáka. Následně se věnoval terénním výzkumům v oblasti jiní Indie a Srí Lanky. Těžiště jeho odborných prací spočívá v oblasti východních náboženství. Jeho vliv na reflexi náboženství však přesahoval tuto specializaci. Vliv na (neteologickou) reflexi náboženství měly jeho teoretické monografie *Úvod do studia náboženství* (1918) a zejména *Základy všeobecné vědy náboženské* (1920). Po válce vyšla oborová příručka *Úvod do vědy náboženské* (1947).⁴²

Vyjdeme-li z Pertoldových *Základů všeobecné vědy náboženské*, dostaneme v obrysech tuto koncepci náboženství: Předmětem *vědy náboženské* je náboženství. Obsahem náboženství je „náboženský světový názor“, tvořený především *city*, které jsou doprovázeny rozumovými prvky. Tento náboženský světový názor se projevuje především prostřednictvím obřadů. Náboženský systém obsahuje složky čistě náboženské (tj. víru a její projevy) a složky mimonáboženské (jde o aspekty mravoučné, zákonodárné, astronomické, lékařské apod.).⁴³ Pertold kladl tedy ve svém vymezení náboženství důraz na *city* a kultické chování, na nedostatečné poznání, pocit závislosti a aktivní působení na předmět závislosti.⁴⁴ Zúžení širě náboženství na aspekt závislosti mu byl vytýkán již filosofem Josefem Tvrđým⁴⁵.

Druhým představitelem počátků religionistiky v českých zemích (a zároveň do jisté míry názorovým antipodem v Otakara Pertolda) je katolický teolog Josef Hanuš (1876–

⁴² Otakar Pertold byl mimochodem také osobně zainteresován v dobových náboženských (respektive „protináboženských“) polemikách. Ve věcech náboženství a víry můžeme u Pertolda vysledovat silnou osobní zainteresovanost; byl mj. aktivním členem a funkcionářem *Volné myšlenky*, pro kterou publikoval *Jak se ateista dívá na cestu k Bohu* (1938). Více in: Kudláč, Antonín K. K., *Příběh(y) volné myšlenky*. Praha, NLN, 2005, s. 140.

⁴³ Bubík, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2010, s. 79.

⁴⁴ Pertold, Otakar, *Úvod do vědy náboženské*. Praha, 1947, s. 33.

⁴⁵ Tvrđý, Josef, *Filosofie náboženství*. Brno 1921, s. 77. Podle: Bubík, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2010, s. 99.

1928). Hanuš patří mezi sympatizanty Schmidovy teorie *prvotního monoteismu*. Knižně vydaná habilitační práce *Úvod do vědy náboženské* je svým způsobem kontrastem k teoretickým pracem Pertoldovým. Hanuš je představitelem dobově „teologicky“ orientované vědy o náboženství první poloviny 20. století. Tito badatelé spojovali vědecké studium s apriorními předpoklady vyvozenými z teologie, což se ukázalo v dalším historickém vývoji jako slepá ulička bádání. Hanušův *Úvod do vědy náboženské* zmiňujeme spíše jako svědectví v dějinách etnologického výzkumu náboženství, nežli jako dodnes platný vědecký text. Hanuš se vyslovuje pro komparatistické studium jednotlivých náboženství, ovšem křesťanství jako *náboženství zjevené* vyčleňuje z množiny ostatních náboženských tradic, které je možné mezi sebou srovnávat.⁴⁶

Hanuš vkládal veliké naděje do tzv. *nové vědy náboženské*, čímž měl na mysli *etnologii náboženství*. Etnologie náboženství v tomto pojetí představuje především studium předhistorických národů a Hanuš ji za podobor vědy náboženské, vedle *oborů historie náboženství* a *filosofie náboženství*. Jde o studium obyčejů lidí na nejnižším stupni vzdělanosti, tedy kultur bez písemných památek. Hanuš ve jménu etnologie náboženské vytýkal starší antropologické škole (1.) popírání lidské svobody u primitivních národů, (2.) odmítání vlivu boží vůle na vývoj náboženské ideje a (3.) rozlišování národů kulturních s historií a nekulturních bez dějin, jako by se jednalo o tvory bez rozumové činnosti, osobní individuality a se stádovitě řízeným chováním.⁴⁷

Hanuš se ovšem nejeví jako příliš originální myslitel; především v něm známe recipienta zmíněné teorie tzv. *prvotního monoteismu*. Tato – v jistých kruzích dobově velmi vlivná – teorie Wilhelma Schmidta (1868–1954) našla své nejpregnantnější vyjádření v Schmidově obsáhlém díle *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie I–XII* (1912–1955). Podle této teorie má náboženská etnologie za cíl dokázat, že na počátku všech náboženských představ stojí víra v podstatě biblická,

⁴⁶ Srovnávací věda náboženská má podle Hanuše svůj nejvlastnější úkol v prokázání výjimečného postavení křesťanského zjevení mezi ostatními náboženstvími. V případě křesťanství tak nelze jednoduše uvažovat o příbuznosti a výpůjčkách z jiných náboženství.

⁴⁷ Bubík, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2010, s. 81.

monoteistická. Vznik náboženství je tak spojován s ideou tzv. *prazjevení*, které bylo dalším vývojem různě deformováno nebo překryto (proto bývá tato teorie někdy nazývána jako degeneracionistická).

Podle zhodnocení religionisty Tomáše Bubíka⁴⁸ je ovšem krokem kupředu Hanušův důraz na hodnotu přímého terénního pozorování, neboť jiní badatelé tohoto dobové katolického zaměření argumentovali pouze biblickými zprávami bez zohlednění empirických fakt.

V souvislosti s počátky religionistiky dodejme, že s odbornou tematizací problematiky lidové zbožnosti souvisí pravděpodobně i počátek užívání slova *religionistika* v češtině. Uvedme – valnou měrou pro zajímavost – názor, podle kterého slovo religionistika se v češtině snad poprvé objevuje ve 40. letech 20. století v textu Miroslava Moudrého *K charakteristice selského náboženství ve Věstniku České akademie zemědělské*⁴⁹. Naproti tomu průkopníci religionistiky v českých zemích, Otakar Pertold a Josef Hanuš, termín religionistika nepoužívají (dobový název tohoto oboru pro ně zněl *srovnávací věda náboženská*).

2.2. Lidová religiozita a hledání původu/podstaty náboženství

Hledání původu náboženství (bez pomoci doslovně pochopené biblických zpráv z knihy Genesis) se datuje k pracem Edwarda B. Tylora (1832–1917) a starozákonníka Gustava G. Roskoffa (1814–1889). Poměrně zapomenutou kapitolou badatelského úsilí je česká recepce otázky původu náboženství, která v některých případech využívala k podpoře svých argumentů lidové verze náboženství.

Filozof Emanuel Rádl považoval soudobé teorie o prvotní formě náboženství – fetišismus, šamanismus, kult předků, animismus – za abstraktní vědecká jména pro

⁴⁸ Bubík, Tomáš, c. d., s. 82.

⁴⁹ Moudrý, M., K charakteristice selského náboženství, In: *Věstník České akademie zemědělské* 18/1942, s. 47–49. Podle: Bubík, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2010, s. 92.

„pověry“⁵⁰. Tylorovský typ smýšlení o animistickém původu náboženství reprezentuje František Krejčí statí *Ctění předků. Příspěvek k objasnění vývoje mythu*⁵¹.

Zajímavým, a zároveň poněkud kuriózním příspěvkem k dobovým diskuzím o původu náboženských představ je práce *O původu a vývoji náboženství*⁵² Rudolfa Máši (1880–1954). Knihu zmiňujeme pro využití některých momentů lidové religiozity, která autor užívá pro krytí svého základního tvrzení, totiž že v katolicismu, a zejména v katolické lidové religiozitě, se uchovaly prvky s původem v animistické fázi vývoje náboženství.⁵³

Podle Máši „prvotní člověk“ původně neznal náboženství, dokonce ani nepátral po „věcech pomyslných“. Zdánlivě nepochopitelné jevy, jako je odraz člověka ve vodě, lidský stín, a především záhada smrti člověka vytvořily postupně v mysli tohoto člověka představu nesmrtelné duše. Idea nesmrtelné duše vedla ke kultu předků. Tyto dvě nejstarší víry (idea duše a kult předků) vytvářejí následně variace v pozdějších náboženstvích, ale ve své podstatě lze mnohé jevy v křesťanství „vysvětlit“ právě poukazem na jejich animistický původ.

Z citací napříč Mášovo knihou by bylo možno sestavit sbírku paralel, mezi předpokládanými praformami náboženství a soudobou křesťanskou praxí. Tak křesťanská představa přebývání duší zemřelých v nebi prý vychází z „animistické“ představy druhého života zemřelých předků.⁵⁴ Půst je v tělese křesťanství nepůvodní složka, pozůstatek snahy

⁵⁰ Rádl, Emanuel, *Západ a východ*. Praha 1925, s. 66–68, (podle Bubík, Tomáš, c. d., s. 120). Tento názor předjímá pojetí, které nalezneme také v hesle Náboženství (Josef Kandert, in: *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* z roku 2007, s. 588–589) kde se uvádí, že náboženské systémy jako magie, animismus (a dále také šamanismus, totemismus, monoteismus či polyteismus) jsou systémy abstrahované až z terénních dat a jsou tak vlastně „badatelskou fikcí“; při terénním výzkumu se lze setkat pouze se synkretickými tvary náboženství.

⁵¹ Krejčí, František, *Ctění předků. Příspěvek k objasnění vývoje mythu*. In: *Listy filologické*, 1889.

⁵² Máša, Rudolf, *O původu a vývoji náboženství*. Praha, Svoboda, 1921.

⁵³ Tyto animistické přežitky jsou autorem hodnoceny jakožto nežádoucí, neboť jde o zavvrženímhodné znečištění křesťanských idejí. Kniha na první nezapře silnou angažovanost v dobovém protináboženském (respektive protikatolickém) diskursu.

⁵⁴ Máša, Rudolf, c. d., s. 46.

svým odříkáním napomoci nasycení zemřelých předků.⁵⁵ Kult kříže není nic jiného než zastřené klanění se fetiši, stojící prý na představě, že „duch Kristův vtěluje se do fetiše“.⁵⁶ Poutě (jmenuje konkrétně poutě do rakouského Maria Zell a francouzských Lourds) jsou pak cestami za zvlášť význačnými fetiši. V katolicismu se vůbec více než kdekoli jinde nakupily animistické víry a obřady, a tak ani nepřekvapí, že adorace s použitím monstrance je ve své podstatě „idol bohů slunečních“.⁵⁷ Mešní liturgie je „ve skutečnosti“ kouzelným obřadem, „jímž dává se knězi spasitel lidstva vtěliti v moučnou placku a takto jej podává k snědku věřícím...“.⁵⁸ V některých pasážích ovšem Máša překračuje hranici, kterou si sám v úvodu stanovil, totiž nehodnotit, nýbrž pouze konstatovat: „Není tudíž katolictví než pohanickým čarodějstvím přizpůsobeným kultu Kristovu a nemá s podstatou křesťanství nic společného.“⁵⁹ Lidové zařikávání nemocí, které bývá doprovázeno slovy „já bába po bohu pomohu, co mohu...“ Máša napadá postřehem, že „po bohu je papež a ne bába, jež zařikává neduhy“.⁶⁰

Pokud jsme takto podrobně prezentovali svérázné úvahy Rudolfa Máši, bylo by možné také podrobněji zmínit text jedné z vůdčích osobností *Volné myšlenky* – Theodora Bartoška, který ve spisku *O katolickém mnohobožství* z roku 1907 v podobném duchu obviňoval katolicismus ze zastřeného pokračování v „pohanství“. I Bartošek snáší své podpůrné argumenty jak z oblasti „oficiálního“ náboženství, tak jeho „lidové“ verze. Katolické „mnohobožství“ se projevuje úctou ke svatým, ostatkům, škapulířům, v rozličném zařikávání v kultu ohně a v mešní liturgii spatřuje zbytky kanibalizmu. Konec konců, Ježíš a Marie jsou v této interpretaci předkřesťanskými božstvy indicko-egyptského původu (!).⁶¹

⁵⁵ Máša, Rudolf, c. d., s. 75.

⁵⁶ Máša, Rudolf, c. d., s. 109.

⁵⁷ Máša, Rudolf, c. d., s. 178.

⁵⁸ Máša, Rudolf, c. d., s. 240.

⁵⁹ Máša, Rudolf, c. d., s. 240.

⁶⁰ Máša, Rudolf, c. d., s. 218.

⁶¹ Bartošek, Theodor, *O katolickém mnohobožství*. Praha, 1907. Podle: Bubík, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2010, s. 69.

2.2.1 Lidová religiozita v interpretaci tzv. „vědeckého ateismu“

Do rané fáze vývoje religionistiky patří spekulace o vzniku náboženských představ. Zatímco tyto spekulace o původu náboženství byly v západních zemích v podstatě uzavřenou záležitostí již v předválečném období, vlivem „marxisticko-leninské filozofie“ došlo v období po druhé světové válce v Československu k oživení těchto diskuzí.

Zvláštní kapitolou v dějinách českého uvažování o lidové religiozitě jsou práce na podkladě marxisticko-leninské filozofie, které souzněly s oficiální státní ideologií mezi lety 1948–1989. Součástí marxisticko-leninského názoru byl tzv. vědecký ateismus. Tento tzv. vědecký ateismus se vymezoval vůči staršímu ateismu osvícenství, který byl pokládán za překonaný. Marxismus-leninismus se pokládal za jedinou skutečnou vědu, postavenou na pravém „materialistickém“ základě a jako takový se cítil být povolán skutečně vysvětlit náboženství (a tedy i lidové formy). Tím se tato tzv. materialistická věda lišila od tzv. idealistické vědy, která naopak (podle těchto představ) usilovala soustavně o apologii náboženství. Zařazením do kategorie „idealistické vědy“ se ocitla v nemilosti řada badatelů (z těch starších jmenujme na příklad Čeňka Zírta a jeho autorský okruh).

Jak bylo nastíněno při příležitosti našeho rozboru statě *Pověrečné představy a zvyky českého lidu*⁶² v *Československé vlastivědě* z roku 1968, velkou úlohu v tematizaci lidové religiozity měla snaha o postižení „pravé podstaty“ náboženství jako takového. Tito autoři velmi často od neangažovaného přístupu k tématu přecházeli k dobové společenské angažovanosti, která měla tuto pravou „podstatu náboženství“ odhalit. Často se tak empirické pasáže v textu střídají s přístupem, který lze chápat spíše jako specifickou filozofii náboženství s nárokem na všeobecnou platnost, nežli jako teoretické uchopení daného empirického materiálu. Setkáváme se zde s fenoménem *circulus vitiosus* – tedy s tendencí, že dokazované je předpokladem procesu dokazování a s vlastními předsudečnými projekcemi (*Vorverständnis*) do probíraného tématu.⁶³

⁶² *Pověrečné představy a zvyky českého lidu*. In: *Československá vlastivěda III, Lidová kultura*. Praha, Orbis, 1968, s. 233–256.

⁶³ Lozoviuk, Petr, *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2005, s. 35

Abychom tyto naše úvahy zkonkretizovali, uvedme několik příkladů. Po roce 1948 se projevil také u zakladatele české *srovnávací vědy náboženské* (religionistiky) Otakara Pertolda výrazně příklon k marxisticko-leninské ideologii. Srovnávací věda náboženská byla novým režimem odsouzena jakožto „buržoazní pavěda“ (v souvislosti s tím Otakar Pertold přešel formálně na instituční půdu etnografie).⁶⁴ Pertoldovy odborné publikace z poválečného období se nesou ve značně odlišném duchu nežli ty z doby předválečné. Jeho práce *Pověra a pověřčivost*⁶⁵ pracuje vlastně výhradně s engelsovskou představou náboženství jakožto „*fantastického zrcadlení*“ přírodního a společenského dění v myšlení lidí. Dodejme, že v této práci přeci jen je činěn jistý rozdíl mezi kategorií náboženství a kategorií pověra. Pověra prý vzniká tam, kde dochází k oslabování významu náboženství, tedy u „vykořisťované třídy“, podrobené náboženskému útlaku⁶⁶. U jiných autorů této orientace (na příklad Otakar Nahodil či Antonín Robek) se z výrazů náboženství a pověra stala prakticky synonyma. Podobně v překladové literatuře je možno plnými hrstmi najít zastávání těchto „angažovaných“ pozic, podle kterých „*ne zbytečně nazýváme náboženskou víru pověrou. Je to víra marná, t. j. lživá, neplodná, prázdná. Vždyť až se jak chceš modlíš k vodníkovi (...), ke křesťanskému Mikuláši divotvůrci nebo k samému vládcovi nebes, stejně to nemá a nebude mít žádný výsledek, protože všechna tato zbožná víra je výplod lidské fantasie.*“⁶⁷

Mezi Pertoldovy žáky patřil Otakar Nahodil (1923–1995), specializující se na kavkazské a sibiřské národy, totemismus, matriarchát a na *původ a vývoj náboženství*. Pročítáme-li Pertoldovy a Nahodilovy práce, s překvapením zjišťujeme, že zde není příliš protežována Marxova metafora náboženství jakožto „*opium lidstva*“⁶⁸ (ovšem představa

⁶⁴ Bubík, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2010, s. 134-135

⁶⁵ Pertold, Otakar, *Pověra a pověřčivost*. Praha, ČSAV, 1956.

⁶⁶ Pertold, Otakar, *Pověra a pověřčivost*. Praha, ČSAV, 1956, s. 94.

⁶⁷ Pavljokin, Petr Artemjevič, *Náboženské pověry a jejich škodlivost*. Praha, Orbis, 1953, s. 9.

⁶⁸ „*Náboženství je povzdech utlačovaného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to opium lidu.*“ (Marx, Karel, Engels, Bedřich, *Spisy I*, Praha, Státní nakladatelství politické literatura 1956, s. 402).

náboženství jakožto důsledku působení společenských a výrobních sil je základním stavebním kamenem interpretací). Mnohem více se pracuje s Engelsovo metaforou náboženství jakožto „*fantastického zrcadlení*“⁶⁹. Když Nahodil s Robkem pořádali pověrečný materiál z české vsi,⁷⁰ charakterizovali náboženství jako druh „fantastické“, „iluzorní“ ideologie, uvažující nesprávným způsobem o společnosti a přírodě. Mnohokrát se opakuje myšlenka, že náboženství vznikla na základě bezmocného boje člověka s přírodou a jako útěcha v sociálním útlaku ze strany „vykořisťovatelských“ vrstev.

Výrazně přítomná propagandistická složka byla dána přesvědčením, primární předpoklad, že veškeré náboženství odvádí od zápasu o spravedlnost, svobodu, blahobyt a že tyto hodnoty promítá kamsi na nebesa.⁷¹

U těchto prací se nezřídka projevovala také absence metodologické hloubky, v některých případech také „ryzí teoretizování bez relevantní znalosti terénu“⁷²

⁶⁹ Slovo „fantastické“ se v pracích o lidových pověrách vyskytuje natolik často, že nepřipravený čtenář dnešních dnů může zprvu přímo podlehnout dojmu, že se jedná o emocionální hodnocení ve smyslu „skvělé“, avšak tito autoři by s touto neporozumivou reinterpetací jistě nesouhlasili.

⁷⁰ Nahodil, Otakar, Robek, Antonín, *České lidové pověry*. Praha, Orbis, 1959.

⁷¹ Štampach, Ivan O., *Přehled religionistiky*. Portál, Praha 2008, s. 152.

⁷² Lozoviuk, Petr, *Evropská etnologie ve střeoevropské perspektivě*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2005, s. 12.

3. Vymezení lidové zbožnosti z církevního hlediska

Josef Kandert⁷³ považuje za zásadní mezi přístupem teologie a etnologie ten rozdíl, že teologie o náboženství uvažuje jako o systémech tzv. *čistých idejí*, kdežto náboženské systémy studované etnologou (lidové náboženství) považuje teologie za projev synkretismu. „Náboženský systém teologů je pak jen částí spektra existujících náboženských představ.“⁷⁴

Ani teologický diskurs však nezná jednotné pojetí fenoménu (lidové) zbožnosti. Jedním z možných teologických členění zbožnosti je (1.) praxe jakožto doporučené praktikování víry, (2.) „*politeia*“ jako individuální či skupinová specifická část zbožnosti, (3.) „skryté zvyklosti“, nepřístupné části praxe, jako je na příklad tichá soukromá modlitba (*Theologisches Realenzyklopädie*, 1983). *New Dictionary of Catholic Spirituality* (1993) počítá s dělením na individuální a kolektivní zbožnost.⁷⁵

3.1 Oficiální stanoviska

O oficiálním stanovisku náboženských institucí vůči lidové religiozitě lze nejnázne hovořit v případě římskokatolické církve, která se ústy svých kompetentních úřadů vyslovuje i k této otázce. Z hlediska tématu lidové zbožnosti je relevantní dokument vatikánské Kongregace pro bohoslužbu a svátosti *The Directory on Popular Piety and the Liturgy. Principles and Guidelines*⁷⁶ z roku 2002. Pochopitelně uchopení lidové zbožnosti tímto církevním dokumentem má své primárně pastorační důvody; snahou je uvést v soulad lidová vyjádření zbožnosti s centrálními principy teologie a křesťanské praxe (tedy

⁷³ *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta 2007, s. 588.

⁷⁴ *Lidová kultura*, c. d., s. 589.

⁷⁵ Malý, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněňští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno, Matice moravská, 2009, s. 32.

⁷⁶ *The Directory on Popular Piety and the Liturgy. Principles and Guidelines*. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. Vatican City, 2002; http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html

především s liturgií). Přesto je značná část textu věnována také kulturně historickému pozadí a diachronického průřezu vývoje lidové zbožnosti. Vymezení lidové zbožnosti však není příliš geograficky ani sociálně zacíleno (to se týká i nositelů tohoto typu zbožnosti); jednotlivá témata jsou pojímána především věroučně. Dokument se tematicky věnuje běhu liturgickému roku, mariánské úctě, uctívání světců (také blahoslavených a andělů), přímlovám za zemřelé a poutní zbožností. Zdůrazněme především, že *Direktorium* se snaží o ustálení příslušné terminologie, která je v předchozích dokumentech katolické církve rozkolísaná. Proto přináší charakteristiky základních užívaných výrazů. Tyto definiční formulace nás v tomto případě zajímají zejména, neboť lze následně komparovat s jinak než teologicky motivovanými kategorizacemi. *Direktorium* pracuje se čtyřmi základními pojmy, z nichž dva základnější pro nás jsou *lidová zbožnost* a *lidová religiozita*, za pak následují *úkony zbožnosti* a *pobožnosti*.

Lidová zbožnost (*popular piety*) “designates those diverse cultic expressions of a private or community nature which, in the context of the Christian faith, are inspired predominantly not by the Sacred Liturgy but by forms deriving from a particular nation or people or from their culture.”⁷⁷

Lidová religiozita (*popular religiosity*) “refers to a universal experience: there is always a religious dimension in the hearts of people, nations, and their collective expressions. All peoples tend to give expression to their totalizing view of the transcendent, their concept of nature, society, and history through cultic means. Such characteristic syntheses are of major spiritual and human importance.”⁷⁸ Lidová religiozita se tedy podle tohoto vymezení nevztahuje nutně k obsahům křesťanské víry; je tedy širším pojmem nežli *lidová zbožnost*.

Kromě lidové zbožnosti a lidové religiozity vymezuje *Direktorium* také *úkony zbožnosti* (*pious exercises*; úkony, které sice nevycházejí z liturgie, ale jsou s ní ideově v souladu) a *pobožnosti* (*devotions*; různé vnější praktiky, manifestující vztah k Bohu či světcům).⁷⁹

⁷⁷ *The Directory on Popular Piety and the Liturgy*, článek 9.

⁷⁸ *The Directory on Popular Piety and the Liturgy*, článek 10.

⁷⁹ *The Directory on Popular Piety and the Liturgy*, články 7–8.

Celkově lze říci, že Direktorium je k praktikám takto vymezené lidové zbožnosti poměrně vstřícně naladěno, takže český teolog Pavel Ambros na základě tohoto dokumentu napsal, že „*Lidová zbožnost je zjevení „zespodu“, odhalení tužby po božském. Lidová zbožnost vychází z této tužby člověka, který sám sebe vnímá jako bytost chudou.*“⁸⁰

3.1 Vymezení lidové zbožnosti církevním dějepisectvím

Starší církevní dějepisectví, výrazně ovlivněné konfesionalismem, chápalo rádo náboženské dějiny od raného novověku především jako mocenské a kulturní střetávání odlišných typů křesťanství; pro výzkum lidové zbožnosti v tomto typu studia tak nebylo příliš místa. Soudobé církevní dějiny jako obor fungují na odlišných principech, avšak zachovávají si určitou odlišnost od „profánních“ historických oborů. Církevní dějiny se totiž ve svém sebepochopení považují za svého druhu teologickou disciplínu, která v „humanum“ církve a dějin hledá ono „divinum“.⁸¹ Hlavním předmětem zájmu tak je pochopitelně církev (církve) s jejími historickými proměnami. Vedle jiných oblastí studují církevní dějiny se také *zbožnost*, tj. konkrétní vyjádření víry. Církevní dějiny jakožto nástroj sebereflexe církve mají povětšinou jiné priority studia, nežli je lidová redakce „elitních“ náboženských představ. Změnu však do jisté míry přinesly obecné inovativní proudy v historiografii 20. století (antropologizace historiografie, škola Annales, mikrohistorie atd.).

V soudobé příručce církevních dějin z pera Jiřího Hanuše přeci jen nacházíme alespoň krátkou tematizaci *lidové zbožnosti*. Podle Hanuše nedávné změny postoje církevních dějin k lidové zbožnosti byly výrazně ovlivněny změnami věroučného rázu v pojetí církve jako „lidu božího“ na Druhém vatikánském koncilu (1962–1965) a tzv. latinskoamerickou teologií osvobození⁸², která dávala důraz na aktivitu církevních laiků. Připomíná se nám, že mezi oficiální zbožností a lidovou zbožností rozlišoval již Max

⁸⁰ Ambros, Pavel, Harmonizace lidové religiozity a liturgie, In: *Teologické texty*, 2, 2005, s. 198–202.

⁸¹ Hanuš, Jiří, *Pozvání ke studiu církevních dějin*. Brno, CDK, 1999, s. 55.

⁸² Teologie osvobození dostala své jméno podle knihy peruánského kněze Gustava Gutiérreze *Teología de la liberación* (1971).

Weber, který chápal oficiální zbožnost jako zbožnost náboženských virtuosů, kdežto lidovou zbožnost jako náboženské cítění mas. Ve Francii přispěl k většímu zájmu o studium lidové zbožnosti také sociolog Gabriel Le Bras (1891–1970), který se zabýval pomocí sociologických metod náboženským chováním lidových vrstev. A poněvadž příručka Jiřího Hanuše vychází především z francouzské tradice (jak autor sám doznává, vychází převážně z prací z C. Markschiere a K.-V. Selgeho), doporučuje naší pozornosti bibliografický seznam lidové zbožnosti (*La piété populaire en France – PPF*), který od roku 1984 vydává Bernard Plongeron na půdě *Centre national de la recherche scientifique (CNRS)*.⁸³ Tento bibliografický soupis se netýká pouze území Francie, nýbrž zahrnuje i jiné západní země (např. Kanadu, Itálii, Portugalsko). Hanuš vypočítává témata (dodejme, že spíše namátkově), které se objevují v těchto bibliografických soupisech a které patří do oblasti lidové zbožnosti, anebo jsou důležité pro poznání lidové zbožnosti. Je to kazatelská a jiná náboženská literatura, místa uctívání (kostely, kaple, synagogy, hřbitovy), poutě, uctívání svatých, svátky, divy, vize, zjevení, bratrstva, obrazy, náboženské předměty, zvyky a tradice, spolky, propagovaná teologie, liturgie, kázání, katecheze, písně a jiná náboženská literatura, vizitační zprávy, vizitační akta, votivní obrazy, zákony, kázání, pamětní desky, knihy zázraků, pobožná a nábožná literatura, kalendáře, vyznamenání, pověsti, obrazy, divadlo, dokumenty o zbožnosti v rodině.⁸⁴

V každém případě je třeba mít na paměti, že religiozita obecně je pozorovatelná pouze skrze své vnější projevy (religiozita „vnějšková“, „sociální“); niterná religiozita lidských individuí je badatelsky dostupná pouze zprostředkovaně. Ani vztah mezi vnější zbožností a jejími vnitřními pohnutkami nemusí být jednoduchý: „Mezi tím, co si lidé myslí, že dělají, a tím, co říkají, že dělají, a stejně i mezi tím, co lidé myslí, že dělají a co skutečně dělají, bývá často zásadní rozdíl.“⁸⁵

⁸³ V českém překladu od autora vyšlo: Plongeron, Bernard, *Zrození republikánského křesťanství*. Brno, CDK, 2000.

⁸⁴ Hanuš, Jiří, *Pozvání ke studiu církevních dějin*. Brno, CDK, 1999, s. 38–39.

⁸⁵ Lozoviuk, Petr, *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2005, s. 30 (citát původně: Leopold Pospíšil).

Také je důležité též mít na paměti, že zbožnost je zároveň duchovním i světským fenoménem. Tedy „výskyt“ zbožného jednání nelze omezovat pouze na „sakrální sféru“ (např. účast na náboženských obřadech), nýbrž že zasahuje (motivuje) i jednání na první pohled zcela světské. V mnoha ohledech jistě účelné rozlišování sociálního světa na sakrální sféru a profánní se nemá stát překážkou, kvůli které bychom nebyli schopni vidět náboženské fenomény za hranicemi posvátna.⁸⁶

Také pro mladého historika českého protestantismu Ondřeje Macka (nar. 1980) je (lidová) *zbožnost* klíčovým pojmem, který užívá při pokusu o rekonstrukci „víry, myšlení a žitého náboženství“ českých a moravských tajných evangelíků 18. století.⁸⁷ „*Zbožností myslíme symbol (kterým dotyční vykládají a rozumějí současnosti), náboženskou zkušenost, subjektivitu (někdy též protest proti normě platného), odpověď víry, odpovědné/odpovídající náboženství, přivlastnění si náboženství skrze určitou (předepsanou) formu života.*“⁸⁸ Zbožnost tedy pro Macka znamená v podstatě totéž co žitá víra křesťanů (v kolektivním i individuálním smyslu), co svědectví víry, vztah k Bohu. Nejde jen o víru náboženských „virtuozů“, ale o víru všech křesťanů (s jejich jejich modlitbou, bohoslužbou, četbou). Poznání této zbožnosti Mackovi zakládá možnost poznat společensky vytvořený systém symbolů⁸⁹, který poskytuje strukturaci hodnot. Naznačme ještě na okraj, že Macek pro zvolil dosti nápaditý přístup pro strukturování sumy informací získaných z archivních pramenů o tajných/tolerančních nekatolicích (tři vybraných lokalit), a to užití klasických teologických kategorií pro popis církevního života: *koinónia, martyria, leiturgia, diakonia, theologia*.⁹⁰ Popis „praxis pietatis“ tak dostalo poměrně

⁸⁶ Malý, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněňští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno, Matice moravská, 2009, s. 33

⁸⁷ Macek, Ondřej, *Praxis pietatis haereticorum*, In: Macek, Ondřej (ed.), *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*. Praha, Kalich, 2008, s. 160–284.

⁸⁸ Macek, Ondřej, c. d., s. 160–161.

⁸⁹ „Symbolů“ v silném slova smyslu, tedy znaků, které odkazují k „jiné“ skutečnosti.

⁹⁰ Macek, Ondřej, c. d., s. 163. *Koinónia* – společenství; *martyria* – svědectví; *leiturgia* – bohoslužba; *diakonia* – služba křesťanské lásky; *theologia* – mluvení o Bohu.

narativní formu, což je jistě následováníhodný příklad. Ovšemže přístup má také své limity, ostatně na první pohled zřejmé: strukturace podle teologických kategorií je vhodná pro jednoznačně „křesťanskou“ část lidové religiozity. Stranou pozornosti zůstane ta část religiozity, která někdy bývá subsumována pod pojmy „magie“, „pověra“, „přežitky pohanství“ apod.

4. Problematika kategorií užívaných pro interpretaci lidové religiozity

4.1 Pověra

Přehled začněme u nejkontroverznějšího pojmu, který se leckdy objevuje při tematizaci lidové zbožnosti. Výraz *pověra* (podobně jako *magie*) fungoval především jako stigmatizace nonkonformních projevů, proto by neměl být nekriticky užíván v odborném diskurzu. Podle některých výraz *pověra* sám o nese výrazný hodnotící negativní náboj, které se může vydávat za analytickou kategorii⁹¹.

Pověra je podle *Národopisné encyklopedie* „skutečností nepodložená představa o souvztažnosti a vzájemné působnosti určitých jevů, udržovaná a šířená tradicí.“⁹² Podle autorky tohoto hesla, Lydie Petráňové, nelze pověřivost (důvěru v pověry) zaměňovat ani s magií, ani s náboženstvím, poněvadž „nevytvářejí ucelený systém světonázorové orientace“⁹³. Pověry lze členit podle Petra Bogatyreva⁹⁴ v zásadě na pozitivní (blahonosné) a negativní (škodlivé), dále též na motivované a nemotivované.

Podle Hellera a Mrázka je pověra takový názor, pravidlo nebo praktika, „která má předejít nepřízni, závistí, trestů ze strany nadlidských bytostí“ a často je pozůstatkem některého mrtvého náboženství, překrytého ve vývoji jinou náboženskou soustavou. Tito autoři dále přidávají postřeh, podle kterého prý pověra velmi často počítá se závistí

⁹¹Tinková, Daniela, „Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“. Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskusí o konceptu raně novověké „lidové“ kultury ve francouzské historiografii 60.–80. let, In: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Nešpor, Zdeněk R. (ed.). Praha, Univerzita Karlova v Praze, 2005, s. 113.

⁹²Pověra (Lydia Petráňová), In: *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta 2007, s. 791.

⁹³Pověra, c. d., s. 791. Lze ovšem namítnout, že „ucelený systém světonázorové orientace“ nevytváří přinejmenším magie.

⁹⁴Bogatyrev, Petr, *Souvislosti tvorby. Cesty ke struktuře lidové kultury a divadla*. Praha, Odeon, 1971, s. 20–26.

nadpřirozených bytostí/sil (proto se v pověře bojí člověk cokoli pochválit), a pověrečný člověk proto chce jako protiváhu této závisti požívat ochrany ze strany různých svatých předmětů. Tento druh pověry se tak zachovává a respektuje ze strachu.⁹⁵

Pro Vladimíra Scheuflera je pověra „klamná víra a klamná představa vymykající se dobovým vědeckým poznatkům či logicky zdůvodněným vztahům a vazbám“. Na rozdíl od náboženství pověra nemá širší sociální podporu, nýbrž je součástí osobní pravdy jednotlivých osob, kteří pověru sdílejí. Tato osobní „pravda“ je založená psychicky, na silném citovém dojmu bez opory v logice.⁹⁶

Ve své době inovativním příspěvkem do diskuzí o pověře byla práce Vladimíra Vondráčka *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie* z roku 1968.⁹⁷ Vondráček připomíná, že metody etnografie odhlíží od otázky pravdivosti či nepravdivosti („fantastičnosti“ či „reálnosti“) všech náboženských představ, věr, rituálů, neboť jsou pro ni prostými sociálními fakty, a podle toho s nimi tato věda pracuje.⁹⁸ Naproti tomu psychiatrie nemá tyto metodologické zábrany, a proto může hodnotit religiózní víry ze svých pozic. Oním „fantastickým a magickým“ v titulu Vondráčkovy knihy se míní vše, co vybočuje „z hledisek střízlivého přírodovědeckého materialismu“ a co „normalita a tzv. zdravý lidský rozum očekávají a požadují“.⁹⁹ V tomto smyslu jsou dále rozlišovány pověry (a víry) *aracionální*, tedy ty, kterým chybí vědecké zdůvodnění, avšak zároveň je věda nemůže popřít.¹⁰⁰ Druhým typem jsou (po)věry *antiracionální*, u kterých lze nalézt diametrální rozpor s poznatky vědy. Pověra sama je pak představována jako „takové

⁹⁵Heller, Jan, Mrázek, Milan, *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha, KEBF, 1988, s. 308–310.

⁹⁶ Scheufler Vladimír, Pověry. O nutnosti jejich mezioborového studia, In: *Národopisná revue* 6/4, 1996, s. 185–189.

⁹⁷ Vondráček, Vladimír, *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha, SPN, 1968.

⁹⁸ Nelze poněkud ironicky nezmínit, že v době publikování Vondráčkovy práce tato předpokládaná devíza v praktickém etnologickém výzkumu velmi často neplatila.

⁹⁹ Vondráček, Vladimír, *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha, SPN, 1968, s. 19.

¹⁰⁰ Nezasťirejme, že na „vědu“ jsou u Vondráčka kladeny nároky na univerzální výklad světa, tedy něco, co se dnes jeví jako velmi zastaralé, překonané.

přesvědčení, které bez respektování přírodních zákonů, ale na podkladě víry v neexistující bytosti nebo neexistující zákonitosti, věří v možnosti vzniku nebo zániku některých jevů a podle toho uvádí v chod určitá jednání.¹⁰¹

4.2 Magie

V *Národopisné encyklopedii* je magie definována jako „provádění rituálního aktu k dosažení praktických a specifických výsledků“, které je založeno na víře v empiricky neověřitelné kauzální spojení mezi aktem a žádoucím výsledkem.¹⁰² Magie slova se může projevit také jako *zaklínání*, tedy „moc a schopnost imperativem oslovit nadpřirozené bytosti pro uskutečnění určitého záměru“.¹⁰³ Magie bývá vůči náboženství vymezována snahou zajistit si kýžený výsledek jinými postupy nežli modlitbou. Modlitba je „zbožné povznesení mysli k duchovnímu, nadpřirozenému světu, s cílem vykonat rituální povinnosti, vyjádřit úctu i úplné odevzdání; projev vyznání viny a pokání, pokus o dosažení milosti, nadpřirozené pomoci či díkuvzdání“¹⁰⁴.

Další kategorií, která vyvolávala rozsáhlé diskuze o vhodnosti či nevhodnosti jejího užití, je *magie*. Magie patří do té skupiny slov, na jejichž obsahu se různí badatelé se navzájem obtížně shodují. Podle psychiatra Vladimíra Vondráčka je magické „vše, co počítá s existencí nadpřirozených vlivů. Všechny pověry jsou důsledkem magického myšlení.“¹⁰⁵ Magii lze proto v tomto smyslu vidět jako snahu obejít přírodní zákony. Takto široké vymezení můžeme chápat jako krajní pól, kdy pojem magie v podstatě zahrnuje veškerou lidskou konceptualizaci nadpřirozena. Opačným krajním pólem jsou taková vymezení magie, ve kterém je magie stavěna do kontrapozice vůči náboženství. Tak podle

¹⁰¹ Vondráček, Vladimír, *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha, SPN, 1968, s. 123.

¹⁰² Magie, In: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta, 2007, s. 521.

¹⁰³ Zaklínání (Jitka Junková *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta, 2007, s. 1191.

¹⁰⁴ *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta, 2007, s. 575.

¹⁰⁵ Vondráček, Vladimír, *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha, SPN, 1968, s. 204.

autorů Hellera a Mrázka¹⁰⁶ magie chce dosahovat svých vlastních cíl pomocí ovládnutí transcendentních sil a bytostí, na které se pokouší působit ať znalostmi, obřady či předměty. Cílem je přimět tyto síly k vykonání daných rozkazů. Podle těchto autorů (a mějte při tom na paměti jejich osobní, evangelické, vyznání) je magie jakýmsi stínem doprovázejícím náboženství na cestě dějinami, či dokonce paralelním kvazi-náboženstvím, které se snaží využít supranaturální síly donucujícím způsobem. Tedy rozhodně pro ně není magie „náboženským“ fenoménem, neboť magie se snaží užívat získat moc bez uznání boží svrchovanosti.

Vlivné kategorie v rámci uvažování o magii formuloval J. G. Frazer (1854-1941). Frazerovy výklady ve Zlaté Ratolesti (*Golden Bough*, 1890) jsou vůbec první ucelenou o vědecký koncept magie, podle kterého magie evolučně předchází animismu a je tak předchůdce jak náboženství, tak i moderní vědy, která dovršila předchozí stádia lidského poznání.¹⁰⁷

Je důležité si uvědomit, že lidová magie – na rozdíl některých výše nastíněných konceptů – nešla z protikladu k náboženství, ani netvořila ucelený systém. Na příklad katolická barokní zbožnost a její „přežitky“ byla – ve spojení s nedostatečnou katechezí – vděčným prostředím pro rozvoj magického myšlení uplatňovaného v rámci církevního prostředí.

Někteří autoři nečiní zásadní rozdíl mezi modlitbou (náboženským projevem) a magickými akty (zařikáním, zaklínáním). Existuje také názor, že modlitba má svůj počátek v magii slova (avšak těmito úvahami bychom se dostali do sféry spekulací, ke kterým se obtížně snášíj podporné doklady či argumenty). Nicméně toto specifické vytyčení modlitby může být pro účely etnologie užitečné, neboť umožňuje zařadit do fenoménu modlitby širokou škálu postojů k nadpřirozenu, od prosby až po hrozbu (naproti tomu v teologických oborech by pravděpodobně takové vymezení mělo malou hodnotu, neboť z křesťanského hlediska by hrozba nebyla brána za typ modlitby). Snaha vynutit si zásah nadpřirozené síly tak někteří považují za archaickou formu modlitby, která představovala

¹⁰⁶ Heller, Jan, Mrázek, Milan, *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha, KEBF, 1988, s. 308–310.

¹⁰⁷ Více in: Wolf, Josef a kol., *Člověk ve světě magie*. Praha, Unitaria, 1992.

„magický nátlakový akt“.¹⁰⁸ Podobně za velmi starou je pokládána apotropajní funkce modlitby, která se snaží zejména odehnat zlé síly či demony. Úzký vztah „magie“ a „víry“ v lidovém prostředí dokumentují využití ručních opisů či tisků modliteb, zejména těch pověrečných (církvevně nenáležitých), ve funkci amuletů.¹⁰⁹

V lidové zbožnosti magické interpretaci často podléhaly *svátostiny* (lat. sacramentalia), tedy typ bohoslužebného úkonu, zahrnující různá zažehnávání, žehnání, svěcení. V porovnání se *svátostmi* (svátost, lat. sacramentum) jsou svátostiny církví pojímány jako entity s menší spirituální hodnotou. Mezi svátostiny lze započítat také akty, které má v kompetenci pouze římský papež (svěcení palia), pouze biskupové (svěcení chrámů, svěcení tří olejů o liturgii na Zelený čtvrtek). Pro lidové prostředí mělo však význam svěcení hromnic, svatoblažejské požehnání, udílení popelce na Popeleční středu, dále svěcení devocionálií (růženců, medailek, škapulířů, krucifixu atd.). Mezi svátostiny lze zařadit také úvod šestinedělky, pomazání křtěnce křížem před křtem a olejem po křtu nebo výkrop bytu.¹¹⁰ Teologie rozlišovala mezi *svěcením* (lat. consecratio) bohoslužebného náčiní a *žehnáním* (lat. benedictio) svěcenin; tato nuance však v lidovém prostředí nebyla vnímána.

Svěceniny pak jsou církví posvěcené předměty s „vysokým sémiotickým statusem“¹¹¹; můžeme mezi ně zařadit svěcenou vodu, svatý olej a křížmo, a v rámci agrárního prostředí – *prvotiny* (tj. požehnané první plody). Pro městské milieu lze počítat se svěcenými korouhvemi cechů, ovšem svěcené korouhve byly spojeny i s poutními místy. Církevní určení těchto předmětů (svěcenin) spočívalo v materiální připomínce uděleného požehnání, avšak daleko častěji lze počítat s tím, že sloužily v praktikách prosperitní, ochranné, léčitelské, negativní magie.

¹⁰⁸ Modlitba (Luboš Kafka, Vladimír Scheufler), In: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta 2007, s. 575.

¹⁰⁹ Modlitba, c. d., s. 576.

¹¹⁰ Svátostina (Lydia Petráňová), c. d., s. 1005.

¹¹¹ Svěcenina (Lydia Petráňová), c. d., s. 1007–1008.

Jmenujme pro úplnost zároveň se svátostinami a svěceninami pojem *devocionálie*, který značí takové artefakty, které měly sloužit k upevnění zbožnosti. K nejdůležitějším devocionáliím přiřazujeme různé svaté obrázky, růžence, kříže, domovní požehnání, zpěvníky či svíce.¹¹²

Za jeden z nejsilnějších magických prostředků v lidovém prostředí byla konsekrovaná hostie, resp. její zneužití (které zároveň představovalo velmi vážný náboženský přestupek). Hostie způsobovala sílu, či dokonce nezranitelnost nositele. Ochraňovala také dobytek. Polibek s hostií v ústech zajišťoval ustavičnou a věrnou lásku. Existovaly také střelecké praktiky, kdy puška, v jejíž hlavni je úlomek z eucharistického chleba, může střílet i za roh. Hostie měla chránit obžalovaného před soudní prohrou, měla delší trvanlivost potravin atd.¹¹³

4.3 Soudobé diskuze nad terminologií pro oblast lidové religiozity

Diskuze o vhodnosti pojmů užívaných pro oblast lidové víry/religiozity se rozvinula kolem slovenské knihy *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim* (2004)¹¹⁴, která představuje výsledky sběru ústního lidového podání z oblasti slovenského horního Gemera studenty bratislavské Katedry srovnávací religionistiky. Editor Milan Kováč tuto sbírku doplnil závěrečnou studií *Bádanie o poverách na rázcestí*¹¹⁵, která podnítila příspěvky k tématu vhodnosti terminologie na stránkách slovenských *Etnologických rozprav*¹¹⁶. Kováč vypracoval novou klasifikaci pověr a zároveň vybědl k

¹¹² Kafka, Luboš, *Dárek z pouti. Poutní a pouťové umění*. Praha, Lika klub, 2009, s. 40.

¹¹³ Hostie (Luboš Kafka, Vladimír Scheufler), *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta, 2007, s. 273.

¹¹⁴ Kováč, Milan (ed.), *Zlatý baran*. Brdárka, Radzim, 2004.

¹¹⁵ Kováč, Milan, *Bádanie o poverách na rázcestí*, In: Kováč, Milan (ed.), *Zlatý baran*. Brdárka, Radzim, 2004, s. 181–186.

¹¹⁶ *Etnologické rozpravy*, 1, 2005, s. 131–152. Jmenovitě jde o tyto recenze: Bužeková, Tatiana, *Veriť alebo neveriť?*, s. 131–135; Panczová, Zuzana, *Kam patria čierne mačky? Terminologicko-klasifikačné dilemy príbehov a predstáv o nadprirozene*, s. 136–141; Zajonc, Juraj, *Medzi*

diskuzi na téma její ne/vhodnosti. Vžitě termíny *pověry* („povery“) a *pověrečné vyprávění* („poverová rozprávania“) považuje za příliš nejasné, obtížně definovatelné. Proto navrhuje novou kaskádu složenou ze čtyř pojmů: *lidová víra – lidová religiozita – súveria*¹¹⁷ – *pověry*. *Lidová víra* podle Kováče značí neinstitutionalizované a neoficializované náboženské projevy a představy; jde o zastřešující termín pro komplex projevů souvisejících s vírou v nadpřirozeno v lidovém (zejména venkovském) prostředí, avšak nejedná se přímo o církevní aktivity či lidové náboženské aktivity organizované církví/církvemi. Lidovou víru tvoří dvě složky – *lidová religiozita* (či *lidová zbožnosť*) a *súverie*. Pojem *lidová religiozita* navrhuje Kováč pro takové projevy víry, které mají přímou či nepřímou souvislost s náboženstvím. Jde o víry, které jsou oficiálním náboženstvím inspirovaná (přímo či nepřímo s ním souvisejí), ale nejsou tímto náboženstvím institucionalizovaná. Obsahem studia lidové religiozity tak jsou zázraky, zjevení, svaté předměty, svaté symboly, svaté jevy, démonické bytosti („víra v něco“). Naproti tomu „*súverie*“ („víra na něco“) je autonomní složka lidové duchovní kultury, která zahrnuje s oficiálním náboženstvím nesouvisející víry. Předmětem studia mohou být představy o nadpřirozených bytostech, víra v osoby s nadpřirozenými schopnostmi či víra v magii.

Do kategorie „*súver*“ spadají takové typy víry v nadpřirozeno, které souvislost s oficiálním náboženstvím zcela postrádají, leda byly původně komponentami některých překrytých (předkřesťanských) náboženských věr. A konečně *pověrou se* v Kováčově kategorizaci myslí jednoduše víra v kauzální účinnost určitých jevů, předmětů či úkonů, jejichž (ne)přítomnost rozhoduje o ne/šťěstí jednotlivce. Kováč tedy navrhuje, aby se pověry vrátily, tam, kam podle něj patří: „do sféry prechodov čiernych mačiek cez cestu a držania gombíkov v prítomnosti kominára“¹¹⁸.

folkloristikou a porovnávacou religionistikou alebo od poverového rozprávania k ľudovej viere, s. 142–145; Kováč, Milan, Problémy s poverami (alebo poďakovanie recenzentom), 146–152.

¹¹⁷ Srv. ruské *sujevěrije*, „špatná víra“, zbytečná víra.

¹¹⁸ Kováč, Milan, Bádanie o poverách na rázcestí, In: Kováč, Milan (ed.), *Zlatý baran*. Brdárka, Radzim, 2004, s. 182

Tolik tedy – námi ve zhuštěné podobě rekapitulovaná – Milanem Kováčem navrhovaná klasifikace. Následné reakce recenzentů byly rozporuplné. Tatiana Bužeková předně poukazuje na problematickou kategorii víry (vztahu jednotlivce k danému vyprávění či úkonu), která hraje v Kováčově klasifikaci značnou roli. Bužeková se táže, jak může badatel ze své pozice posoudit, jaký je tento vztah. Informátor prý může deklarovat víru v určitý fenomén, ale jeho skutečný „vnitřní“ postoj (kladný/záporný/ambivalentní) není pro badatele disponovatelný. Z toho důvodu považuje Bužeková zejména rozlišení víry na *náboženskou víru* a na „*súvery*“ za problematické.

Jiná kritička, Zuzana Panczová, upozorňuje na pejorativnost výrazu *pověra*. Tento emocionální náboj výrazu se podle ní nezmění ani zužováním, ani rozšiřováním jeho významového rozsahu. Připomíná, že nejen *pověra* (*superstition*), ale podobně také *lidová víra* (*folk belief*) s sebou nese dědictví myšlení osvícenství a romantismu. Ideálním případem by bylo vůbec tyto významově zatížené pojmy „uzávorkovat“, podobně jako někteří folkloristé užívají výrazy *belief legends* (*tales, stories*) ve snaze vyhnout se označení „lidový“. Anglické *belief* v sobě nese význam *víra*, *světonázor* (*worldview*), někdy i *vědomosti* (*knowledge*), proto pojmem *belief* lze v angličtině zastřešit oficiální i neoficiální náboženské víry. Panczová připomíná, jak obtížné může být vymezení, zda daný jev zařadit do myšlení náboženského či magického, oficiálního (akceptovaného) či neakceptovaného.¹¹⁹

¹¹⁹ Panczová, Zuzana, Kam patria čierne mačky? In: *Etnologické rozpravy*, 1, 2005, s. 138–139.

5. Lidová religiozita z pohledu historiografie

Veliký zájem o náboženskou problematiku z hlediska humanitních věd je pozorovatelný od 70. let 20. století. Někteří autoři dokonce mluví o „vyvlastnění církevních dějin historiky“. Vznikaly nové koncepce, jako na příklad *dějiny náboženství jako sociální dějiny* (Wolfgang Schieder) či *světské (sekulární) církevní dějiny* (Rudolf von Thadden).¹²⁰

Pojem *zbožnost* má v historiografii odlišné vymezení nežli v tradičním církevním dějepisectví; je snaha brát více v úvahu společenský kontext. Vymezení zbožnosti jako „soubor náboženských představ a forem jednání, které individuum, skupina či instituce trvaleji pěstuje“¹²¹. Také samotným pojem *náboženství* prošel určitou revizí: zejména jde o snahu rozšířit jej na paranáboženské jevy, ekleziogenní struktury a snaha o historizaci pojmu.

Historik Tomáš Malý (v souvislosti se studiem zbožnosti brněnských měšťanů raného novověku) připomíná, že plodné může být trojdimenzionální pojetí zbožnosti, při kterém se uvažuje (1.) rovina kolektivní mentality v souboru přesvědčení jednotlivců, (2.) rovina pastorálního a teologického diskurzu jako kodifikované společenské vědomí a (3.) rovina struktury instituce, která klade podmínky „pro vzájemné působení mezi individuálním přesvědčením a institucionálním myšlením“.¹²²

Moderní historiografie velmi často pracuje s tezí, podle které se na konci 17. století (vlivem osvícenství) vzdálila elitní zbožnost od lidové zbožnosti tím způsobem, že elity přijaly „racionálnější“ formy zbožnosti, kdežto nižší sociální vrstvy si ponechaly starší typ zbožnosti. V 18. století se propast mezi zbožností a představami lidu měla prohloubit,

¹²⁰ Kunštát, Miroslav, *Sekularizační paradigma a moderní církevní a náboženské dějiny*, In: *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří Malý (eds.). Brno, Matice moravská a Historický ústav AV ČR, 2009, s. 13–31.

¹²¹ Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München, 2005, S. 11; (Podle: Kunštát, Miroslav, *Sekularizační paradigma a moderní církevní a náboženské dějiny*, c. d. s. 15).

¹²² Malý, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno, Matice moravská, 2009, s. 32.

neboť aktéry osvícenství byly pouze vzdělané vrstvy. Podle tohoto konceptu se (v západokřesťanské Evropě) intelektuální elita osvícenství radikálně rozešla s náboženstvím venkovského obyvatelstva, které mělo blízko k magii a pověrám. Měšťané zase měli blízko k náboženskému spiritualismu, jak jej prezentoval pietismus a jansenismus.¹²³

Na druhou stranu představa osvícenské dechristianizace bývá zpochybňována. Mezi ty, kdo vůbec odmítá pro osvícenské období pojem dechristianizace, patří historik René Rémond (1918–2007). Podle Rémonda dechristianizace logicky předpokládá dřívější christianizaci – která je však podle něj v případě mnoha evropských venkovských oblastí dosti sporná.¹²⁴ Příhodnějším se tak místo termínu dechristianizace mnohým jeví pojem odcírkvenění (*Entkirchlichung*), tedy jako distancování se od církevního života a s ním spojených aktivit (modlitby, poutě, procesí atd), které začalo v prostředí elit v osvícenské době a postupně se šířilo do „nižších“ vrstev společnosti.

5.1 Vliv osvícenských idejí na lidovou religiozitu

Snahy o „osvícenskou“ reformu katolické zbožnosti v habsburské monarchii lze sledovat od poloviny 17. století, a to v souvislosti s pronikáním myšlenek jansenismu a s tím souvisejícím odporem vůči jezuitům (jak vidíme na příkladu osobností typu Valerián Magni, Hieronymus Hirnhaim, František Antonín Špork). Počátky této katolické reformy, nazývaného později „josefinismus“ lze sledovat za vlády Marie Terezie. Ideovým předchůdcem tohoto typu josefinismu je italský osvícenský kněz Lodovico Antonio Muratori (1672–1750).¹²⁵ Muratori v intencích Tridentského koncilu (1545–1563) stavěl do centra zbožnosti mešní liturgii a prosazoval „*praktické křesťanství*“. Velký vliv měly jeho knihy o křesťanské zbožnosti (*Della regolata divozione dei christiani*, 1747) a o charitě jako lásce k bližnímu (*Della carità cristiana*, 1723). Za vlastního ideového

¹²³ Dülmen, Richard Van, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století). III. Náboženství, magie, osvícenství*. Praha, Argo, 2006, s. 57–59.

¹²⁴ (Rémond, René, *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha, NLN, 2003, s. 18.

¹²⁵ Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international, 2006, s. 205.

zakladatele josefinismu je považován rakouský lékař nizozemského původu Gerhard van Swieten (1700–1772) se svými spolupracovníky (Karl Anton Martini, Ambros von Stock, Ignaz Müller).¹²⁶

Odpůrcem těchto návrhů na dalekosáhlé reformy náboženského života inspirovaných, byla řada jezuitských intelektuálů. Počáteční impulsy k této osvícenské reformě však přicházely ze strany církve samé a lze je tedy stěží hodnotit jako snahu o „dechristianizaci“ (připomeňme kněžství Muratoriho).

Pokud se osvícenské reformy dotkly natolik podstatných otázek, jako je charakter pohřbívání, existence poutí nebo zavedení náboženská tolerance, je pochopitelné, že v konzervativním lidovém prostředí musela být reforma náboženského života chápána se značnými rozpaky. Podle katolického církevního historika Rudolfa Zuberu (1912–1996) byla exaltovaná zbožnost barokního typu pro venkovany (přinejmenším ty moravské, kteří byli předmětem jeho výzkumných zájmů) v době zavádění osvícenských reforem „páteř mentality selského lidu“¹²⁷ a venkov měl tak blíže k posvátnu nežli „odnáboženšťující“ se městské prostředí. Obyvatelé měst podle tohoto náhledu měli blíže k elitní vrstvě osvícenského intelektuálního diskursu. Podle Zuberu osvícenské rušení klášterů, reforma pohřbívání, redukce pobožností, náboženská tolerance, reforma charity, atd. – to vše se lidové zbožnosti dotýkalo spíše jen vnějšně; skutečné („mentální“) změny přinesl až počátek 19. století. Tyto skutečně zásadní změny v lidové zbožnosti podle Zuberu nepřicházejí jako reakce na osvícenství (neboť osvícenské zásahy byly vnuceny „shora“), ale souvisí až působením tzv. vlasteneckých kněží kolem 1800, u nichž je prý charakteristická nechuť ke kněžské sebedisciplíně, čímž dávali špatný příklad laikům; právě jejich vlivu přičítá Zuber náboženský úpadek.¹²⁸ Zuberovo pojetí předpokládá

¹²⁶Malý, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno, Matice moravská, 2009, s. 45.

¹²⁷Zuber, Rudolf, *Osudy moravské církve II*. Olomouc, Matice cyrilometodějská, 2003. s. 295.

¹²⁸Zuber, Rudolf, *Osudy moravské církve II.*, s. 136–137, 152–153. Též: Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international, 2006, s. 412–413.

charakter venkovské lidové zbožnosti coby „bašty“ církevně věrného náboženského života, jejímž protipólem je počínající dechristianizace vyšších vrstev.

Historik Tomáš Malý se přiklání k pojetí Michaela Pammera (předloženém v práci *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich, 1700-1820*. München – Wien 1994¹²⁹), který rozlišuje tři vývojové etapy zbožnosti. Jde o (1.) zbožnost barokní, (2.) zbožnost reformního katolicismu („osvícenskou“) a (3.) zbožnost „laicistickou“ (která odmítá všechny vnější náboženské projevy). Pammer (na příkladu Horních Rakous) ukazuje, že proces opouštění barokního typu zbožnosti v průběhu 18. století směřovalo buď k přijetí onoho reformního katolicismu, anebo laicismu (tedy opuštění všech dosavadních vnějších náboženských forem), a to v celé společnosti, včetně lidových vrstev.¹³⁰

5.2 Novověká disciplinace lidové religiozity

Velký vliv na tematizaci lidové religiozity v historiografii měly „dějiny mentalit“ zejména v 60. a 70. let 20. století. Uvažování o lidové kultuře výrazně ovlivnil francouzský kulturní historik a historik kolektivní mentalit Robert Muchembled (nar. 1944). Často je citována Muchembledova esej *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe–XVIIIe siècle)* [Lidová kultura, kultura elit v raně novověké Francii (15.–18. století)]¹³¹ z roku 1978, která měla významný vliv na pojetí lidové kultury v historických vědách.

¹²⁹ *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Nešpor, Zdeněk R. (ed.). Praha, Univerzita Karlova v Praze, 2005.

¹³⁰ Pammer, Michael, *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich, 1700-1820*. München–Wien, R. Oldenbourg Verlag, Verlag für Geschichte und Politik, 1994. Podle: Malý, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno, Matice moravská, 2009, s. 46–47.

¹³¹ Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe–XVIIIe siècle)*. Paris, 1978. Podle: Tinková, Daniela, „Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“. Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskusí o konceptu raně novověké

Muchembled patří k těm badatelům, kteří vidí radikální přelom v dějinách lidové kultury v raném novověku (ve druhé polovině 16. století či na začátku století následujícího). Tento vývoj se snaží demonstrovat na materiálu z Pikardie (na severovýchodě dnešní Francie). Před tímto novověkým zlomem podle něj existovala lidová kultura poměrně autonomně; poté došlo v 17. a 18. století k výrazným zásahům „shora“, které lidovou kulturu (a to městskou i venkovskou) *disciplinovaly*.¹³²

Lidová kultura je u Muchembleda vymezena především negativně (není to kultura šlechty, církve a měšťanstva). Podle tohoto autora proběhla na rozhraní středověku a novověku střet, který skončil „porážkou“ na straně lidové kultury. Typ lidové kultury, který tehdy zanikal, byl podle Muchembleda adaptací na obtížné podmínky života ve světě, ve kterém se vyskytuje příliš mnoho ohrožení (fyzické i „duševní“, symbolické). Lidová kultura tak byla řešením „permanentní úzkosti z nepřátelského světa“.¹³³

Toto vidění světa mělo své velké specifikum v lidovém křesťanství, odlišném od jeho „elitní“ verze. Skrze povrchní christianizaci podle Muchembleda prosvítaly „animistické“ představy, ve kterých hráli mrtví předkové odlišnou roli nežli v oficiálním náboženství. Zatímco v oficiálních církevních představách se lidská duše odebrala do jednoho ze zázračných prostorů (nebe, očistec, peklo), v lidové kultuře původně duše pobývala v *tomto* světě – prolnutím těchto dvou představ bylo vrácení se hříšných duší na místo provinění.

Podobně jako představy o duši, i kult křesťanských světců se v lidové kultuře kontaminoval s představou o „divotvůrcích“, se schopnostmi léčitelství a ochrannými. Pro spojení se supranaturálním světem se kromě modlitby nabízela také magie. Podle Muchembleda neznala tato lidová kultura před její „disciplinací“ dualitu hmoty a těla, což vedlo k odlišnému postoji k tělesnosti, nežli vyžadovala kultura elitní. Nadto zde zvláštní roli měly ženy, které byly více spojeny s různými formami magie. Sumou řečeno, v lidové

„lidové“ kultury ve francouzské historiografii 60.–80. let, In: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Nešpor, Zdeněk R. (ed.). Praha, Univerzita Karlova v Praze, 2005, s. 109–124.

¹³² Tinková, c. d., s. 114.

¹³³ Tinková, c. d., s. 115.

kultuře „před disciplinací“ neexistovalo výrazné oddělení dobra a zla, stejně tak ani vydělení posvátného a profánního, což ji výrazně odlišovalo od kultury elitní.¹³⁴ Vliv na změnu lidové kultury měla centralizace a absolutizace státní moci a snaha učinit konformním sociální vrstvy.

Od 17. a 18. století setkáváme ve venkovské lidové kultuře s výraznější christianizací, která jde na úkor starších předkřesťanských tradic. Nejvýznamnějším příkladem je pro Muchembleda „čarodějnictví“.¹³⁵ Elitní kultura se snažila vnést démonologickou interpretaci magie a čarodějnictví, nicméně v lidové kultuře nebyl obraz čarodějnice jednoznačně negativní.

Tinková nazývá Muchembledův výklad novověkého zlomu v lidové kultuře „*represivní hypotézou*“ a vidí teoretickou spojitost s Eliasovým modelem „*civilizačního procesu*“, přičemž moment přelomu, změnu ve vývoji zase připomíná některé foucaultovské náhledy.¹³⁶

Podle britského historika Petera Burka (nar. 1937) lze mluvit v případě celé západokřesťanské Evropy přibližně do roku 1500 o v podstatě jednotné kultuře zároveň „lidové“ a „elitní“, přičemž během následujících několika staletí došlo k vydělení kultury a původní společná kultura se stala kulturou „lidovou“. Tuto změnu Burke vysvětluje ze snahy vzdělaných osobností společenské, které nazývá „reformátory“ či „zbožnými“, kteří se snaží působit na zbytek populace ve jménu boje proti „*pověře*“ (proti „pohanským“, nekřesťanským prvkům kultury).¹³⁷ To, co Muchembled nazývá „represí“ lidové kultury, tak Burke popisuje spíše výrazem „reforma“ (ze strany oněch reformátorů).

Pro naše prostředí je představitelem snahy o uplatňování osvícenských zásad v praktické politice Josef II. Jeho reformy církevního života monarchie byly motivovány jeho osobním náboženským přesvědčením, determinovaným osvícenstvím. Podle této osvícenské představy se dosavadní církevní praxe přežila a obsahuje vedle projevů „pravé“

¹³⁴ Tinková, c. d., s. 117.

¹³⁵ Autor věnoval fenoménu samostatnou publikaci: Muchembled, Robert, *Magie a čarodějnictví v Evropě. Od středověku po současnost*. Praha, Volvox Globator, 1997.

¹³⁶ Tinková, c. d., s. 118.

¹³⁷ Burke, Peter, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha, Argo, 2005.

víry také množství magického uvažování a praktik a jiné „středověké pověry“. Do kategorie magie a pověr tak „spadly“ náboženské poutě, kontemplativní klášterní („zasvěcený“) život či náboženská bratrstva.

Jiný francouzský historik, Emmanuel Le Roy Ladurie (nar. 1929) ve své dizertaci z roku 1969¹³⁸ „novověký zlom“ v lidové kultuře demonstruje na příkladu languedockých venkovanů. Le Roy Ladurie vidí v raném novověku dichotomii mezi městskou kulturou, která se „civilizuje“, a venkovskými masami, u které se v daleko větší míře projevuje násilí a náboženský fanatismus. Lidovou kulturu vidí jako entitu, která kulturní hodnoty pouze pasivně přijímá od vysoké kultury, od níž je ostře oddělena.

Další francouzský historik, Georges Duby (1919–1996), přímo odmítá představu lidové kultury, která by byla specifickou veličinou; kultura je pouze jedna; ta se chová jako dominantní ideologie, která se jednosměrně šíří z „vyšších“ vrstev do „nižších“.¹³⁹

Historický antropolog Richard Van Dülmen (1937–2004)¹⁴⁰ viděl přelomový prvek, který nejvýrazněji zasáhl do lidové zbožnosti, v evropské náboženské reformaci 16. století s následnou konfesionalizací. V předcházejícím období středověku byla církev (necháme-li stranou křesťanský východ) institucionálně jednotná a poskytovala i jistý prostor náboženské alternativě.

Podle Van Dülmena byl středověk církvi vcelku příznivě nakloněný a náboženská kompetence kleriků nebyla (až na výjimky) výrazněji zpochybňována. Teprve náboženská reformace 16. století přinesla ve větší míře myšlenku na bezprostřední dosažení spásy bez kněžského mezistupně). Důsledkem reformace bylo zpřísnění norem a snaha o větší kontrolu a podřízenost lidových vrstev. Přitom lidová zbožnost (praxe) nebyla totožná s církevními ideály. Řada forem lidové náboženské praxe překračovala rámec církevní zbožnosti, a některé jí byly velmi vzdálené: zvláště ty, které byly spojené s *magickým obrazem světa*.¹⁴¹

¹³⁸ Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Les paysans du Languedoc*. Flammarion, 1969. (Podle: Tinková, c. d., s. 112.)

¹³⁹ Tinková, c. d., s. 112.

¹⁴⁰ Dülmen, Richard Van, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století). III. Náboženství, Magie, osvícenství*. Praha, Argo, 2006.

¹⁴¹ Dülmen, Richard Van, c. d., s. 10.

Tento magický obraz světa byl nejen základem vykonávání řady od církve oddělených praktik, ale měl vliv i na lidové pochopení církevní praxe (např. v oblasti liturgie a svátostí). Podle Van Dülmena přináší s sebou reformace 16. století – krom zmíněného konce univerzální katolické kultury – také nový tlak na odstranění lidových forem víry, které stojí na magickém obrazu světa. Reformace totiž vedla ke vzniku konfesijních církví, které byly mocensky zaštitěné státními útvary (vyjádřeno zásadou augšpurského míru z roku 1555: *cuius regio, eius religio*¹⁴²). Vzájemná podpora jednotlivých evropských států a příslušných církví umožnila vznik efektivnějšího, mocensky sankcionovaného, církevního zřízení.

Co se týče výraznější diferenciaci elitní zbožnosti od zbožnosti lidové, klade časový mezník až do pozdního 17. století. Van Dülmenova koncepce vidí „racionální“ formy zbožnosti našly skutečný ohlas pouze u vyšších vrstev společnosti, kdežto „obyčejný lid setrval u svých tradičních praktik“.¹⁴³ Venkovanům byly bližší magicko-náboženské praktiky, kdežto lidem z města a řemeslníkům více imponovaly spiritualizované formy náboženství (jansenismus¹⁴⁴ či pietismus¹⁴⁵). Výsledkem tak bylo rozštěpení na „církevně-konfesijní“ a „religiózně-pověrečné“ chování.

Podobně jako Muchembled, i Van Dülmen je toho názoru, že v před velkou konfesionalizací nebylo příliš vlastní ostré vydělávání sakrální a profánní sféry. Římskokatolická církev měla přesně dané rituály, avšak účast na nich nebyla příliš kontrolována/vyžadována. „Lidé netoužili pouze po nebeské spáse, ale stejnou měrou i po útěše, ochraně před nepřízní osudu a pomoci v tomto světě. Magické a náboženské

¹⁴² Zásada *cuius regio, eius religio* – „čí země, toho víra“.

¹⁴³ Dülmen, Richard Van, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století). III. Náboženství, Magie, osvícenství*. Praha, Argo, 2006, s. 56.

¹⁴⁴ Jansenismus – morálně rigorózní náboženský proud v rámci katolické církve, který radikalizuje učení sv. Augustina, zdůrazňující lidskou porušenost prvotním pádem a potřebou boží milosti.

¹⁴⁵ Pietismus – protestantský teologický a pastorační směr, akcentující praktickou zbožnost podle křesťanských zásad.

představy i praktiky od sebe přitom nebylo možné oddělit.¹⁴⁶ Reformace pak přispěla k odstranění světských prvků z náboženského života a zapříčinila ztrátu smyslového charakteru víry, neboť snahou reformátorů (především Luthera a ještě ve větší míře Kalvína) byla víra kultivovaná, niterná. V návaznosti na tyto posuny se snažil na katolické straně i tridentský koncil (1545– 1563) reformovat církevní život, který mimochodem pro některé současníky budil dojem „lékárnického chrámu“ (Viretova metafora)¹⁴⁷ na všechny možné neduhy (se svými svátostinami, benedikcemi, ceremoniemi, zaklínáním, užívání požehnaných a posvěcených předmětů atd.).

Podle Van Dülmena o oddělení myšlení magického, náboženského (křesťanského) a vědeckého v obecné kultuře (včetně té elitní) lze hovořit teprve od 18. století. Důležitým dobovým hodnotícím pojmem náboženského života se stala *pověra*. Osvícenské elitě připadalo samozřejmé, že „všechny představy a přesvědčení pohansko-předkřesťanského původu, které nebyly konformní s ortodoxním křesťanským učením a byly posuzovány jako iracionální“¹⁴⁸. Je však důležité zdůraznit, že římskokatolické pojetí pověry bylo jiné nežli pojetí osvícenské kritiky, pro kterou do pověry spadala veškerá „iracionalita“ (což je antipod osvícensky pojaté „racionality“). Podle Van Dülmena se nemůže badatelské pojetí magie přímo překrývat ani s osvícenským, ani s dobově katolickým vymezením, neboť v době před osvícenskou kritikou magie nelze ztotožnit s jakýmsi přežitky „pohanství“, ani magii nelze klást do jednoznačné kontrapozice s křesťanským učením (jakkoli se křesťanská církev proti magii a pověře vždy vymezovala). Van Dülmen tak nesouhlasí s Frazerovým pochopením magie jakožto předvědeckého myšlení. Magie tak pro něj není ani předstupeň náboženství, ani racionální vědy. Příkladem toho, že „magické“, „náboženské“ a „vědecké“ myšlení bylo ještě v raném novověku de facto součástí jednoho

¹⁴⁶ Dülmen, Richard Van, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století). III.*

Náboženství, Magie, osvícenství. Praha, Argo, 2006, s. 61.

¹⁴⁷ Burke, Peter, *Žebráci, šarlatáni, papežové. Historická antropologie raně novověké Itálie. Eseje o vnímání a komunikace* Praha, H&H, 2007, kapitola Odmítání rituálu v raně novověké Evropě.

¹⁴⁸ Dülmen, Richard Van, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století). III.*

Náboženství, Magie, osvícenství. Praha, Argo, 2006, s. 78.

proudu, může být výskyt démonologické víry v čarodějnice napříč tehdejší společností (sdíleli ji venkované stejně jako panovníci).¹⁴⁹

¹⁴⁹Dülmen, Richard Van, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století). III. Náboženství, Magie, osvícenství*. Praha, Argo, 2006, s. 78.

6. Osvícenské „zcírkevnění“ lidové religiozity

Doposud jsme se věnovali otázkám uchopení a interpretace lidové religiozity z hlediska etnologie a jiných humanitních věd. Následující část naší práce bude zaměřená konkrétněji. Výše nastíněné osvícenské procesy racionalizace a zcírkevnění lidové zbožnosti budou uvedeny demonstrovány na konkrétních pramenech lidové provenience. Budeme tak mít možnost ověřit si ty závěry, které byly postulovány v části teoretické.

6.1. Religiozita vybraných českých písmáků

Specifickým fenoménem v rámci českého venkova zejména 17. až 19. století bylo *písmáctví*. Tito písmáci nejsou běžným „sociologickým“ vzorkem společnosti, nýbrž jsou často dosti specifickými typy a výjimečnými osobnostmi ve svém prostředí. Máme v nich unikátní pramen také pro studium lidové religiozity.

Pravděpodobně nejvýraznější památkou na půdě českojazyčného písmáctví jsou *Paměti Františka J. Vaváka souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*.¹⁵⁰ Ačkoli jsou tyto paměti v českém kulturním povědomí zapsány již od 19. století, jejich kompletní vydání tiskem bylo dovršeno až roku 2009 (!). Vydávání započal církevní historik Jindřich Skopec (1873–1940), který v letech 1907–1938 vydal pět dílů Vavákových Pamětí¹⁵¹. Zbývající dva díly (zahrnující období 1810–1816) připravovala k vydání Stanislava Jonášová-Hájková (1903-1985)¹⁵².

V pamětech Františka Jana Vaváka (1741–1816), rychtáře v Milčicích (obce na Poděbradsku), máme jedinečnou „emickou“ sondu do náboženské kultury lidových vrstev pro dobu dožívání barokní religiozity a uplatňování osvícenských zásad. Samotnou osobu

¹⁵⁰ Kromě vybraných částí pamětí samých (dále citovaných) v této části textu budeme vycházet ze sekundární literatury. Za inspirativní pokládáme příslušné Pekařovy studie: Pekař, Josef. *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941, kapitola Paměti sedláka Josefa Dlaska, s. 266–275, kapitola Paměti Frant. J. Vaváka, s. 203–241.

¹⁵¹ Vavák, František Jan, *Paměti Františka J. Vaváka souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*. Knihy I–V. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1907–1938.

¹⁵² Vavák, František Jan, *Paměti Františka Jana Vaváka, souseda a rychtáře Milčického z let 1770–1816. Kniha VI–VII (1810-1816)*. Praha, Karolinum, 2009.

pisatele není třeba příliš obšírně představovat, neboť v „národopisném světě“ je jméno Vavák pojem (i když to nutně neznamená, že by mu byla věnována dostatečná pozornost).

Mezi hospodářskými, rodinnými, regionálními a jinými záznamy (o počasí, cenách obilí, o událostech v bezprostředním okolí atd.) se Vavák (v největší míře mezi lety 1782 – 1786) věnuje razantně se měnící náboženské scéně, a to nejen na úrovni komunitní (Milčice na Poděbradsku), ale i na úrovni mnohem širší. Vavák je zejména událostmi po vydání Tolerančního patentu (roku 1781) vytržen ze svého obvyklého prožívání náboženství (s cyklicky se vracejícími liturgickými časy a svátky, s rytmem svátostí atd.) a tlak těchto okolností ho přiměje obšírně se rozepsat apologetickým stylem.

Tento písmák má díky své sečtělosti, kterou byl pověstný, přehled o záležitostech nejen v oblasti historie, politiky, ale i o záležitostech náboženského dění. Vavák je schopen takříkajíc „myslet historicky“, když s oblibou dává do souvislosti soudobé události s těmi historickými, a tak vytváří specifické paralely. Tak na příklad k nastupujícímu roku 1777 se pojila řada lidových (pověrečných) proroctví, které se snažily za specifickou číselnou kombinací cifer letopočtu vidět příchod nějakého druhu společenského kataklyzmatu. Jak nás tyto paměti zpravují, předvídal se zánik feudálního systému, zrušení poddanství a také – zánik katolické víry. Vavák toto očekávání některých zaznamenává valnou měrou s výsměchem, a přece také s jistou ne úplně nepřiznanou obavou, co skutečně v nadcházející době nastane.

Milčickému rychtáři je totiž cizí postoj rebela vůči stávajícímu společenskému řádu (nadto vrchnost chápe jako Bohem danou), který by si přál velké společenské změny. V jeho okolí se však vyskytují nekatolíci, kteří podporovali selská povstání (velké selské povstání zažil region roku 1775) – již tento fakt byl pro Vaváka zdrojem nechuti vůči tajnému nekatolictví. Vavák patří ke generacím, kteří se již narodili do katolického (rekatolizovaného) prostředí. Osobně pak je u něj výrazný rys přináležitosti, oddanosti ke katolické církvi, která je propojena s odmítnutím nekatolické minulosti. Reformační odklon od katolické církve posuzuje chladně, stejně jako své nekatolické („sektářské“) okolí. Napříč jeho paměti lze posbírat řadu označení nekatolíků („reformátoři, „novotníci“, „náměsíčníci“, „Perlínčani“¹⁵³), ačkoli nelze říci, že by se toto jeho

¹⁵³ Pekař, Josef. *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941, s. 205.

přesvědčení o méněcennosti pojilo s přímo s nějakou nenávisí v době před vydáním Tolerančního patentu (1781).

Ve Vavákových pamětech je patrný zájem směřovaný více k reflektování veřejných záležitostí nežli rodinných. Tím se také poněkud odlišuje od jiných píšáků té doby (Josef Dlask má přeci jen menší přehled v historii i politice). Nicméně vlastní smysl svého písmáctví vidí i Vavák v podání sumy pamětí svým potomkům, a těm pak především proto, aby je utvrdil v „lásce k staré katolické víře a v lásce k českému jazyku“¹⁵⁴, vedle snahy o jejich všeobecné poučení.

Co se týče státních zásahů do náboženského života v monarchii, Vavák velmi zmátlo zrušení jezuitského řádu roku 1773, stejně jako josefínské patenty, které rušily řadu katolických svátků a zakazovaly vícedenní procesí. S podobnými zásahy se těžko smiřoval, avšak chápal tyto změny ve fungování vlastní církve jako přechodné a doufal ve změny směrem k dřívějšímu stavu věcí.

Závažnějším problémem v náboženském životě se Vavákovi jevilo existence tajného nekatolictví, a pokud v něčem by měl specifikovat ohrožení katolictví, které předvíдалo pověřivé prorocství k roku 1777, bylo by to pravděpodobně toto „odpadlictví“. Katolictví tak, jak jej Vavák chápal, bylo ohroženo nekatolickým „sektářstvím“. Proto měl z vlády Josefa II. a jeho vlivu na náboženské poměry spíše obavy spojované zejména s možným oslabením exkluzivity (a tím znevážením) dominantního náboženského vyznání.¹⁵⁵

Nové dějství v náboženské problematice vnímané Vavákem se začíná vyhlášením tolerančního patentu roku 1781. Vavák – jak bylo naznačeno – nakolik může, sleduje reformní aktivity Josefa II. v oblasti náboženství, a to s obavami (na rozdíl od jiných oblastí reforem, na příklad reforem správních či hospodářských, které ve svých pamětech naopak chválí). Zápisům o těchto osvícenských reformách vyhrazuje ve svých pamětech nemálo místa. Symptomatické je, že na začátku roku, kdy byl vydán Toleranční patent (1781), se Vavák účastní (s vrchnostenskými úředníky) obvyklé agendy inkvizice

¹⁵⁴ Pekař, Josef. *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941, s. 218.

¹⁵⁵ Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international, 2006, s. 385.

kacířských knih.¹⁵⁶ Toleranční patent byl vydán 13. října 1781 a přibližně s měsíčním prodlením byl vyhlášen na poděbradském zámku. Milčický rychtář o tom v pamětech podává zprávu v tom smyslu, že prý se náboženská tolerance týká pouze případných navrátilců za zahraničí (potomků těch, kteří z v pobělohorském období z náboženských důvodů odešli do oblastí své konfese) a jiných nově příchozích (dnešní slovem „imigrantů“). Zkreslení však zpočátku patrně není způsobeno Vavákem samým, neboť i odjinud jsou zprávy o dezinterpretaci patentu při jeho vyhlásování. Co však je pozoruhodné, Vavák se této neautentické interpretace (resp. dezinterpretace) i nadále přidrží, ačkoli je mu později známo přesné znění patentu v původním znění (opsal si je do svých pamětí). Naopak k záležitosti interpretace Tolerančního patentu Vavák připojuje komentář: „*Ale není divu, že patenty, jak kdo chce, vykládá, poněvadž i s Písmem svatým tak se jedná, že je, jak kdo chce, k svému smyslu natahuje. Co víc říci a diviti se jest, že mnozí nynější vykladači ani čísti neumějí, ba ani abecedu neznají, a přesto víru kážou a Písmo svaté melou podle své libosti...*“¹⁵⁷

Vavákův postoj k nekatolíkům se po vydání Tolerančního patentu proměňuje. S nekatolictvím spojuje představy o domnělé hlouposti a neposlušné vzpurnosti: „*Ale pro Bůh, jakou pak víru [obhajují – pozn. D. V.]? Praví evangelickou; divná věc, že jejich skutky a mravy a všechno živobyčí tak daleko od všeho evangelium je vzdálené...*“¹⁵⁸ Vavák s nelibostí sleduje dění kolem zakládání legalizovaných evangelických církví. Toleranční protestanti jsou pro Vaváka druhem neposlušných individuí, kteří se ze všetečnosti a vůbec podivínských důvodů zřikají pravé katolické víry. S posměchem sleduje tu část nekatolíků, kteří si zpočátku nedovedou ani ujasnit, ke které povolené protestantské konfesi vlastně náleží. Naproti tomu uznale kvituje aktivity z katolické strany (vyvíjené zejména ženami), které se snažily zabránit pohřbívání nekatolíkům na původně katolických hřbitovech. Také úroveň morálky u nekatolíkům má obecně za výrazně nižší nežli na straně katolické a obecně považuje „odpadlíky“ za lidi necharakterní. Řečeno ve zkratce, po vydání tolerančního

¹⁵⁶ Pekař, Josef. *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941, s. 219.

¹⁵⁷ Vavák, František Jan, *Paměti Františka J. Vaváka souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*. Kniha první, část II. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1908, s. 28.

¹⁵⁸ Vavák, František Jan, c. d. (zápisy k roku 1782).

patentu se Vavákův vztah k protestantství dosti vyhrotil a není možno přehlédnout až nenávislný osten, který je u tohoto sečtělého člověka (jenž měl možnost seznámit se s osvícenskými ideály snášlivosti) skoro těžko pochopitelný. Lze tu však počítat s určitým druhem pocitu ohrožení základního pilíře své identity, totiž konfesionální příslušnosti.

Uveďme pro odlehčení téměř žoviální poznámku Josefa Pekaře, který k tomuto rysu Vavákova postoje vůči nekatolíkům píše: „*Přihlásiti se pak v Milčicích [kde byl Vavák rychtářem – pozn. D. V.] k odpadlictví, znamenalo zároveň neuznati autoritu Vaváka, nejvzdělanějšího a nejsčtějšího rychtáře v celé zemi, ba povrhnouti jím, postaviti se mu nepřátelsky*“¹⁵⁹ Rychtář se snažil také aktivně působit na „odpadlíky“ ve své obci, aby se navrátili do mateřské církve, pokud to bylo možné. Ze všeho nejhůř totiž snášel posměch od nekatolíků. Vavák totiž má svou katolickou víru za cosi neochvějného, za pravou a čistou pravdu. V tolerančním patentu proto nemohl vidět než těžko pochopitelný ústupek pravdě.

Vavák se jeví jako člověk zakořeněný v barokním typu zbožnosti, který má vážnou konkurenci ve zbožnosti osvícenské. Vavákovy paměti nám tak ukazují postoje vzdělaného sedláka, kterému je do jisté míry osvícenství „bere půdu pod nohama“. Vavák často upadá do dilematu. Ctí panovnické nároky císaře Josefa II., a zároveň se vnitřně nemůže ztotožnit s intencemi jím prosazovaných osvícenských reforem v oblasti náboženství. V tomto smyslu uvítal nástup císaře Leopolda II., který sliboval alespoň částečný návrat konzervativních poměrů (což se také částečně stalo), a také tento nový císař nebyl pro nekatolíky oním výsostným symbolem svobody.

Ve Vavákových názorech se spojilo jeho protireformační zaměření s „přirozeným“ selským konzervativismem: „*My [sedláci - pozn. D. V.] máme naše pole stará, ba právě stará - mějte taky starou víru. Na ta pole nám svítí staré slunce, starý měsíc - nechť nás rozum osvěcuje staré umění starých otců a staré církve.*“¹⁶⁰

Z řady dalších selských písmáků vybíráme postavu Josefa Dlaska, která je také nábožensky signifikantní, i když v jiném smyslu nežli výše licitovaný (generačně starší)

¹⁵⁹ Pekař, Josef. *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941, s. 221.

¹⁶⁰ Podle: Pekař, Josef, c. d., s. 230.

sedlák Vavák. Paměti tiskem nejprve vydal V. Vaněk,¹⁶¹ který do paměti zasáhl ve věcech gramatiky a – co je podstatnější – z paměti učinil v podstatě výbor. Na Vaňkově vydání se zakládá také studie o Dlaskových pamětech od historika Josefa Pekaře (1870–1937)¹⁶², neboť fundovanější edice, od Františka Kutnara, vyšla tiskem až roku 1941¹⁶³.

Josef Dlask (1782–1853) je spojen se statkem v pojizerských Dolánkách u Turnova. Oženil se roku 1805, hospodářství po otci převzal roku 1813, v letech 1821 až 1831 byl rychtářem v sousední obci Bukovin. Zemřel roku 1853 tragickou nehodou (utopil se v Jizeře). Své paměti začal psát pravděpodobně kolem roku 1800, nejstarší zmínka – a tedy v jistém smyslu Dlaskova „historická paměť“ – v jeho díle sahá až k roku 1500. Dlaskovým Pamětem je oceňován styl, který je odlehčený, jednoduchý, oproti dobové literatuře, která měla oblibu v slohu složitém.

Dlask se vymyká v několika ohledech z kontextu svého venkovského prostředí: oblibou hry na piano počínaje a osobním přátelským poměrem se svou vrchností, hrabětem Františkem Desfours konče. Až téměř pohádkově zní (v porovnání s některými jinými zkušenostmi lidí té doby) Dlaskovo vypravování, v kterém hrabě Desfours s hraběnkou přijíždívá na dolánecký statek ku příležitosti posvícení, kde se návštěva s místními střídá u piana a hrabě zpívá svou oblíbenou píseň „Anděle Boží, strážce můj“. Na jiném místě nalézáme hraběte Desfours se sedlákem Dlaskem při přátelské sázce; v soutěži, čí kuň je rychlejší.¹⁶⁴

Mimo tyto a podobné detaily, ač jistě zajímavé, můžeme přirozeně u Dlaska detekovat vrstvu informací, které jsou více zobecnitelné na širší venkovskou societu. Dlask je „skrz naskrz sedlák“ také ve svém typu katolické zbožnosti. Podle Josefa Pekaře „jest to

¹⁶¹ Dlask, Josef, *Zápisky Josefa Dlaska, rolníka v Dolánkách u Turnova. K vydání připravil, informace o Dlaskově životě Václav Vaněk*. Turnov, V. Kudrnáč, 1898.

¹⁶² Pekař, Josef, *O smyslu českých dějin*. Praha, Rozmluvy, 1990, kapitola Paměti sedláka Josefa Dlaska, s. 357–375; též: Pekař, Josef. *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941, kapitola Paměti sedláka Josefa Dlaska, s. 266–275.

¹⁶³ Dlask, Josef, *Paměti sedláka Josefa Dlaska. K vydání připravil, poznámky a doslov František Kutnar*. Praha, Melantrich, 1941.

¹⁶⁴ Pekař, Josef, *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941, s. 270.

zbožnost selského, katolickou reformací vychovaného lidu, v postatě vnější, v ritu a ceremoniích zakořeněná a na statuích a procesích tkvějící¹⁶⁵, tedy nikoli zbožnot, která by vycházela především z četby bible a která má být charakteristická pro protestantismus té doby.

Z hlediska tohoto typu náboženské víry je příznačné, že přímo u Dlaskova statku stojí socha („štátue“), postavená roku 1784 na přání Dlaskovy matky. Dva z písmákových strýců (matčiných bratrů) vstoupili do kapucínského řádu. Sám Dlask je pravidelným účastníkem procesí, některé z nich dokonce sám pořádá. Vykonal poutě mimo jiné do Vamberic, Staré Boleslavi, Prahy a do Tábora. Pomáhá při běžném chodu místní farnosti (kostelní hudba, zpěváci na pohřbech), pracuje dobrovolnicky na stavbě kostela v Turnově. Ve své obci se výrazně angažoval v nákupu zvonu pro místní kapličku, dal postavit kříž v polích atd. Stránkám paměti svěruje i své intimní zbožné myšlenky. Podle jednoho zápisu se na přimluvu Panny Marie se uzdravil z těžké nemoci.¹⁶⁶ Dlask byl obecně řečeno člověk inteligentní, se zálibou v četbě a v české historii; v hospodářství se projevoval jako inovátor.

Zdeněk Nešpor poměruje nápaditě paměti Vavákovy s paměťmi Dlaskovými. Tvrdí, že díky generačnímu posunu mezi oběma personami lze ukázat všeobecný mentalitní posun ve vnímání náboženství, který se v lidové kultuře odehrál po vydání Tolerančního patentu. V případě prvních paměti Nešpor poukazuje na Vavákův „břit nenávisti“ (termín Nešporův) namířený proti nekatolíkům, který se sice s přibývajícím lety postupně otupoval, ale nikdy zcela nezmizel. Přibližně od roku 1787 je stále méně prostoru ve Vavákových pamětech věnováno polemice s luterány a helvety a z „odpadlíků“ se stávají stále častěji obyčejní „sousedé“ a případně spolupracovníci na „národní roli“.¹⁶⁷ Naproti tomu mladší paměti Dlaskovy prý ukazují na posun, ve kterém v lidové kultuře mezitím došlo. Dlask se mnohem více nežli Vavák věnuje hospodářským inovacím a zaváděním nových technologií a těmto technickým záležitostem následně věnuje ve svých zápiscích

¹⁶⁵ Pekař, Josef, c. d., s. 272.

¹⁶⁶ Pekař, Josef, c. d. 272.

¹⁶⁷ Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international, 2006, s. 408.

výrazně větší pozornost nežli náboženské polemice proti nekatolíkům, jak tomu bylo u Vaváka.

Edice lidového kronikářství připravoval také Antonín Robek; přínos těchto kronikářských záznamů pro poznání lidové kultury zhodnotil s Otakarem Nahodilem v *Českém lidové kronikářství*. V písmácké činnosti „psané planoucím srdcem a mozolnatou těžkou rukou v dusných dobách Temna“ (!) oba autoři vidí specificky český národní rys, který pochází z rukou různých lidových historiků a filosofů. Nalezneme zde také paušální hodnocení lidové zbožnosti na základě lidového kronikářství: „Právě v kronikářských zápisech zjišťujeme, jak se náboženství v životě vesnického člověka projevuje pouze zevně, jako forma, kdežto sám obsah je ryze racionalistický a rozhodně ,božsky bezbožný‘.“¹⁶⁸

6.2. Rukopisné modlitební knížky

Mezi jinými projevy lidové zbožnosti v materiální kultuře se závazněji zastavíme u fenoménu rukopisných modlitebních knížek. Hovořit poměrně zobecněně o rukopisných modlitebních knížkách nám umožňují dílčí studie, z nichž některé přináší monografie *Růžová zahrádka*, která materiálově vychází ze sbírky modlitebních knížek *Muzea umění Olomouc* (přesněji z kolekce modlitebních knížek shromážděná sběratelem Janem Pošem /1920–1996/). Fenoménu se věnovalo několik statí v starších národopisných periodících, zejména v Zíbrtově *Českém lidu*¹⁶⁹; tento zájem se opět oživuje až po roce 1989¹⁷⁰ a prvním monografické zpracování se datuje právě až k roku 2009 zmíněnou *Růžovou*

¹⁶⁸ Nahodil, Otakar, Robek, Antonín, *České lidové kronikářství*. Praha, Orbis, 1960, 76–87.

¹⁶⁹ Racek František, O malovaných modlitebních knihách jihočeských, *Český lid* 4, 1895, s. 485–492; Matějka, Josef, Malované modlitební knížky z XVIII. a ze začátku XIX. století, *Český lid* 3, 1894, s. 1–5; Šíma, Josef, Příspěvek k české lidové knihomalbě, *Český lid*, 8, 1899, s. 119–121.

¹⁷⁰ Holubová, Markéta, 'Duchovní pokládek duše křesťanské' aneb co vyprávějí rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století, *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 3, 2001, č. 2, s. 33–41. Kvapil, *Ze zahrádky do zahrady aneb Od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu* (Acta Universitatis Purkynianae 69), Ústí nad Labem 2001. Nešpor, Zdeněk R., Vzduch k Bohu dychtící. Rozprava o (300) nepísňových lidových náboženských rukopisech z 18.–19. století, *Český lid* 94, 2007, č. 3, 225–256.

zahrádkou. V ruchu národopisných výstav v 90. letech 19. století byly rukopisy modlitebních knížek častým exponátem, na *Národopisné výstavě československé* v roce 1895 bylo vystaveno těchto rukopisů vystaveno dokonce několik set. Je známo, že soukromou sbírku těchto artefaktů vlastnil také pražský světící biskup Antonín Podlaha. Větší soubory těchto knih jsou ve sbírkách *Památníku národního písemnictví*, v *Národopisného oddělení Národního muzea v Praze*, v *Moravské zemské knihovny v Brně*, zámecké knihovny v Kroměříži, *Vědecké knihovny v Olomouci* či *Vlastivědného muzea v Olomouci*.¹⁷¹ Z kvantity produkce těchto rukopisů lze usuzovat, že se nejednalo o produkci výjimečnou či sporadickou, nýbrž šlo o celistvý fenomén v rámci lidové kultury. Za zlatou epochu této tvorby je uváděno století přibližně mezi lety 1750–1850 a za jeho vyvrcholení pak období let 1785–1835.¹⁷² O mnohých souvislostech této tvorby lze říci poměrně málo. Je obtížné geograficky blíže určit oblasti, kde k opisování modliteb probíhalo; původ těchto psaných modliteb však neleží v nějakých výrazných regionálních ohniscích výroby (jaké známe analogicky na příklad z fenoménu lidových podmaleb na skle). Jednotliví tvůrci, nadto často anonymní, většinou nebyli autory většího množství rukopisů. Lze také zobecnovat v tom smyslu, že rukopisné modlitební knihy nepocházejí z měst (udává se, že žádný místně určený rukopis nemá svůj původ v Praze, Brně, Olomouci či jiném větším městě). Mezi tvůrci nenajdeme nějaké specifické povolání, pro které by bylo opisování modliteb zvlášť typické, a tak je možno sestavit pestrý výčet profesí jednotlivých tvůrců, od těch rozšířených (sedlák, kostelník, myslivec atd.) až po povolání neobvyklá.

Pokud bychom chtěli fenomén rukopisných modlitebních knížek z území českých zemí zařadit do širokých diachronických souvislostí, bylo by možné výklad vést prakticky od biblických svatopisců. Genezi křesťanských modlitebních knih obecně můžeme vyvozovat již od starokřesťanského ideálu věčných chval (lat. *laus perennis*), jehož

¹⁷¹ Poš, Jan, Růžová zahrádka. Psané a zdobené lidové modlitby z let 1750–1850. In: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbírka Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 10.

¹⁷² Poš, Jan, Růžová zahrádka. Psané a zdobené lidové modlitby z let 1750–1850. In: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbírka Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 11.

vyjádřením byl vznik tzv. *lectio continua*, tedy institucionalizovaného systému modliteb, rovnoměrně rozložených do denních a nočních dob. Jde o systém, ve kterém každé tři hodiny křesťanské společnosti praktikovalo modlitby, počínaje *laudami* o třetí hodině ranní, přes *primu*, *tercii*, *sextu*, *nonu* a *nešpory* až ke *kompletári* a půlnoční *vigilii*. Reformy sv. Benedikta (asi 483–543) celý systém modliteb poněkud zjednodušily, avšak v zásadě toto členění liturgických modliteb přetrvalo dodnes.¹⁷³

Formální rozlišení modlitebních knih můžeme vést podle základních jednotek *církevního lidu*, tedy mezi *kleriky* (kteří užívali tzv. *breviáře*) a *laiky* (kterým byly určeny modlitební knihy vzniklé na základě breviářů; sem mj. patří i rukopisné modlitby). V pozdně středověkých městech překročily breviáře hranice klášterů i okruh kleriků směrem k zbožným městským laikům, což souvisí s obecným vzrůstem vzdělanosti a zájmem laiků o intenzivnější náboženský život. Poté, co se modlitební knížky objevily i v národních jazycích, bylo jen otázkou času, kdy se dostanou z prostředí aristokratického a městského do lidových vrstev.

Ačkoli tedy původ lidových modlitebních knih můžeme vidět v breviářích určených pro kleriky, neznamená to, že by se odlišné duchovní potřeby lidového prostředí nepromítly do obsahu těchto zbožných knih. Jedním z velkých inspiračních zdrojů pro velký okruh tištěných i psaných modlitebních knížek pro 18. i 19. století je *Velká štěpná zahrada* Martina z Kochemu (1634–1712), která vycházela tiskem v mnoha reedicích. Kochemovo dílo vyhovovalo také tím, že pokrývalo široké pole specifických duchovních potřeb lidového člověka, neboť obsahovalo: kalendář, troje hodinky Panny Marie, ranní a večerní modlitby, modlitby při mši svaté, při zpovědi, přijímání, odpustcích, modlitby ke Kristu, Trojici, Panně Marii a svatým, modlitby určené k určitým liturgickým svátkům, modlitby na pouti, litanii ke všem svatým, modlitby pro specifické účely (při bouřce), za zemřelé, modlitby k sv. Janu Nepomuckému.¹⁷⁴ V obdobných modlitebních knihách

¹⁷³ Černý, Pavel, Modlitební knihy 18. a 19. století a jejich ilustrace. In: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbírká Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 39.

¹⁷⁴ Nešpor, Zdeněk R., Lidové modlitební knížky 18. a 19. století, s. 50.

najdeme také modlitby pro specifické účely jako modlitby proti vojně, Turku, moru, hladu, mrazu, dešti, bouři, hromu, suchu, nemocem, bolesti zubů nebo ztrátám.¹⁷⁵

Většího rozšíření se dostalo modlitebním knihám pochopitelně se zpřístupněním technologie knihtisku. Výsledkem bylo, že tvorbu bohatě zdobených knih „*hodinek*“ pro elitní společenské vrstvy nacházíme do 16. století, a na druhé straně se v potridentském období modlitební kniha stále více dostává do širších okruhů společnosti. V lidovém prostředí se modlitební knížky se začaly více vyskytovat až po konfesionalizaci evropského křesťanství (probíhající od poloviny 16. století), takže můžeme sledovat paralelně modlitební knížky několika konfesí. Katolické knihy se v modlitbách obracely i k Panně Marii a svatým, kdežto protestantské knihy více zdůrazňovaly výjimečnost vztah člověka k Bohu.

V lidové rukopisné modlitební knize 18. a 19. století lze také vidět svérázného pokračovatele staleté tradice rukopisných modlitebních antologií, známých ve středověkém období pod názvem *Hortulus animae* (latinsky od roku 1498, německy od 1501, česky od 1520)¹⁷⁶. Ovšem pokud přeceníme pohled na tyto lidové výtvořky skrze prizma jejich „vznešenějších“ předchůdců, můžeme se snadno dostat do nežádoucí pasti prezíravosti vůči lidové tvorbě. Pak je možné vidět v těchto rukopisech projev „dilenantství“, „naivně zjednodušeného podání“, pouze inspiraci formami vysokého umění, „nicméně redukováných častokrát do zcela elementární podoby“.¹⁷⁷

Vlastní příčina vzniku rukopisných modlitebních knížek je nahlížena různě. Zájemce o lidovou religiozitu Karel Procházka viděl důvod opisování modliteb v nedostatku česky psaných tištěných modliteb¹⁷⁸. Vážnou trhlinou této teorie je fakt, že z českých zemí známe stejně tak německé rukopisy. Pokud existuje přeci jen jistý proporční nepoměr mezi českojazyčnými knihami, kterých je více, a německojazyčnými, bude se jednat, ze všeho

¹⁷⁵ Poš, Jan, Růžová zahrádka. Psané a zdobené lidové modlitby z let 1750–1850. In: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbírká Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 14.

¹⁷⁶ Kvapil, Jan, Květinová zahrádka v knížkách našich prababiček, c. d., s. 59.

¹⁷⁷ Černý, Pavel, Modlitební knihy, c. d., s. 42.

¹⁷⁸ Procházka, Karel, *Lid český s hlediska prostonárodně náboženského*. Praha 1910, s. 99.

nepravděpodobněji, spíše o výsledek sběratelských preferencí nežli o odraz skutečného jazykového poměru v produkci. Jan Poš, sběratel těchto knih, za vlastní důvod těchto rukopisů zdůraznil motiv daru, jednak na rovině lidské (dar z přátelství či z lásky), jednak na rovině duchovní; šlo o „svého druhu obět' Bohu“.¹⁷⁹

Zdeněk R. Nešpor klade při osvětlení důvodu vzniku rukopisů zvýšený důraz na hledisko ortodoxie, resp. heterodoxie. Modlitební knihy v rámci lidového křesťanství 18. a 19. století pro něj představují především nástroj k prohlubování náboženských vědomostí, a tedy i k prohlubování pravověrnosti. Na druhé straně však mohly mít modlitební knihy i zcela opačný efekt, totiž šíření heterodoxních (z hlediska církve) či přímo heretických idejí. Tištěné modlitební knihy postreformačního období procházely cenzurním posouzením, kdežto u rukopisných modliteb pochopitelně nic takového neprobíhalo.¹⁸⁰ Novověká konfesionalizace přinášela zvýšenou snahu o disciplinaci lidových vrstev, v českých zemích v podobě rekatolizace. Pozdější osvícenské reformy měly svou vlastní představu o té „správné“ podobě křesťanství, která akcentovala etiku a racionální pohled. Josefinští cenzoři tak již nebránili možnosti tisku protestantských modlitebních knih, zato nebyli nakloněni té části katolické knižní produkce, která stála na základech barokní zbožnosti. Podle Nešpora tento vnější tlak cenzury vysvětluje samotný vznik většiny modlitebních rukopisů, neboť tyto prý obsahově z většiny vycházejí z barokních „nebekličů“, kdežto z hlediska osvícenské zbožnosti „kvalitní“ modlitební kniha se v opisech rozšířila snad jen *Bůh jest nejčistší láska* (*Gott is die reinste Liebe*) Karla von Eckarthausena, jejíž český překlad publikoval roku 1798 Karel Thám.¹⁸¹

V úzké vrstvě tajných nekatolíků českých zemí získala kniha velmi specifický status. Z knihy (tištěné či rukopisné) se stal výrazný zdroj identity. Bible, zpěvník a

¹⁷⁹ Poš, Jan, *Růžová zahrádka*, c. d., s. 13.

¹⁸⁰ Nešpor, Zdeněk R., *Lidové modlitební knížky 18. a 19. století*. In: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbírka Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 39.

¹⁸¹ Nešpor, Zdeněk R., *Lidové modlitební knížky 18. a 19. století*. In: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbírka Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 62.

modlitební kniha byly pro tajné nekatolíky často jediným zdrojem náboženského poučení. Názor, že rukopisné modlitební knížky vlastně reagují na cenzurní zákazy tisku tradičních („barokních“) modlitebních knih, podporuje také případ modlitebních knih zvaných „*berlínek*“. Tak jsou nazývány modlitební knížky z počátku 19. století, které (podle zmíněné Nešporovy teorie) saturovaly, vedle modlitebních rukopisů, lidovou potřebu specifické modlitební knihy. Byly tištěny českými protestanty (!) v Berlíně a odtud byly distribuovány do českojazyčného katolického prostředí. Tyto tisky obsahovaly ve zvýšené míře různé pověrečné návody (na příklad rady, aby kniha byla nošena jako talisman) nebo hovořily o světcích nepřijatelných z hlediska osvícenské zbožnosti.¹⁸² Éra rukopisů skončila s uvolněním cenzury v 19. století a s prohloubenou církevní pravověrností čtenářů.

¹⁸² Nešpor, Lidové modlitební knížky 18. a 19. století, c. d., s. 53.

7. Postmoderní reinterpretace dědictví lidové religiozity

7.1. Novověké odkouzlení světa

Na prahu novověku jsme se pozorovali snahu společenských (duchovních i světských) elit o „zcírkevnění“ lidové zbožnosti. Především od konce 18. století můžeme pozorovat v oblasti religiozity postupné „mizení nebo již neexistenci alternativních lidových postojů vzhledem k těm „vysokým“¹⁸³. (Antonín Robek tento proces ve svých skriptech nazýval „přechodem k čistému fideismu“.¹⁸⁴)

V sociologickém smyslu se tématem tohoto „odkouzlení světa“ – a zároveň i možnými snahami o jeho opětovné „zakouzlení“ (!) – zabýval již Max Weber (1864–1920). Výraz „odkouzlení světa“ Weber užíval pro „označení a výklad nevyhnutelného doprovodného bočního sociálního a kulturního fenoménu obecnějších procesů okcidentální racionalizace světa a intelektualizace života silami vědy a na vědě založené techniky.“¹⁸⁵ Weberem tematizované odkouzlení světa směřuje k omezování magických/mimonáboženských úkonů, které se snaží ovlivňovat osud člověka a světa.

7.2 Lidová religiozita dnes?

Kdybychom měli hovořit o *současné (české) lidové religiozitě* (lidové ve smyslu *většinové*), dostali bychom se do oblasti, která není v tuto chvíli naším zájmem: aforisticky byl tento stav religiozity v nejširší společnosti označen za „*lidové ateistické náboženství*“¹⁸⁶, který je výsledkem dlouhodobého procesu sekularizace.

Sekularizační teorie ve svých klasických podobách dávaly do příčinné souvislosti sekularizační procesy s modernizací; předpokládaly stále větší marginalizaci náboženských

¹⁸³ Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international, 2006, s. 513.

¹⁸⁴ Robek, Antonín, *Příspěvky k etnografickému studiu duchovní kultury českého lidu*. Praha, SPN, 1965.

¹⁸⁵ Havelka, Miloš, Sekularizace a odkouzlení, kompenzace a integrace. In: *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří Malíř (eds.). Brno, Matice moravská a Historický ústav AV ČR, 2009, s. 40.

¹⁸⁶ Zulehner, Paul, Jsme spíš robustní obránci, než ofenzivní hráči v poli. In: *Universum*, 1, 2010.

fenoménů s postupující modernou. Náboženství bylo chápáno jako fragment předmoderní tradice, který postupně vymizí. Tyto sekularizační teorie zažily otřesy zejména od 80. let 20. století. Začalo se hovořit o opětovném „návratu bohů“ (*Widerkehr der Götter*).¹⁸⁷ Tato změna paradigmatu neříká, že sekularizační procesy již nadále vůbec nepokračují; nýbrž že jsou tyto procesy diferenciované.

7.3 Na postmoderním trhu spiritualit

Již vzpomínaný Max Weber předpokládal, že technologická vyspělost nemusí současně vést k odnáboženštění světa. Podle něj pouze se náboženství a víra přesouvá do kategorie vědecky neprokazatelného a do soukromí jednotlivce. Odkouzlení tedy neznamená vyloučení transcendence, ale to, že svět je možné ovládat vědou a technikou, což vede ke změně postavení posvátna.¹⁸⁸

Filozof Zdeněk Neubauer uvažoval o jednom z typů postmoderního spirituálního hledání, který je charakteristický hledáním celistvosti, ekologických přístupů a transcendence. Postmoderna je pro něj doba, kdy je pocitován – jako již tolikrát v dějinách – *konec věků*, kdy se staré jistoty náboženství i vědy rozpadly a nastává doba hledání. Toto spirituální hledání *konce věků* lze podle Neubauera nahlížet skrze jazyk, který jeho protagonisté používají a který se prý typicky projevuje třemi hojně užívanými předponami, stavěnými před slova „*co erb na štítě bojovníka či herolda (hlasatele)*“¹⁸⁹, totiž prefixy *holo-*, *eko-* a *trans-*. Předpona „*holo-*“ (z řeckého *holos*, celý) symbolizuje obrat od úzce novověce vědeckého, fragmentárního, redukcionistického pohledu na svět

¹⁸⁷ Kunštát, Miroslav, Sekularizační paradigma a moderní církevní a náboženské dějiny, In: *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří Malíř (eds.). Brno, Matice moravská a Historický ústav AV ČR, 2009, s. 13 - 31.

¹⁸⁸ Havelka, Miloš, Sekularizace a odkouzlení, kompenzace a integrace. In: *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*, Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří Malíř (eds.). Brno, Matice moravská a Historický ústav AV ČR, 2009,

¹⁸⁹ Neubauer, Zdeněk, Holo, eko, trans – předpony nového věku, In: *Souvislosti*, 4–5, 1993, s. 39–49.

(znázorňovaného metaforou hodinového stroje) směrem k světu pojímaného jako celek, který je víc než souhrn jeho částí. Předpona „eko-“ vyjadřuje touhu nebýt ve svém prostředí cizincem, touhu, aby „svět vezdejší“ byl člověkovu domovem (řec. *oikos* – dům, domov). „Eko-“ tedy znamená snahu jít za existenciální pocit absurdity lidské existence a přemostit jej směrem k pojetí světa nikoli odcizeného přírodě a „přirozenosti“. Tato předpona také nejvíce z oněch třech souvisí se snahou nalézt „přirozenou“ polohu náboženství a spirituality, často hledanou v romantických představách o tzv. přírodních národech.

Podle Neubauera (nyní uvažujícího z hlediska angažovaného křesťanského myslitele) nemusí být zájem o přírodní „pohanství“ (které se projevovalo také v lidové religiozitě) v rozporu s křesťanstvím. Problém je prý opět především v jazyce: křesťanství má zakódováno v termínu „pohanství“ především římské státní náboženství a náboženství jiných starověkých říší, jejichž projevy křesťanství považovalo za pověru a modloslužbu. Avšak tato „*institucionalizovaná idolatrie* [= „pohanství“, pozn. D. V.] *odpovídá spíše scientismu a totalitním ideologiím, ekonomickým doktrínám a nadvládě techniky, masmédií a konzumu, kdy televize, videa a počítače nahradily oltáře, předměty a obřady státních kultů.*“¹⁹⁰ Proto i současný postmoderní zájem o předkřesťanské tradice lze prý považovat za možný předstupeň a za kontext pro přijetí evangelijní zvěsti. Podle Neubauera dokonce obsahují „lidové podoby křesťanství všech dob a zemí“ určité náznaky polyteismu a panteismu, theurgie a magie, které však mají být křesťanstvím transformovány, spojeny s centrem křesťanstvím, a nikoli jednoduše zatlačovány do nevědomí.

Poslední z triády předpon „nového věku“ je „trans-“ (lat. *přenášející, pronikající*). Ony tři „heraldické“ předpony spolu těsně souvisí; vyjadřují jiné rozměry téhož. Zatímco „holo-“ vyjadřuje imanenci posvátna, prefix „trans-“ směřuje přirozeně k vyjádření komplementární transcendence.

Hledání, které Neubauer charakterizoval jeho „třemi heraldickými předponami“, se v rámci křesťanství projevuje v trendu tzv. keltské spirituality, o níž tu bude rozsáhlejší

¹⁹⁰Neubauer, Zdeněk, Holo, eko, trans – předpony nového věku, In: *Souvislosti*, 4–5, 1993, s. 39–49.

zmínka. Keltská spiritualita je totiž jeden ze současných duchovních proudů, které se hlásí k odkazu předmoderní lidové religiozity (lépe řečeno: lidových religiozit). Tyto reinterpretace lidové religiozity budou předmětem naší následující analýzy.

7.4 Keltská spiritualita

Aby nedošlo ke zmatení pojmů, keltskou spiritualitu zde uvažujeme v zásadě jako jeden z inovativních typů prožívání křesťanství v církevním prostředí nebo ve volné afiliaci na toto prostředí. Máme tedy na mysli tzv. *keltskou křesťanskou spiritualitu*. Nejde nám o četné verze tzv. neodruidismu, a to ani o tu jeho část, kterou religionista Dalibor Antalík (pro britské prostředí 18.–20. století) nazval „*křesťansko-mystickou*“ větví neodruidismu (vedle větve „zednářsko-rotariánské“, „obrozencko-vlastenecké“ a „novopohanské“)¹⁹¹.

O „keltské spiritualitě“ uvažují někteří přední křesťanští (katoličtí) intelektuálové a zmínky o tématu se také dostávají na stránky prestižních českých křesťanských periodik¹⁹².

Pocit, ze kterého vyrůstá potřeba křesťanství bližšího přírodě a předmodernímu světu, je zajímavě charakterizován Václavem Cílkem, i když tento autor by se asi bránil „škatulkování“ svého postoje do oblasti keltského křesťanství¹⁹³.

¹⁹¹ Antalík, Dalibor, Z dějin neodruidismu, In: *Dingir. Časopis o současné náboženské scéně*, 1, 2002, s. 10–12. „Křesťansko-mystický“ neodruidismus je nejstarší podoba z ostatních jmenovaných, zastoupený *Starobylym druidským řádem* (Ancient Druid Order) Johna Tolanda (1669–1722), který byl měl být údajně založen roku 1717 (o historicitě zprávy se vedou spory) a který existuje dodnes (o jednoznačné historické kontinuitě se vedou spory).

¹⁹² Losack, Marcus, Keltské křesťanství, In: *Getsemany*, 11 (45), 1994, s. 6–10,

<http://www.getsemany.cz/node/1690>;

Obrdlíková, Kristýna, Keltská spiritualita, In: *Getsemany*, 188, 2007,

<http://www.getsemany.cz/node/1199>;

Palatová, Jana, Úvahy nejen o keltské spiritualitě aneb s nohama na zemi. In: *Universum. Revue České křesťanské akademie*, 3, 2007, s. 14–17.

¹⁹³ „V lidové mluvě je „ekologie“ příroda, ale v jazyce teologů se jedná o to, že když klademe příliš velký důraz na „spasení“, nejprve ztrácíme „stvoření“ a pak mlýny spasení začínají mlít naaprázdko, takže nauka církve zjaloví. Pro gotického člověka byla hmota dobrá a příroda jako

Naopak jedním z českých intelektuálů, který ostentativním způsobem vyzdvihl vizi „keltokatolictví“, je Martin C. Putna. V jednom ze série svých *Listů mladému jezuitovi*¹⁹⁴, Putna, s vydatnou dávkou nadsázky a autorské stylizace, hovoří nadšeně o keltském křesťanství. Putnovi keltokatolíci jsou „alternativci“, kteří ve svém náboženském životě odmítají podřídit šedi „vatikánských gerontokratů“ a kteří jsou nadšení pro „pohanství v nejlepší slova smyly“ a nebojí se heterodoxie, respektive „neuctívají modlu Ortodoxie“.¹⁹⁵ Poukazuje na iroskotskou misi, která má v Čechách prvenství před misí sv. Cyrila a Metoděje. Putna si hraje s myšlenkou ezoterní keltokatolické tradice, jakési „spodní ponorné řeky“, která zahrnuje Otokara Březinu i Zdeňka Neubauera (ve světovém měřítku Teilharda de Chardin či Eugena Drewermanna).

7.4.1 Keltské křesťanství versus keltská spiritualita

Ač bývají jednotlivé rozviny směřovány, je dobré si uvědomit rozdíl mezi keltským křesťanstvím „historie“ jakožto specifickým historicky vymezitelným fenoménem na území Britských ostrovů (zejména jejich okrajových částí: Irsko, Velkých a Malých Hebrid) na jedné straně a na straně druhé *keltskou spiritualitou* (tedy specifickým výběrem inspirativních prvků z „historického“ keltského křesťanství a jejich reinterpretací a rekontextualizací). Můžeme zachytit označení *keltská církev* (Celtic Church), *keltské křesťanství* (Celtic Christianity) nebo *ostrovního křesťanství* (Insular Christianity). Těmito vyvinulo se na té části Britských ostrovů, které nenáležely pod římskou správu a nebyly

*kolébka stvoření posvátná. Barok pak přímo ukazuje, jak v krajině poseté kapličkami a božími mukami je možné kombinovat stvoření i spasení Obojí je posvátné, ale je to svatost jiného druhu. A když později církev začala odmítat „stvoření“, protože to, co je blízko přírodě, je blízké i sexu a násilí, tak potřeba neztratit kontakt se stvořením, s přírodou a ekologií, vyrazila v těch mnoha odnožích novopohanství. Zde se odehrává jeden z největších duchovních posunů moderní doby, zde se vzrušujícím způsobem zakulacuje duše Čech.“ (Cílek, Václav, *Archeus. Fragment radostné vědy o trpaslících*. Praha, Dokořán, 2010, s. 227.)*

¹⁹⁴ Putna, Martin C., *My poslední křesťané*. Praha, Torst, 1999. *Listy mladému jezuitovi*, s. 41 – 61.

¹⁹⁵ Putna, Martin C., c. d., s. 52.

tudíž institučně organizovány římským způsobem (systém diecézí).¹⁹⁶ Za „zlatý věk“ keltského křesťanství je pokládáno období 5.–9. století, kdy v největší míře fungoval klášterní systém podle egyptských vzorů. Kláštery plnily i správní úlohu, které v jiných částech Evropy plnily diecéze (tyto měly v Irsku, ač se vyskytovaly od 4. století, velmi upozaděnou roli). Dožívání této specifické a na evropské poměry výjimečné situace, kdy místní církve disponuje poměrně velkým podílem rozhodovací moci, můžeme sledovat prakticky až do 19. století, kdy byla irská církev definitivně sjednocena a centralizována. Na této změně, při které irské kláštery přišly o své postavení ve prospěch diecézního systému, má největší podíl irský kardinál Paul Cullen (1803-1878), který absolvoval dlouhodobé pobyty v Římě. Podle jiných vymezení specificky keltské křesťanství zaniklo již ve 12. století v souvislosti s prosazováním římských zvyklostí v Irsku.¹⁹⁷

Tento historický exkurz do dějin křesťanství na Britských ostrovech měl za účel, abychom si uvědomili specifickou situaci, ve které lidová kultura nebyla tolik vzdálena kultuře kleriků, a proto mohlo docházet k vzájemnému ovlivňování. Toto je jeden z oněch specifických „keltských“ akcentů – silné navázání laiků na klášterní spiritualitu. De Waal píše, že „*nikde jinde v křesťanském světě nebyla lidová kultura tak zúplna zahrnuta do mnišské.*“¹⁹⁸

Na mnišskou keltskou spiritualitu dnes navazuje mj. ekumenická komunita *Iona* na západním pobřeží Skotska, založená roku 1938 knězem Georgem MacLeodem, na místě spjatém v 6. století s působením komunity kolem sv. Kolumbána. Řečeno zcela teologickým jazykem, současná keltská spiritualita je výrazně kreačního ražení s důrazem na Krista v lidech i v přírodě.¹⁹⁹

Pro naše „postmoderní“ současníky je keltská spiritualita přitažlivá nejedním svým aspektem. Lze zmínit důraz na žitou spiritualitu všedního dne, akcent na téma „celistvosti“ a přírody, rozmanitost církevních ritů a obřadů.

¹⁹⁶ Palatová, Jana, Úvahy nejen o keltské spiritualitě aneb s nohama na zemi. In: *Universum. Revue České křesťanské akademie*, 3, 2007, s. 14.

¹⁹⁷ Obrdlíková, Kristýna, Keltská spiritualita, c. d. [online].

¹⁹⁸ de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000, s. 34.

¹⁹⁹ <http://www.iona.org.uk/> [květen 2011]

Vlastním důvodem, proč keltskou spiritualitu zařazujeme do této práce, spočívá v inspiraci *lidovou zbožností*, jak zde bude ukázáno. Vzpomeneme-li na vymezení A. Navrátilové, podle něhož výrazným rysem tradiční lidové zbožnosti byla „*smyslovost, naturalismus a předmětnost a z toho vyplývající chápání posvátna především ve spojení s působením materiálních impulzů*“,²⁰⁰ stává se tento rys pro přívržence postmoderní „resakralizace“ světa přitažlivým.

7.5 „Svět byl stvořen celý“

Je to víceméně náhodný výsledek souhry několika faktorů, že se pro tuto inspiraci spiritualitou předmoderního venkova vžilo označení „keltské“. Základním pramenem, na kterém budeme demonstrovat tento rys novodobé „keltské“ spirituality, nám bude kniha autorky Esther de Waal *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*.²⁰¹ Kniha chce být inspirací pro žitou spiritualitu, a proto v tomto smyslu pro nás představuje konkrétní projev interpretační snahy vůči fenoménům chápaných jako „keltská“ specifika. Hlavní oddíly knihy jsou nazvány (1.) *Zasvěcený život*, (2.) *Oslava stvoření* a (3.) *Světlo a temnota*; ve všech těchto částech nalezneme rozptýleně odkazy k lidové religiozitě.

Propagátorka keltské spirituality Esther de Waal (profesním povoláním historička) pochází z pomezí Skotska a Velšska, konkrétně z Shropshirských vrchů. Své „pravé duchovní obrácení“ ovšem spojuje s pobytem v Irsku, proběhlo u vysokých křížů v Monsasterboice. Tam podle svých slov pocítila sílu symboliky keltského kříže. Keltský kříž je pro ni symbol znázorňující „velké stvoření, okruh světa, spojený do jednoho celku s křížem spásy“.²⁰² A co je pro nás důležité, všimla si, že toto křesťanství „*pocházelo od*

²⁰⁰ Navrátilová, Alexandra, Lidová zbožnost, In: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Brouček, Stanislav, Jeřábek, Richard (eds.), Praha, Mladá fronta 2007, s. 490-492. C. d., s. 491.

²⁰¹ de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000. [A *World Made Whole. Rediscovering the Celtic Tradition*. London 1991].

²⁰² de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000, s. 7.

lidí, kteří se nebáli přinést své dřívější pohanské, předkřesťanské názory do křesťanství a propojit staré s novým.“²⁰³

Nejdůležitějším pramenem pro poznání tohoto lidového akcentu v křesťanství se pro de Waal stal šestisvazkový soubor folklórních podání *Carmina Gadelica*,²⁰⁴ jejichž autorem je skotský folklorista Alexander Carmichael (1832–1912). V této obsáhlé sbírce materiálu ze Skotské Vysočiny a Vnějších Hebrid jsou významně zastoupeny folklórní žánry religiózního rázu: od modliteb po různá zažehnávání. Pro oblast Irska mají obdobný význam sběry Douglase Hydea (1860–1949).²⁰⁵

De Waal se obdivuje těmto sběrům a přijímá jejich materiál (zejména modlitby a různá požehnání) do své knihy. Je fascinována záznamy, podle nichž usuzuje na venkovského člověka, kterého provází víra, vyjadřovaná prostým a upřímným způsobem. Venkované přirozeně spojovali modlitbu a práci; teorie a praxe víry tak nezná oddělení. Když venkovská žena na Hebridách ráno klečela při zažihání ohně, spojila tuto „praktickou“ činnost vjedno s modlitbou: „*Rozžehnu dnes ráno svůj oheň / za přítomnosti svatých andělů nebeských.*“ Předtím vstala z lože s invokací Trojice:²⁰⁶

*Stelu si postel,
ve jménu Otce, Syna a svatého Ducha,
ve jménu noci, kdy jsme byli počati,
ve jménu noci, kdy jsme byli narozeni,
ve jménu dne, kdy jsme byli pokřtěni,
ve jménu každé noci, každého dne,
každého anděla, jenž je na nebesích.*

²⁰³ de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000, s. 14.

²⁰⁴ Carmichael, Alexander, *Carmina Gadelica*. Edinburgh, 1900. [Online dostupné na: <http://www.sacred-texts.com/neu/celt/cg1/index.htm>].

²⁰⁵ Hyde, Douglas, *Religious songs of Connacht*. London – Dublin, 1906.

²⁰⁶ de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000, s. 15. (původní zdroj: Douglas Hyde, *Religious Songs of Connacht*)

Přisuňme hned pro komparaci českou modlitbu, zaznamenanou na Hlinecku Karlem Procházkou:²⁰⁷

*Vstal jsem z svýho lože,
svatá Trojice Bože,
bys mně ráčila dáti,
bych mohl z lože státi
a tento den ve zdraví strávit.*

U požehnání na konci dne z hlediska „keltské“ zbožnosti vyzdvihováno oproštění od formálnosti a jakékoli pózy. „Pro muže a ženy, kteří je pronášeli, nebyla modlitba formálním úkonem; byl to stav mysli. Žili svůj život ve stínu boží napřážené paže, stále usilovali o jeho ochranu. Měli v sobě cosi z hloubky a šíře biblických žalmistů.“²⁰⁸

*Jak ted' večer chráním tento oheň,
tak stejně at' mě Kristus chrání.
Nad domem tím at' Marie,
at' nevěsta v jeho středu je,
at' osm nejmocnějších andělů
kol trůnu svaté Trojice
tento dům chrání s lidmi v něm,
dokud nesvitne nový den.*

²⁰⁷ Procházka, Karel, *Lid český s hlediska prstonárodně-náboženského*. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1910, s. 212.

²⁰⁸ de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000, s. 17. (původní zdroj: Douglas Hyde, *Religious Songs of Connacht*)

V podobném duchu opět můžeme citovat ze modlitbu ze sběrů Karla Procházky (Českokobudějovicko),²⁰⁹ abychom neměli pocit, že se jedná o druh modliteb, který nelze nalézt než na Britských ostrovech:

*Své tělo položím,
duši svou vzdám,
kříž na čele dělám.
Pán Bůh stojí v hlavách,
Panna Maria v nohách,
svatej Benedikt nade mnou
ten ostříhá duši mou.*

De Waal vyzdvihuje, že každá činnost (i ta obyčejná) byla započata prosbou o požehnání. A tak nalézá krátké prosby či modlitby ku příležitosti mletí zrna, dojení krav, stloukání másla, pečení chleba či tkaní textilie. Stejně tak na počátku cesty, při první vyhánění dobytka pastýři na pastvu, při počátku setby atd. De Waal snáší z Irska a Skotska doklady, které bychom dohledali i pro jiné geografické oblasti. Autorčin výběr je podřízen teologickému výběru příkladů, které konvenují s požadavkem důrazu na trojiční chápání Boha a nepostrádají poetický šarm. Ostrovní „keltská“ lidová zbožnost chudých kopaničářů a rybářů je dávana za příklad jako typ křesťanství, z kterého se nevytratil smysl pro posvátnost stvořeného světa. Tyto aspekty, které lze najít v tamním folklóru zaznamenaném ještě v 19. a 20. století, tak „hovoří“ za „staré Kelty“. De Waal vyvozuje z těchto folkloristických sběrů, že „člověk svou práci nekoná dobře jen pro věc samu, ale i kvůli roli, kterou hraje v božím světě. To znamená, že se máslo stluče správně a stáda se v pořádku přesunou, pokud je zapojen Bůh sám. On pečuje o věci tohoto světa. Práce je konec konců činností založenou na spolupráci s ním, je něčím, skrze co je ho možno lépe poznat.“²¹⁰

²⁰⁹ Procházka, Karel, *Lid český s hlediska prostonárodně-náboženského*. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1910, s. 59.

²¹⁰ de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000, s. 27.

Z hlediska etnologie přináší zajímavé interpretace lidové zbožnosti také kapitola *Uzdravení*,²¹¹ pojednávající o vztahu léčitelství a spirituality, přičemž de Waal opět vychází převážně ze z folklóru soustředěného v *Carmina Gadelica*. Kristus je zde chápán i jako Lékař fyzických onemocnění. S mnohými léčivými rostlinami se pojí pověsti s Kristovým pozemským životem.

Přívrženci „keltské“ spirituality je tedy „tradiční“ lidová zbožnost vnímána primárně jako cosi obohacujícího, jako oblast, ze které je možno čerpat inspiraci pro obrodu křesťanské spirituality.

²¹¹ de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000, s. 79–86.

Závěr

Viděli jsme různé způsoby vymezení lidové religiozity, které odrážejí různé potřeby, odborné i ryze praktické. V těchto vymezeních existuje velká rozrůzněnost. Nelze říci, že by jedna z naznačených sekvencí pojmů, „lidová religiozita (*popular religiosity*) – lidová zbožnost (*popular piety*) – úkony zbožnosti (*pious exercises*) – pobožnosti (*devotions*)“ byla všeobecně užívána, přesto se nám jeví jako účelná, pokud uvažujeme o „vzdálenosti“ lidového náboženského vyjádření od církevní liturgie. Naopak u prvků lidové religiozity (evidentně) mimokřesťanského původu se označení „pohanské“ jeví jako krajně problematické. Reflektovali jsme diskuze kolem označení „pověra“, který má primárně hodnotící aspekt, avšak hledání vhodnějšího termínu má své nesnáze.

Sledovali jsme proměny studia lidové religiozity od dob formování odborného národopisu (etnologie) v 19. století. Pro zařazení této badatelské tradice do širšího kontextu jsme referovali také o přístupu jiných vědních disciplín, a to nejen těch „profánních“, ale i teologických.

Abychom nezůstali čistě na teoretické rovině, přibrali jsme – vedle nastínění některých konkrétních heuristických problémů studia „tradiční“ lidové religiozity (zejména fenoménu rukopisných modlitebních knížek a religiozitě vybraných venkovských písmáků) – tematizaci dvou tendencí, které se projeví v podtitulu naší práce: cestu od osvícenské „pověry“ k postmoderní „spiritualitě“.

Osvícenství – zjednodušeně řečeno – si rozumělo jako přechodu od „středověku“ k „novověku“, od nerozumu k rozumu, od pověry k racionalitě. Mnohým našim současníkům se však jeví, že se touto cestou vytratila ze spirituálního života představa světa jakožto oduševnělé substance – jako by chybělo každodenní zázračné dění, ještě v barokní době takříkajíc denně přítomné (vzpomeňme jen na Kalistovo označení „*pohanské křesťanství*“). V této souvislosti se soudobá „*keltská spiritualita*“ (specifický duchovní proud, zejména v rámci římskokatolické církve, ale i jejích volně souvisejících souputníků) v některých ohledech zdá být reinterpetací těch forem religiozity, k jejichž zániku osvícenské náhledy přispěly. V soudobé *keltské spiritualitě* (která funguje v naprosto odlišném sociálním a kulturním prostředí, nežli nám napovídá její archaizující název) jsme se pokusili detekovat „druhý život“ některých prvků tradiční lidové

religiozity, zejména ve spojitosti s akcentem na představu *stvořenosti světa* a z ní vyplývající blízkosti spirituality světu přírody.

Seznam použité literatury

- Adam, Adolf, *Liturgický rok. Historický vývoj a současná praxe*. Praha, Vyšehrad, 1998.
- Ambros, Pavel, Harmonizace lidové religiozity a liturgie, In: *Teologické texty*, 2, 2005, s. 198–202.
- Bachtin, Michail Michajlovič, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha, Argo, 2007.
- Cílek, Václav, *Archeus. Fragment radostné vědy o trpaslících*. Praha, Dokořán, 2010.
- Barna, Gábor (ed.), *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004.
- Bogatyrev, Petr, *Souvislosti tvorby. Cesty ke struktuře lidové kultury a divadla*. Praha, Odeon, 1971.
- Bossy, John, *Křesťanství na Západě 1400–1700*. Praha, Karolinum, 2008.
- Bowie, Fiona, *Antropologie náboženství*. Praha, Portál, 2008.
- Bubík, Tomáš, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2010.
- Burke, Peter, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha, Argo, 2005.
- Burke, Peter, *Žebráci, šarlatáni, papežové*. Praha, H&H, 2007.
- Cunningham, Graham, *Religion and Magic. Approaches and Theories*. Edinburgh University Press, 1999.
- Československá vlastivěda. Řada II. Národopis*. Praha, Sfinx – B. Janda, 1936.
- Československá vlastivěda III, Lidová kultura*. Praha, Orbis, 1968.
- Dobšinský, Pavol, *Prostonárodné obyčaje, povery a hry slovenské*. Turč. Sv. Martin, 1880.
- Dvořáková, Hana, *Me tibi dedico... Votivní dary v okruhu lidové religiozity*. Brno, 2000.
- Delumeau, Jean, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*. Praha, Volvox Globator, 1998.
- Dinzelbacher, Peter, *Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku*. Praha, Vyšehrad, 2004.
- Dinzelbacher, Peter. *Svěťice, nebo čarodějky? Osudy „jiných“ žen ve středověku a novověku*. Praha, Vyšehrad, 2003.
- Van Dülmen, Richard, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století). III. Náboženství, magie, osvícenství*. Praha 2006.
- Frolcová, Věra, *Velikonoce v české lidové kultuře*. Praha, Vyšehrad, 2001.

- Frolec, Václav, *Vánoce v české kultuře*. Praha, Vyšehrad, 2001.
- Ginzburg, Carlo, *Benandanti. Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha, Argo, 2002.
- Ginzburg, Carlo, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha, Argo 2000.
- Grečenková, Martina, Mikulec, Jiří (edd.), *Církev a zrod moderní racionality. Víra – pověra – vzdělanost – věda v raném novověku*. Praha, Historický ústav, 2008.
- Gurevič, Aron J., *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku*. Jinočany, H&H, 1996.
- Hanuš, Ignác, *Bájeslovný kalendář slovanský čili pozůstatky pohansko-svátečných obřadův slovanských*. Praha, 1860.
- Hanuš, Jiří, *Pozvání ke studiu církevních dějin*. Brno, CDK, 1999.
- Heller, Jan, Mrázek, Milan, *Nástin religionistiky*. Praha, KEBF, 1988.
- Hrubý, Vladimír, Royt, Jan, *Lidová zbožnost ve východních Čechách a v Kladsku*. Náchod, Státní galerie výtvarného umění, 1997.
- Johnson, Paul, *Dějiny křesťanství*. Praha, CDK, 1999.
- Kafka, Luboš, *Dárek z pouti. Poutní a pouťové umění*. Praha, Lika klub, 2009.
- Kalista, Zdeněk, *Česká barokní pouť. K religiozitě v době barokní*. Žďár nad Sázavou, Cisterciána Sarensis, 2001.
- Kalista, Zdeněk, *Století andělů a ďáblů. Jihočeský barok*. Jinočany, H&H, 1994.
- Kalista, Zdeněk (ed.), *Truhlice písní. Poesie českých písmáků XVII. – XVIII. století*. Praha, Novina, 1940.
- Kieckhefer, Richard, *Magie ve středověku*. Praha, Argo, 2005.
- Losack, Marcus, *Keltské křesťanství*, In: *Getsemany*, 11 (45), 1994, s. 6–10.
- Lozoviuk, Petr, *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2005.
- Lužný, Dušan, *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*. Brno, Masarykova univerzita v Brně, 2004.
- Máchal, Hanuš, *Bájesloví slovanské*. Olomouc, Votobia, 1995. [Praha, J. Otto, 1907].
- Machovcová, Markéta, Machovec, Milan, *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha, ČSAV, 1960.
- Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha, Argo, 2001.
- Macek, Ondřej (ed.), *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangeliků v předtoleranční a toleranční době*. Praha, Kalich, 2008.
- Malý, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno, Matice moravská, 2009.

- McLeod, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno, CDK, 2007.
- Melmuková, Eva, *Patent zvaný toleranční*. Praha, Mladá fronta, 1999.
- Mikulec, Jiří, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha, NLN, 2000.
- Molnár, Amadeo, *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*. Praha, Vyšehrad, 1985.
- Nahodil, Otakar, Robek, Antonín, *České lidové pověry*. Praha, Orbis, 1959.
- Nahodil, Otakar, *O původu náboženství*. Praha, Orbis, 1954.
- Navrátilová, Alexandra, *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, Vyšehrad, 2004.
- Nešpor, Zdeněk R., Lužný, Dušan, *Sociologie náboženství*. Praha, Portál, 2007.
- Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international, 2006.
- Nešpor, Zdeněk R., *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international 2004.
- Neubauer, Zdeněk, Holo, eko, trans – předpony nového věku, In: *Souvislosti*, 4–5, 1993, s. 39–49.
- Obrdlíková, Kristýna, Keltská spiritualita, In: *Getsemany*, 188, 2007.
- Oliva, Jan, Nábožnost našich venkovanů. *Český lid*, 14, 1905, s. 353–363, 401–409.
- Paden, William E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Brno, Masarykova univerzita, 2002.
- Pejml, Karel, *Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách*. Praha, Vilímek, 1941.
- Pekař, Josef, *Z duchovních dějin českých*. Praha, Melantrich, 1941.
- Pertold, Otakar, *Pověra a pověřivost*. Praha, ČSAV, 1956.
- Petráň, Josef, Petránková, Lydia, *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha: Set out, 2000.
- Procházka, Karel, *Lid český s hlediska prstonárodně-náboženského*. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1910.
- Putna, Martin C., *My poslední křesťané*. Praha, Torst, 1999.
- Rémond, René, *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha, NLN, 2003.
- Robek, Antonín, *Příspěvky k etnografickému studiu duchovní kultury českého lidu*. Praha, SPN, 1965.
- Royt, Jan, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha, Karolinum, 1999.
- Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Sbíрка Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009.
- Secularizace venkovského prostoru v 19. století*. Lukáš Fasora, Jiří Hanuš, Jiří Malíř (eds.). Brno, Matice moravská a Historický ústav AV ČR, 2009.

- Scheufler, Vladimír, Pověry. O nutnosti jejich mezioborového studia, In: *Národopisná revue* 6/4, 1996, s. 185–189.
- Schmitt, Jean-Claude, *Svatý chrt. Guinefort, léčitel dětí ze 13. století*. Praha, Academia, 2007.
- Skalický, Karel, *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém badání*. Praha – Řím, 1994.
- Smetánka, Zdeněk, *Legenda o Ostojovi*. Praha, NLN, 2004.
- Sokol, Jan, *Člověk a náboženství*. Praha, Portál, 2003.
- Srdce Ježíšovo. Teologie – symbol – dějiny*. Ústí nad Labem: Albis international a Historický ústav AV ČR 2005.
- Štajnochr, Vítězslav, *Panna Maria Divotvůrkyně. Nauka o Panně Marii, mariánská ikonografie, mariánská poutní místa*. Uherské Hradiště, Slováké muzeum, 2000.
- Štampach, Ivan O., *Přehled religionistiky*. Portál, Praha 2008
- Tarcalová, Ludmila (ed.), *Kult a živly*. Uherské Hradiště, Slováké muzeum, 1999.
- Tarcalová, Ludmila (ed.), *Světcí v lidové tradici*. Uherské Hradiště, Slováké muzeum, 1995.
- The Directory on Popular Piety and the Liturgy. Principles and Guidelines*. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. Vatican City, 2002
- Třeštík, Dušan, *Mýty kmene Čechů. 7.-10. století. Tři studie ke 'Starým pověstem českým'*. Praha, NLN, 1999.
- de Waal, Esther, *Svět byl stvořen celý. Znovuobjevení keltské tradice*. Brno, CDK, 2000.
- Vavák, František Jan, *Paměti Františka J. Vaváka souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*. Kniha první, část II. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1908
- Váňa, Jan, *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha, Panorama, 1990.
- Wolf, Josef a kol., *Člověk ve světě magie*. Praha, Unitaria, 1992.
- Zuber, Rudolf, *Osudy moravské církve II*. Olomouc, Matice cyrilometodějská, 2003.
- Vojtíšek, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*. Praha, Portál, 2005.
- Vondráček, Vladimír, *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha, SPN, 1968.
- Vykoukal, F. V., *Z časů dávných i našich. Obrázky zvykoslovné a kulturní*. Praha, 1893.
- White, Victor, *Bůh a nevědomí*. Praha, Vyšehrad, 2003.
- Zíbrt, Čeněk, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Indiculus superstitionum et paganiarum*. Praha, Academia, 1995 [1894].

Seznam vyobrazení v příloze

- Obr. 1.: *Duchovní poklad aneb Katolické modlitby. Všem nábožným křesťanům k duchovnímu prospěchu a spasení.* Autor F. Wüber, 1760. (Zdroj: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století.* Sbírká Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 66.)
- Obr. 2.: *Zlatý nebeský klíč aneb modlitby v nich se nacházejí při mši a jiné pobožnosti (...)* letaniami ozdobeny pro osobu mužskou. Ode mně přepsání Martina Markolta Mistra krejčovského dne 7 Juniás 1778. (Zdroj: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století.* Sbírká Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 98.)
- Obr 3.: *Ukřižování a svatá Trojice.* (Zdroj: Pišútová, Irena, *Ludové malby na skle II.* Martin, Osveta, 1979, s. 20.)
- Obr. 4.: *Christogram I*, obec Hrutkov, okres Jindřichův Hradec. (Foto: autor, 2010)
- Obr. 5.: *Christogram II*, obec Hrutkov, okres Jindřichův Hradec. (Foto: autor, 2010)
- Obr. 6.: *Modlitba za dobrou úrodu.* (Zdroj: Slavkovský, Peter, *Roľník a jeho práca. Tradície poľnohospodárskej výroby slovenského ľudu.* VEDA, Bratislava, 1989.)
- Obr. 7.: *Výzdoba božích muk v polích.* Pašenice, Domažlicko. (Zdroj: Vavroušek, Bohumil, *Kostel na dědině i v městečku.* Praha, Kvasnička a Hampl, 1929, s. 510).
- Obr. 8.: *Vsazování „kočiček“ na okraj pole o Květné neděli.* Javorník, okres Hodonín, 1942. (Zdroj: Smetánka, Zdeněk, *Legenda o Ostojovi. Archeologie obyčejného života.* Praha, NLN, 2004, s. 236, foto F. Bučina)
- Obr. 9.: *Špalkový úl – spojení česna a reliéfu Trojice do jednoho celku.* Slovensko. (Zdroj: Bednárík, Rudolf, *Slovenské úle.* Bratislava, 1957. č. 16.)
- Obr. 10.: Václav Krolmus, *Obrana prawdy katolické proti odporům akatolickým, čili smír mezi katolíkem a akatolíkem* (Praha, 1844).
- Obr. 11.: Václav Krolmus, *Poslední Božiště Černoboha s runami na Skalsku, v kraji Boleslavském, v Čechách, na své archeologické cestě vypátral Váceslav Krolmus* (Praha, 1857).



Obr. 1.: *Duchovní poklad aneb Katolické modlitby. Všem nábožným křesťanům k duchovnímu prospěchu a spasení.* Autor F. Wüber, 1760. (Zdroj: *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století.* Sběrka Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 66.)

V editorské poznámce *Růžové zahrádky* je výtvaru písaře F. Wübera přičknuta originalita přístupu co do výzdoby (bohaté rámce s geometrickými a vegetabilními vzory, iniciály, koncovky, nadpisy), avšak na hlubší rozbor *obsahové* roviny obsahu této a podobných rukopisných modlitebních knížek stále čekáme. Pro lidovou religiozitu je příznačné kupení symbolů; na obrázku vidíme, jak na jakési „zednářské“ pyramidě spočívají symboly marnosti (lebka) a času (přesýpací hodiny), které obklopuje had *uroboros* (symbol vznikání a zanikání). Nad celou kompozicí pak „září“ zkratka Ježíšova jména (IHS). Je zde patrné, že do sféry lidové zbožnosti spadají i fenomény samy o sobě netypické a nezobecnitelné.



Obr. 2.: Zlatý nebeský klíč aneb modlitby v nich se nacházejí při mši a jiné pobožnosti (...) letaniemi ozdobeny pro osobu mužskou. Ode mně přepsání Martina Markolta Mistra krejčovského dne 7 Juniár 1778. (Zdroj: Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století. Sbirka Jana Poše. Anežka Šimková (ed). Olomouc, Arbor vitae a Muzeum umění Olomouc, 2009, s. 98.)

Rukopisná modlitební knížka Martina Markolta, krejčího, se vyznačuje se netypickým kurentem a neobvyklou grafickou kulturou. Zdalipak se tento druh rukopisů nestane inspirací nějaké středoevropské verze „keltské spirituality“? Možná by leckterý „keltokatolík“ rád viděl na příklad v tomto *Zlatém nebeském klíči* odraz výzdoby *Evangeliáře z Kellsu*.



Obr. 3.: *Ukřižování a svatá Trojice*. Lidová podmalba na skle, Slovensko (VM Bojnice), první polovina 19. století. (Zdroj: Pišútová, Irena, *Lidové malby na skle II*. Martin, Osveta, 1979, s. 20.)

Pro lidovou religiozitu bylo charakteristické také kupení symboliky. Lidová podmalba na skle ve své horní části zobrazuje Kristovo ukřižování spolu dvěma světci, a zároveň se v dolní části výjev ukřižování opakuje, tentokrát jako součást ikonografického typu Gnadenstuhl („*trůn milosti*“). Snad je možno v tomto aditivním principu, který je z hlediska „vysokého“ umění těžko ospravedlnitelný, spatřovat snahu o gradaci posvátna.



Obr. 4: Na štítovém průčelí usedlosti v obci *Hrutkov* (okr. Jindřichův Hradec) nacházíme ve štukovém provedení *christogram*, jehož litery jsou – zrcadlově převráceny (!). Sotva lze zrekonstruovat vlastní příčinu, která k tomuto „nedopatření“ vedla (nabízí se možnosti od analfabetismu po nepozornost). Přesto však zřejmě daný symbol „zastával“ své běžné funkce. Na obrázku 4 vidíme detail fasády štítu jiné usedlosti v téže obci. (Foto: autor, 2010)



Obr. 5: *Christogram* s křížkem a planoucím srdcem na štítě usedlosti v obci *Hrutkov* (okr. Jindřichův Hradec), první polovina 19. století. (Foto: autor, 2010)

Lidová religiozita nacházela své vyjádření prakticky ve velkém okruhu oblastí lidové kultury, včetně stavitelství.



Obr. 6: Modlitba za dobrou úrodu. Slovensko, Jabloňové, bez vročení. (Zdroj: Slavkovský, Peter, *Rolník a jeho práca. Tradície poľnohospodárskej výroby slovenského ľudu*. Bratislava, Veda, 1989.)



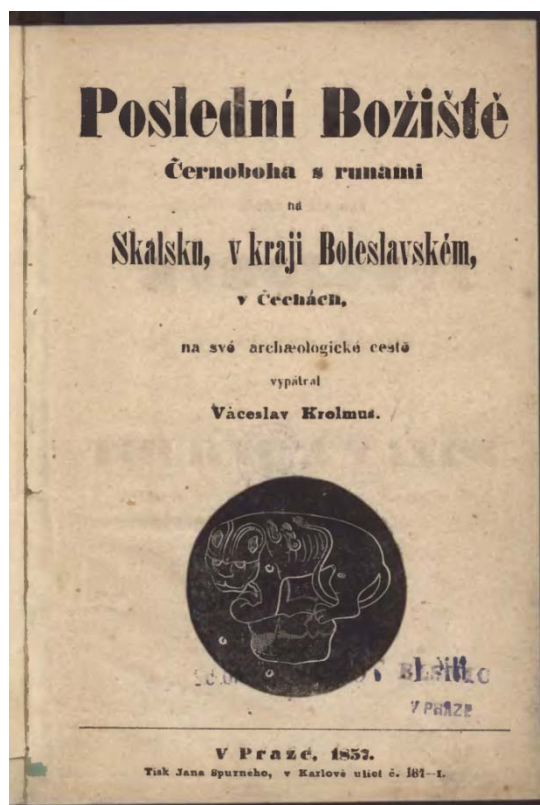
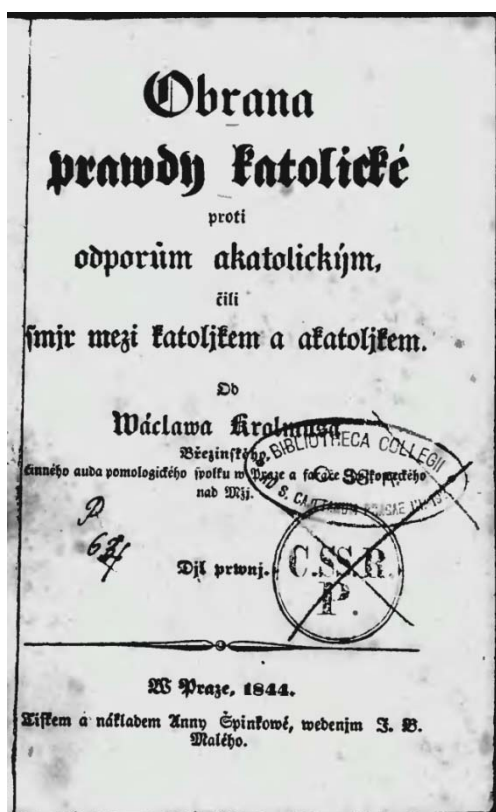
Obr. 7: Výzdoba božích muk v polích. Pašenice, Domažlicko, 1. třetina 20. století. (Zdroj: Vavroušek, Bohumil, *Kostel na dědině i v městečku*. Praha, Kvasnička a Hampl, 1929, s. 510).



Obr. 8: Vsazování „kočiček“ na okraj pole o Květné neděli. Javorník, okres Hodonín, 1942. Viděno v široké perspektivě, na počátku je evangelní zpráva o Ježíšově vjezdu do Jeruzaléma – a na konci kulturních reinterpretačí je „magická“ praktika spojená s prosbou o požehnanou úrodu. (Zdroj: Smetánka, Zdeněk, *Legenda o Ostojevi. Archeologie obyčejného života*. Praha, NLN, 2004, s. 236, foto F. Bučina)



Obr. 9: Špalkový úl – spojení česna a reliéfu Trojice do jednoho celku (Slovensko). Ukázka „vtělení“ křesťanských témat do materiální kultury. Tak jako filozof Zdeněk Neubauer spatřuje v tradici českých lidových betlémů inspiraci pro „kreační spiritualitu“, můžeme i na půdorysu tohoto zcela praktického předmětu spojení se spiritualitou. (Zdroj: Bednárik, Rudolf, *Slovenské úle*. Bratislava, 1957. č. 16.)



Obr. 10, 11: Dvě polohy spisovatelské činnosti vlasteneckých kněží 19. století na příkladu Václav Krolmuse. *Obrana pravdy katolické proti odporům akatolickým, čili smír mezi katolíkem a akatolíkem* od Václava Krolmusa (Praha, 1844) a *Poslední Božiště Černoboha s runami na Skalsku, v kraji Boleslavském, v Čechách, na své archeologické cestě vypátral Váceslav Krolmus* (Praha, 1857). Na jedné straně zájmy o svérázně pochopené „pohanství“, na straně druhé pastorační činnost: toto spojení kdosi příhodně nazval pohybem „oltářem Církve a oltářem Národa“.