

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav české literatury a komparatistiky

Rigorózní práce

Mgr. Andrea Kamenická

**Proměny religiozity v ještědských prózách
Karoliny Světlé**

Changes of religiousness in the Ještěd Prose by Karolina Světlá

Praha 2015

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto rigorózní práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 14.9.2015

.....
Jméno a příjmení

Klíčová slova (česky)

česká literatura 19. století; Světlá, Karolina; ještědské romány; náboženství; lidová zbožnost; magie

Klíčová slova (anglicky):

Czech literature of the nineteenth century; Světlá, Karolina; Ještěd novels; religion; vernacular devoutness; magic

Abstrakt

Rigorózní práce s názvem „Proměny religiozity v ještědských prózách Karoliny Světlé“ se zabývá rozbory ještědských románů spisovatelky Karoliny Světlé. Prostřednictvím analýzy proměn náboženského vědomí postav a následné interpretace vystihuje charakteristiku podob lidové zbožnosti v prózách.

Cílem práce je reflektovat vývojové proměny prozaických děl Karoliny Světlé a interpretovat je na pozadí námi stanovených problémových okruhů dobového pojetí zbožnosti a přístupů k samotné víře.

Abstract

The dissertation entitled “Changes of religiousness in the Ještěd Prose by Karolina Světlá” deals with an analysis of the Ještěd Novels by the author Karolina Světlá. It characterises the depiction of vernacular devoutness in the novels by means of an analysis of the changes in the characters’ religious consciousness and their subsequent interpretation.

The objective of the paper is to shed light on the progressive qualitative changes in Karolina Světlá’s works of prose and interpret them against the backdrop of the defined problem area, which is the period concept of devoutness and attitudes to faith as such.

Obsah

ÚVOD	6
1. NÁBOŽENSTVÍ V 19. STOLETÍ	9
1.1. ALIANCE TRŮNU A OLTÁŘE.....	13
1.2. ALTERNATIVNÍ FORMY RELIGIOZITY	21
1.3. CÍRKEVNÍ LITURGICKÝ ROK: SVÁTKY, SLAVNOSTI A RITUÁLY	27
2. KRITICKÁ REFLEXE NÁBOŽENSKÉ PROBLEMATIKY V PRÓZÁCH KAROLINY SVĚTLÉ	38
2.1. <i>VESNICKÝ ROMÁN</i> : LIDOVÁ ZBOŽNOST VENKOVA.....	41
2.2. KŘÍŽ A KLETBA.....	48
2.3. NÁBOŽENSKO-MAGICKE PŘEDSTAVY A PRÓZA <i>KANTŮRČICE</i>	56
2.4. ODKLON OD TRADIČNÍHO POJETÍ NÁBOŽENSTVÍ	59
2.5. OTÁZKA BOŽÍ EXISTENCE V <i>NEMODLENCI</i>	68
2.6. V ZAJETÍ CÍRKEVNÍCH FESTIVIT.....	81
3. ZÁVĚR: VÝVOJOVÉ PROMĚNY NÁBOŽENSKÉHO MYŠLENÍ V PRÓZÁCH KAROLINY SVĚTLÉ	91
LITERATURA	104

Úvod

Cílem rigorózní práce je reflektovat vývojové proměny náboženské problematiky prozaických děl Karoliny Světlé a interpretovat je na pozadí námi stanovených problémových okruhů dobového pojetí zbožnosti a přístupů k samotné víře. Základem práce je kritická analýza proměn náboženského vědomí postav. Snažíme se o propojení kontextu historického, náboženského, filozofického i etnografického s analýzami textů Karoliny Světlé.

Jedná se o téma, jehož význam si zřejmě uvědomovali mnozí autoři, kteří se dílem Karoliny Světlé zabývali, ale které dosud, až na studii Flory Kleinschnitzové z roku 1919, nebylo souvisle zpracováno.

Vzhledem k tomu, že Karolína Světlá byla jako spisovatelka velmi produktivní, je práce zaměřena pouze na námi vybraná díla, která patří do skupiny próz zobrazujících život venkovského lidu v oblasti Podještědí. Název naší práce odkazuje k výzkumu ještědské prózy, ale soustředíme se pouze na její část, a to na pět ještědských románů (*Vesnický román, Kříž u potoka, Kantůrčice, Frantina, Nemodlenec*). Literární dílo *Kantůrčice* je spojujícím článkem mezi ještědskými romány a povídkami. Můžeme ho zařadit do obou těchto kategorií, proto v názvu práce vymezujeme, že naše pozornost bude věnována ještědské próze.

První část práce se zabývá historickým pohledem na religiozitu v 19. století. Teoretický základ nám dávají především historicko-sociologické práce Zdeňka Nešpora. Pokoušíme se nastínit nejpodstatnější aspekty náboženské problematiky „dlouhého“ 19. století, přičemž na náboženství nazíráme z několika hledisek, která se nám jeví nejvýznamnější pro analýzu a interpretaci ještědských próz Karoliny Světlé.

Exkurz do historických souvislostí náboženské problematiky 19. století je pro nás neopominutelný, jelikož na základě něj můžeme lépe interpretovat náboženské myšlení postav, projevy náboženských postojů a vykreslení běžného života propojeného s církevním rokem v prózách Karoliny Světlé. V době, do které jsou romány zasazeny, bylo náboženství úzce spjato s každodenností lidí. Zbožnost provázela člověka od narození až do hrobu, přičemž mnoho činností bylo nějakým způsobem spjatých s náboženskou problematikou.

19. století bylo provázeno překotným vývojem evropské společnosti, její modernizací a sekularizací. Tyto procesy nastartované osvícenstvím měly za následek hluboké změny, které přinesly nebývalý rozvoj vědy, techniky, medicíny, dopravy, humanitních disciplín, vzdělání a výrazně přispěly ke vzniku a formování občanské společnosti. Zasáhly však také razantně do každodenního života člověka, byly příčinou přesunů venkovské

společnosti do městských aglomerací a narušily tradiční vazby, což mělo za následek rozpad dosavadní společenské hierarchie, jejích hodnot a myšlenkových schémat.

Osvícenský stát ve snaze účelně využít a kontrolovat svoje poddané začal omezovat monopolní postavení katolické církve, která měla do konce 18. století významný vliv na každodenní život člověka. V důsledku osvícenských reforem na konci 18. století byly oslabeny vazby rakouské církve k papežskému stolci, jehož místo zaujal stát. Ten si podřídil katolické kněze, delegoval na ně řadu povinností a zajistil si tak účinnou kontrolu nad obyvatelstvem. Katolická církev si poskytováním svátostí zajišťovala dohled nad životem člověka a určitým způsobem ho i regulovala. Příchod osvícenství, následná reglementační aktivita státu a modernizační proměny společnosti pro ni však byly nepříjemnými skutečnostmi, s nimiž se po celé sledované období vyrovnávala.

Hlavní část práce se zabývá detailní analýzou a následnou interpretací religiozity v ještědských prózách. Tyto okruhy vplynuly na základě poznatků z předchozí části práce. Opíráme se o konkrétní citované ukázky z jednotlivých prozaických děl, na kterých ukazujeme vliv námi zkoumané problematiky. Pokoušíme se na problematiku lidové zbožnosti venkovských lidí nahlížet z několika úhlů pohledu, a to prostřednictvím přidržování se pravé víry, spojení zbožnosti a mravnosti, pojetí boží vůle, vnímání hříchů. Dále je nutné reflektovat způsoby, jakým se postavy k Bohu obracejí, jak vnímají boží podstatu, jak přistupují k pověrám a nadpřirozeným jevům, či jak se v prózách projevuje koexistence světské a církevní moci. Je zřejmé, že jednotlivé postavy se se zbožností ztotožňují různými způsoby. V rámci našich úvah o religiozitě v románovém světě děl Karoliny Světlé nelze též nezhlednit žánrovou, funkční i směrovou rozrůzněnost jednotlivých románů.

Zmiňujeme se o možném ovlivnění Světlé Bolzanem, o náboženských názorech sestry Karoliny Světlé Sofie. Nechybí zde ani notoricky známé prohlášení z dopisu Janu Nerudovi o ztrátě víry v Boha po dceřině smrti. Podle našeho názoru jsou tyto informace pro dané téma zásadní. Jen na okraj poznamenáváme, že pozůstalost Karoliny Světlé obsahuje množství dosud nevydané, a tedy prakticky neznámé korespondence, kde by bezesporu bylo možno nalézt k danému tématu další zajímavý materiál.

Flora Kleinschnitzová vyjádřila názor, že Světlé v žádném případě nešlo o vylíčení lidové zbožnosti, nýbrž o vyjádření vlastních názorů na církevní instituce, víru v posmrtný život a samotnou existenci Boha. Uvedený názor, který uveřejnila v jediné existující studii o náboženské tematice v dílech Karoliny Světlé, čímž jeho důležitost vzrůstá, přímo popírá zorný úhel, jež jsme pro tuto práci zvolili, a proto se pro nás stává polemickým východiskem

celé práce, kdy se pokoušíme doložit, že tomu tak není. S uvedeným názorem se v rámci práce snažíme vyrovnat, jelikož cítíme, že je to vzhledem k zaměření naší práce nezbytné.

Závěrečná kapitola shrnuje poznatky získané z předchozí analýzy. Odkazuje především na provedený rozbor, který se stal podkladem pro interpretaci vývojových proměn náboženské problematiky v prózách Karoliny Světlé. Prostřednictvím interpretace poukazujeme na důležitost odlišných přístupů k religiozitě v celkové významové výstavbě románů. Tato poslední část práce se pro nás stala zároveň závěrem, proto obsahuje i komplexní shrnutí cílů, ke kterým jsme v rámci výzkumu daného tématu došli.

Záměrem práce je na základě analýzy a interpretace konkrétních textů provést kritickou reflexi vývojových proměn próz. Zároveň dochází k objasnění toho, jakou roli hraje zbožnost v komplexní významové struktuře zkoumaných próz, a jakým způsobem se podílí na jejich výsledném významovém vyznění. Z metodologického hlediska se jako vhodné jeví využití deskripce, analýzy, syntézy, případně komparace.

1. Náboženství v 19. století

Dějinám „dlouhého“ 19. století se již věnovala řada historiků. Zaměřili se na pole politických a hospodářských dějin, ale také na oblast literární a kulturně historickou. Postupně vznikají i práce, které se týkají v nejširším slova smyslu církevních dějin a dějin zbožnosti v 19. století. Můžeme zdůraznit práci Martina C. Putny¹, která představuje 2. polovinu 19. století pohledem katolické literatury a jejích autorů. Další z autorů, jehož studie byly pro naši práci z hlediska svého zaměření nejpodstatnější, historik a sociolog Zdeněk R. Nešpor², se zabývá vírou a náboženstvím s ohledem na lidovou zbožnost v katolickém i evangelickém prostředí, modlitebními knihami a dalšími souvisejícími prameny literární povahy. Zdeněk R. Nešpor patří v současné době k nejintenzivněji publikujícím historikům náboženských dějin. Kromě něj se zabývá náboženskými dějinami brněnská skupina historiků 19. století³. Autoři se zaměřují, mimo jiné, na dějiny každodennosti. Kromě toho vychází řada sborníků a kolektivních monografií s příspěvky současných českých historiků mladé generace k náboženským a církevním dějinám, nyní také k diskusi o sekularizaci české společnosti v průběhu 19. století.

Danou problematiku se budeme snažit osvětlit i z hlediska etnografických výzkumů. Abychom se lépe orientovali v některých pojmech a východiscích, je nutné je nejprve objasnit.

V rigorózní práci se budeme věnovat především lidové zbožnosti, jež byla „synkrezí posvátného a světského vztahu člověka ke světu a bohu, do něhož se prolínaly starší předkřesťanské představy (spojené s vírou v nadpřirozené bytosti a se značnou pověřivostí) a křesťanské rituály.“⁴ Dokladem toho jsou lidové svátky, v jejichž pojetí se střetává církevní rok s cyklickým vnímáním času, které bylo typické pro předkřesťanské období. Do vývoje lidové zbožnosti zasáhlo především baroko. To obohatilo venkovské prostředí o nové kulty světců a tradici poutí.

¹ Srov. PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura 1848-1818*. Praha, 1998.

² Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, 2006.

³ Jiří Hanuš, Lukáš Fasora a Jiří Malíř

⁴ BROUČEK, Stanislav, Richard JEŘÁBEK a Lubomír TYLLNER. *Lidová kultura: národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Vyd. 1. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky v Praze a Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně v nakl. Mladá fronta, 2007, s. 490.

Je nutné si uvědomit, že na vývoji lidového náboženství se spolupodílely složky předkřesťanské, čili paganismy, i církevní, christianismy, které vytvořily odlišnou a do jisté míry samostatnou formu zbožnosti. Prostý věřící si některé složky křesťanské věrouky přetvořil. Na venkově se tedy zachovala řada zvyklostí a obyčejů, jejichž kořeny spadají do pohanských dob. Tyto tradiční úkony byly prováděny v průběhu hospodářského roku a jejich úkolem bylo příznivě ovlivnit výsledek zemědělských prací, což v první řadě zahrnovalo dobrou úrodu. Magická moc byla přisuzována jak pohanským obyčejům, tak křesťanským symbolům. Církev se snažila pověrečné praktiky vykořenit z života lidí, ale ty byly natolik spjaté s běžným koloritem všedních i svátečních dní, že to prakticky nebylo možné.

„Modernizační změny, jimiž český venkov díky novým pojetím lidu v myšlení osvícenců a obrozenců a jejich osvětové činnosti prošel, vedly nejprve ke vzdělanostnímu a hospodářskému povznesení. To se však záhy posunulo i do kulturní, sociální a nakonec politické a národně emancipační roviny. Objevily se nové způsoby sebevymezení, nová pojetí osobní a skupinové identity, přičemž religiozita v narůstající identitní pluralitě zůstala pouze jedním z možných osobních řešení, systémem orientace...“⁵ To neznamená, že by došlo k vytěsnění lidových zvyků a obyčejů, které se bezprostředně vázaly na náboženství. Stejně tak ale reflektovaly pověrečnost venkovských lidí.

Lidové náboženství budeme tedy chápat jako synkretický útvar, který se skládá z následujících složek: z pověr, z náboženských představ předkřesťanského původu a z nepochopené křesťanské věrouky.⁶ Lidové náboženství tak můžeme označit za spojení pověry a víry.⁷ Prvky lidového náboženství se tradovaly výhradně ústně.

Ženská lidová zbožnost byla více citově zaměřená a nechyběla v ní obětavost ani sentimentalita. Podstatnou součástí religiozity 19. století tvořil mariánský kult jako ideál čistoty, cudnosti a spásy, spolu s úctou k světcům a andělům strážným. V ženských řádech a kongregacích byla totiž v této době vzdávána především úcta Panně Marii, chápané jako vzor všech ctností. Na její počest byly stavěny nejen venkovské kapličky a kostelíčky, ale i velké sakrální chrámové stavby či poutní areály navštěvované mnohými věřícími, kteří přicházeli s prosbou či poděkováním.

⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 21.

⁶ Srov. KAISEROVÁ, Kristína a Martin VESELÝ. *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století: [sborník příspěvků z konference konané ve dnech 21.-22. dubna 2005 v Ústí nad Labem]*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, Ústav slovansko-germánských studií, 2006, s. 32.

⁷ Srov. VONDRÁČEK, Vladimír a František HOLUB. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha: Columbus, 2012, s. 123.

V ještědských prózách se budeme setkávat s nejrůznějšími pověrečnými představami vesnických lidí. Je tedy nutné, abychom vysvětlili, v jakém smyslu budeme s termínem pověra pracovat. Pověru můžeme chápat jako víru v nejrůznější znamení a jevy, které svým působením ovlivňují budoucnost člověka. Pověra nevychází z racionálního základu. Je založená na náboženském cítění, ale i na magickém myšlení lidí, protože se váže na nadpřirozené síly. Pověra je šířena tradicí. Právě zásluhou tradice přežívají pověry stovky let a odolávají vědeckému pokroku. Pověry nejsou podporovány institucionálně, čímž se liší od náboženství. Uchovávají se prostřednictvím pořekadel, bájí, přísloví a zaříkadel.

Převážná většina pověr se váže pouze k určité geografické či kulturní oblasti, přičemž největší uplatnění našly pověry na venkově. „Existuje mnoho pověr, které kdysi po dlouhá staletí a tisíciletí udržovaly lidi ve strachu před různými přírodními silami, které pramenily z bezmocnosti našich vzdálených prapředků v boji s přírodou a z jejich neznalosti přírodních zákonitostí.“⁸

Generace první poloviny 19. století viděla ve zvycích a v pověrách prastarou kulturní vrstvu, která se dochovala z předkřesťanských dob a která nesla znaky specifické národní kultury. „V pověrách se hledaly stopy slovanského pohanského náboženství, staročeské a praslovanské rysy, dávný to odkaz otců.“⁹

Pověry se vztahovaly ke konkrétním činnostem v domácnosti a k úkonům souvisejícím se zemědělským rokem. Mezi pověry můžeme zařadit i lidové představy o nadpřirozených bytostech. Pověry jsou základem též pro lidové léčitelství. Nejvíce pověr se pak pojí k mezním událostem lidského života, k tzv. přechodovým rituálům.

Vzhledem k zaměření naší práce budeme pracovat také s pojmem magie, zejména ve smyslu magie lidové, která spočívá v provádění určité činnosti za účelem ovlivnění skutečnosti. Magie vychází z víry v nadpřirozené síly, která prostupuje různé oblasti každodenního života.

„Magie je stará jako lidstvo samo“¹⁰. Je tedy zcela zřejmé, že magické rituály přetrvávají i v 19. století. Magii můžeme chápat jako místo, kde se protíná náboženství a věda. Hranice mezi náboženstvím a magií je však nejasná. Religionista Zdeněk Vojtíšek chápe magii jako „jednání, jímž se člověk pokouší ovládnout síly, o nichž věří, že určují běh

⁸ CAVENDISH, Richard. *Dějiny magie*. Praha: XYZ, 2008, s. 6.

⁹ NAHODIL, Otakar. *Jak vznikly náboženské pověry*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1954, s. 43.

¹⁰ CAVENDISH, Richard. *Dějiny magie*. Praha: XYZ, 2008, s. 5.

člověka a že jsou nadpřirozené.“¹¹ Z pohledu kulturní antropologii lze magii považovat za formu „lidské snahy vysvětlit a hlavně ovládnout společnost pomocí kouzelnických aktivit a praktik, a dosáhnout tak vytoužených cílů.“¹²

Magii můžeme vysvětlit také jako „rituální jednání a slova, jejichž smyslem je ovlivňovat skutečnost mimo rámec běžné praxe a které kromě toho také symbolicky spodobňují svět a tím stabilizují daný kulturní systém.“¹³ Štampach dále tvrdí: „Magie jako taková ovšem bývá považována za protějšek náboženství. V náboženství člověk vůči transcendentní skutečnosti projevuje úctu a podřizuje se jí, v magii chce duchovní síly a mocnosti postavit do svých služeb. Magici někdy chtějí s náboženstvím spolupracovat, jindy se proti němu staví.“¹⁴

„Magie ať ve smyslu praktik či životní filozofie je součástí řady esoterických směrů a škol a je od esoterismu prakticky neoddělitelná.“¹⁵ „Posuzujeme-li ji jako systém přírodních zákonitostí, to je jako výklad pravidel, která určují následnost dějů ve světě, může být nazývána teoretickou magií, posuzujeme-li ji jako souhrn návodů, jimiž se řídí lidské bytosti, aby dosáhli svého cíle, může být nazývána praktickou magií.“¹⁶

Émile Durkheim předpokládá, že magie a náboženství spolu primárně souvisejí: „Magie také sestává z víry a rituálů. Stejně jako náboženství, také ona má své vlastní mýty a dogmata.“¹⁷ Rozdílnost tedy nachází ve společenském aspektu. „Víra v pravém slova smyslu náboženská je vždy sdílena určitou skupinou osob, jenž se k ní hlásí a vykonává příslušné rituály. Nepřijímá ji pouze každý člen tohoto společenství samostatně, ale je skupinovou záležitostí, z níž se rodí jeho jednota.“¹⁸ Naproti tomu magie vystupuje jako čistě individuální záležitost. „Cílem magie však není spojovat jednoho svého přívržence s druhým a slučovat je do společenství žijícího stejným životem.“¹⁹

Durkheimova definice vztahu magie a náboženství vychází z jeho definice náboženství, kdy „náboženství je jednotný systém praktik vztahující se k posvátným věcem,

¹¹ VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice: náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004, s. 143.

¹² MALINA, Jaroslav. *Antropologický slovník, aneb, Co by mohl o člověku vědět každý člověk: (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009, s. 146.

¹³ ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Přehled religionistiky*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2008, s. 61.

¹⁴ Tamtéž, s. 7.

¹⁵ VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice: náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004, s. 165.

¹⁶ FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. Vyd. v Československém spisovateli 1. Přeložil Věra Heroldová-Šťovičková. V Praze: Československý spisovatel, 2012, s. 18.

¹⁷ DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 50.

¹⁸ Tamtéž, s. 52.

¹⁹ Tamtéž, s. 53.

tj. k věcem odtazítým a zakázaným, systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev.²⁰

Magickou podobu v 19. století mělo jak lidové léčitelství, tak i oblíbené hledání pokladů, které obsahovalo zároveň i výraznou náboženskou symboliku²¹. Dále se lidé snažili najít pomocí magie zloděje a vrahy, zažehnat bouři a měnit počasí²², získat lásku muže, či ženy, brzy se oženit, či vdát.

1.1. Aliance trůnu a oltáře

Mezinárodněpolitická situace římskokatolické církve na prahu 19. století byla jednou z nejtíživějších v celých dlouhých církevních dějinách. Francie, kdysi 'první dcera církve', svou rodičku postavila mimo své horečně se proměňující zákony – a tento rozsahem i dosahem bezprecedentní stav naháněl hrůzu katolíkům v celé Evropě. Po deportacích tisíců kněží, zákazu náboženských úkonů, pohansko-filozofických estrádách v pařížské katedrále Notre-Dame a demonstrativním smýkání bezmocnou loutkou zajatého papeže Pia VI. se sice krátce zardálo, že se bude blýskat na lepší časy, neboť pod patronací císaře Františka II. byl v Benátkách zvolen papež Pius VII (1800) a Napoleon, nový vládce Francie, projevil zájem o konkordát. Když však byl konkordát skutečně uzavřen (1801), ukázalo se, že z církve učinil téměř bezmocnou loutku ve světských rukách.²³

Po sekularizaci ve Francii proběhla sekularizace v německých státech. Oproti těmto radikálním krokům byla josefínská reforma, která v osmdesátých letech 18. století podřídila církev v habsburské monarchii záměrům osvícenského státu, poměrně mírná. Mnohé kláštery zde byly zrušeny, církev byla zbavena samostatného života. Církev však byla obecně vnímána jako potřebná instituce. Aby se zabránilo bezproblémovému prolnutí funkcí církevního života se státními zájmy, stát toleroval tři nekatolická vyznání.

Proces sekularizace nemůžeme však chápat jen jako uvolňování tradičních svazků mezi společnostmi a náboženstvím. Náboženské sklony z českého obyvatelstva nevykořenil ani

²⁰ DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoyemenh, 2002, s. 56.

²¹ Nejlepší den pro hledání pokladů byl Velký pátek, s sebou musela mít osoba svěcený předmět, musel to být člověk nábožensky ctnostný, peníze z pokladu musel využít na církevní mše či podporu církve.

²² Lidé se obávali především bouřky, neboť věřili, že jí na ně sesílá Bůh, popřípadě čarodějnice a zlé mocnosti. Dále měli strach z krup, aby jim nezmařily úrodu. Lidé 19. století byli na počasí takřka závislí, tudíž se ho snažili ovládat, k čemuž sloužily různé předměty (hromniční svíce) a úkony (troubení, vyzvánění zvonů před blížící se bouří).

²³ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nejčirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 16.

rozchod s náboženstvím, který směřoval k zesvětštění veřejného života, a který poukazoval na vědecké a pragmatické argumenty. „Rozklad náboženství coby společenského pojiva znamenal těžkou ránu jak pro funkci církevní organizace, tak pro mentalitu katolických křesťanů 19. století, naznamenal však nezbytné vytěsnění víry, spíše její mnohačetné transformace a často i tragické přeskupování jejích akcentů do jiných oblastí prožitků zasazenosti do universa.“²⁴ V této souvislosti dodáváme, že sekularizace společnosti v průběhu 19. století, která mimo jiné vedla k nástupu moderny na jeho sklonku, nepředstavuje jednorázovou událost, ale jedná se o dlouhodobý a složitý proces.

Český sociolog náboženství David Václavík sekularizaci vysvětluje na základě myšlenek M. Webera a E. Durkheima jako „úpadek role, místa a významu náboženství“.²⁵ Je to proces, který má institucionální rovinu (ztráta vlivu náboženských institucí, vyvlastnění církevního majetku, osamostatnění vzdělávacího procesu od náboženství) i symbolickou (mizení náboženství a jeho symbolů z kulturního prostředí – privatizace náboženství, i z lidské mysli).²⁶

Klasická sekularizační teze úzce souvisela s teorií modernizace,²⁷ která předpokládá, že ve světě existuje pokrok a společnosti se všechny postupně transformují z tradičních na moderní. Moderní společnost se má projevovat vysokou měrou industrializace, gramotnosti a urbanizace. Teorie modernizace zároveň předpokládá, že náboženství jakožto zcela iracionální jev v moderních společnostech postupně vymizí, či proběhne sekularizace. Teorie modernizace je však silně ovlivněna místem svého vzniku, a to Evropou, a dobovým paradigmatem založeným na předpokladu, že modernizace je nutná a dříve nebo později jí budou muset projít všechny ostatní neevropské státy.

Kritika teorie sekularizace spočívá podle D. Václavíka²⁸ v poukazování na častou záměnu sekularizace a sekularismu, jakožto názorového směru, který sekularizaci prosazuje, a také ve vymezení se vůči teorii modernizace, která je spíše ideologická. Kritici dále zdůrazňují, že ani samotný pojem sekularizace není zcela jasně definovaný, neboť se používá jak pro mizení náboženství, tak pro jeho transformaci, zejména v instituční podobě.

V poslední čtvrtině 18. století se vedle římskokatolické víry, do té doby jediného oficiálního náboženství, objevují díky vydání tolerančního patentu císařem Josefem II. nové

²⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. Náboženství v 19. století: nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 95.

²⁵ VÁCLAVÍK, David. Náboženství a moderní česká společnost. Praha: Grada 2010, s. 31

²⁶ Tamtéž, s. 32.

²⁷ Tamtéž, s. 30.

²⁸ Tamtéž, s. 31.

církevní denominace. Jsou to evangelická vyznání, tj. augsburská²⁹ a helvétská³⁰ konfese, dále též pravoslaví. Upraveno bylo také postavení židů.

Příslušníci zmíněných konfesí působili v zemi skrytě po celé rekatolizační období, většina protestantských věřících však byla nucena navenek dodržovat stanovené katolické církevní úkony. Ani po vydání *tolerančního patentu* však náboženská svoboda v pravém nezačala. Protestantská náboženství byla nadále tolerována, avšak nikoli beze zbytku přijímána. Věřící těchto konfesí byli i nadále omezováni v praktikování náboženského života.³¹

Vydání *tolerančního patentu* rozhodně nebylo na všech stranách přijato příznivě. Toto období se v lidovém prostředí stalo dobou zásadní náboženské netolerance, proti níž musel stát několikrát zasahovat. Symboly katolické víry, jako byly sochy a kříže, byly napadány nekatolíky. Jsou doložené i případy, kdy protestanti poškodili sousoší sv. Jana Nepomuckého.

„Každý katolík se mohl stát kmotrem nekatolického děcka, ale naopak to nebylo nikdy možné. Všechna smíšená manželství musela být uzavírána před katolickým duchovním a protestantský pastor byl přizván jen jako pouhý svědek. Děti z takovýchto smíšených manželství následovaly automaticky otcovu víru, pokud byla katolická. V opačném případě následovaly otce jen synové, zatímco dcery se stávaly katoličkami. Tolerance neznamenalala zdaleka rovnost a tato každodenní zásadní omezení nekatolíků a jejich duchovních byla prozatím trpně vnímána jako snaha zabránit přirozenému rozšiřování nekatolických obcí.“³²

Za první osvícenstvím ovlivněnou generaci římskokatolických kněží bychom mohli považovat skupinu osobností, která do veřejného života vstupovala v polovině 18. století. Tito jedinci integrovali prvky ryze barokní s osvícenskými tendencemi. Ale i tato generace neztrácela na konci 18. století kontakt s barokním viděním světa. Nevzdali se tedy balbínovského historismu. „Jedním z výsledků josefínské peripetie v dějinách církve bylo vytvoření prostoru pro nový typ kněze – badatele a lidumila, kněze, který sice plní své liturgické povinnosti, se zaujetím však pracuje pro blaho bližního v jiných oblastech než náboženských. Prototypem takto uvažujícího kněze byl sám Bolzano...“³³

²⁹ luterská

³⁰ kalvinistická

³¹ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010.

³² HOJDA, Zdeněk a Roman PRAHL. Bůh a bohové: církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století : sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7.-9. března 2002. 1. vyd. Praha: KLP, 2003, s. 140.

³³ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 28.

Prvním pražským arcibiskupem 19. století se stal kníže Vilém Florentin Salm – Salm, který opětovně povolil náboženské průvody a procesí a zavedl výuku náboženství na gymnáziích. Zostřil se i dohled nad nonkomformními názory vzdělanců uvnitř církve ze strany státních orgánů. Osvícenský římskokatolický kněz a filozof Bernard Bolzano byl perzekuován zbavením profesury.

Bolzano dějinám církve odnímal tradiční rozměr a náboženství redukoval na sociální praxi a etiku. Myšlenky Bolzana značně ovlivnily mnohé vzdělance té doby, kteří považovali Bolzanovo pojetí náboženství za pravou formu českého katolicismu.³⁴ „Bolzano je pro svobodu náboženského přesvědčení, ale omezuje ji v otázce náboženského učení; je sice pro to, aby bylo umožněno hlásání i tzv. kacířství, ba i úplné nevíry, ale pouze vědeckou formou učencům, nikoli z kazatelny, lidu nebo při vyučování dětí.“³⁵

Roku 1819 byly vztahy mezi habsburskou monarchií a papežem Piem VIII. narovnány. Byli tak povoleni redemptoristé (1820), bylo usnadněno působení tuzemských jezuitů³⁶, určitým řádům a řeholím byla navrácena některá práva.

Ani v revolučním roce 1848 nestála církev stranou. Čeští církevní hodnostáři se aktivně podíleli na odporu proti generálu Windischgrätzovi v Praze. Kněz Karel Alois Vinařický se dokonce vypravil prosit generála za zachování Prahy. František Náhlovský zformuloval program katolického reformismu a zaslal jej následně vysokým církevním představitelům. Prosazoval povolení bohoslužeb v národním jazyce, reformu liturgie, omezení celibátu a svobodnou volbu farářů a biskupů.

Změny přinesla revoluce v letech 1848 – 1849, kdy byl otevřen prostor vzniku moderní občanské společnosti. V důsledku revoluce došlo k zrovnoprávnění dosud tolerovaných evangelických církví, pravoslavných a židů.

Zásady vztahu státu a církve byly nově zformulovány na biskupské konferenci na jaře roku 1849.³⁷ Na základě císařských patentů z roku 1850 byl ukončen stav policejní církve. Biskupům bylo navráceno právo rozhodovat v církevních záležitostech. V roce 1855 byl

³⁴ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. Náboženství v 19. století: nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 19.

³⁵ SEIDLEROVÁ, Irena. Politické a sociální názory Bernarda Bolzana. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963, s. 113-114.

³⁶ Jejich řád byl papežem povolen již v roce 1814.

³⁷ Konferenci předsedal salzburský arcibiskup Bedřich ze Schwarzenbergu.

následně podepsán konkordát, který nově formuloval parametry rozdělení moci a kompetencí mezi církví a absolutisticky spravovaným státem.³⁸

Konkordát představoval posílení pozice římskokatolické církve. Tato dohoda mezi habsburským státem a Římem navázala na rakouskou církevní politiku v letech 1849 – 1850. Stát se v ní zavázal omezit svůj vliv na církev, která zároveň získala rozsáhlou imunitu. Církev rozšířila svá práva v majetkových záležitostech, zajišťovala dozor nad školstvím a dominovala v záležitostech týkajících se manželského práva. Biskupové však museli přísahat věrnost císaři a zavázat se, že budou podporovat veřejný pořádek.

Konkordát měl své zastánce i odpůrce. Cílený boj za jeho likvidaci začal okamžitě s obnovou ústavnosti v roce 1861. „Jeho platnost omezila už *Prosincová ústava*, která přiznávala politická a občanská práva nezávisle na náboženském vyznání a zrovnoprávňovala všechny (státem uznané) církve a náboženské společnosti. Rakousko-uherská monarchie však konkordát vypověděla až v roce 1870, dva dny po vyhlášení dogmatu o neomylnosti papeže³⁹ pod záminkou, že druhá strana tím změnila svou podstatu.“⁴⁰

„Rakouský konkordát trval až do roku 1870, kdy byla liberálně uvažujícími politiky, inspirovanými bismarckovským ‘kulturním bojem’ (Kulturkampf) církev opět postavena pod státní dohled, tehdy už do značné míry sekularizovaný, proti čemuž se pokusili vzepřít zejména dva biskupové, linecký Franz Josef Rudigier a českobudějovický Jan Valerián Jirsík. Kulturní a politické elity českých zemí v této době katolickou církev ztotožňovaly s tmářstvím. (...) Jakožto paradoxní reakce na tento stav byly v osmdesátých letech 19. století, v době návratu konzervativní politiky do rakouské vlády, nastaveny zásady domácí symbiózy ‘trůnu a oltáře’, které trvaly až do konce habsburské monarchie, středoevropský prostor výrazně odlišovaly od většiny ostatní Evropy a namnoze ovlivnily vlašný či odmítavý vztah české veřejnosti k římskokatolické církvi po roce 1918.“⁴¹

³⁸ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 21.

³⁹ V roce 1869 svolává římskokatolická církev I. vatikánského koncil, jenž ukončil dlouhou pomlku v koncilním hnutí trvajícím přes tři sta let – od koncilu Tridentského konaného v letech 1545–1563. I. vatikánský koncil, svolán papežem Piem IX., měl vytyčenou širokou škálu církevních otázek, jímž se měl věnovat. Díky sledu událostí v souvislosti se sjednocením Itálie a obsazením Říma, byl koncil násilně přerušen v roce 1871. Z původních ambicí tak byly jeho výsledkem dva hlavní dokumenty – dogmatická konstituce o katolické víře *Dei Filius* a konstituce *Pastor aeternus* prohlašující papežskou neomylnost za dogma.

⁴⁰ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 102.

⁴¹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 25.

Katolictví se rychle a mnohostranně transformovalo v katolicismus. Na druhou stranu po celé 19. století hrály významnou roli při posilování pozice římskokatolické církve řády jezuitské a redemptoristické. V roce 1814 totiž papež Pius VII. obnovil jezuitský řád, což vzbudilo rozporuplné reakce. Jezuité věnovali velkou pozornost lidovým misiím.

Po roce 1867 se v rámci římskokatolické církve začal rozvíjet všestranný politický a spolkový život, což probíhalo spontánně s budováním ústavního systému habsburské monarchie. Katolická církev se v této době považovala za jedinou překážku proti šířícímu se liberalismu, nacionalismu a také sociální demokracii.

„Někteří katoličtí teologové začali ke konci 19. století pociťovat zvětšující se odstup teologie od požadavků doby – pokusy tento odstup zmenšit, nebo dokonce odstranit vedly k myšlenkovým proudům označovaným jako modernismus. Vysoký rakousko – uherský klérus se do žádného podobného procesu v Evropě či samotné monarchii nezapojil. Svým obecně zkosnatělým postojem vzbuzoval sice nevoli u mnoha řadových duchovních, ti se však až na výjimky spokojili s tichým reptáním na svých farách.“⁴²

Jedním z rozhodujících činitelů druhé poloviny 19. století byl stále vzrůstající nacionalismus. Nacionalistické aspekty ovlivnily postoje veřejnosti k církvím. I z nacionálních důvodů bylo zavrhováno spojení 'trůnu a oltáře' a římskokatolická církev byla obviňována z podpory německví. Češství bylo demonstrováno odmítáním církevnictví a hledáním pravé osobní víry.

„Většinou se hovoří o dvou modelech vlastenecké sebeidentifikace: zemských patriotech a jazykových národovcích. Historická spisování venkovských kněží 19. století nás upozorňují na třetí, neméně významný způsob vnímání vlasti, a to skrze stopy předků otištěné v konkrétních místech, stavbách, písemnostech i tradovaných příbězích.“⁴³

V rámci emancipačních snah českého národa bylo na římskokatolickou církev nahlíženo nepřátelsky jako na prostředek útlaku ze strany habsburské monarchie, který měl sloužit k udržení jednoty státu. „V českém historickém povědomí je hluboce zakotvena konstrukce úzké součinnosti římskokatolické církve s habsburským trůnem.“⁴⁴

Do poloviny 19. století bylo katolictví majoritní většinou považované za součást národní identity, což se odráželo zejména ve venkovském prostředí. To se projevilo i

⁴² NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 112.

⁴³ Tamtéž, s. 69.

⁴⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 68.

v literárních dílech v dané době vznikajících⁴⁵, kde je náboženství integrováno do kultury venkovských lidí. Nekatolíci byli vnímáni jako cosi nepatřičného. Zpochybnění ústřední úlohy římskokatolické církve nepřišlo však od protestantů, jak se očekávalo, ale od vzdělanců, kteří byli poté většinou vytlačeni z církevních kruhů. Příslušníkům inteligence napomohl rychlý rozvoj liberalizující žurnalistiky. „Uzavřením římskokatolického myšlení do názorově profilovaných skupinek v otevřeném světě přineslo, co přinést muselo: generaci inteligence, která katolicismus buď radikálně odvrhla anebo je podrobovala systematické kritice z pozic na okraji a ještě častěji vně církve.“⁴⁶ Ti vzdělanci, kteří v českém národním povědomí něco znamenali, byli církví většinou vytěsněni.

Protestantské učení bylo nutné lidem vyložit. Soustavnější populární výklady augsburského nebo helvetského vyznání představovaly katechismy, vydávané jejich faráři od první poloviny osmdesátých let souběžně s polemickou literaturou, sloužící především školnímu vyučování náboženství, ale hojně užívané i při kázáních a náboženském vyučování dospělých. Nejčastěji ostatně šlo o české překlady Lutherova *Malého katechismu* nebo *Heidelberského katechismu*, nebo nanejvýš o jejich vcelku věrné adaptace.⁴⁷

„Jako si lidový katolicismus počátků 19. století uchoval množství barokních prvků, proti nimž přímo vystupovali osvícenci, ale které nakonec v nějaké formě zůstaly integrovány do postupně se osvěčujícího náboženského vyznání katolické většiny, stejně tomu bylo i v případě českých protestantů. Rozdíl byl jen v tom, že čerpali ze své předtoleranční tradice a ze svých tehdejších znalostí, nebo se o to alespoň snažili (...) Splynutí lidových náboženských představ s učenou teologií, nakonec vedoucí k převrstvení prvního typu druhým, ovšem bylo na obou stranách dlouhodobým a často bolestným procesem, který s sebou nevyhnutelně nesl i 'odpad'.“⁴⁸

V 19. století probíhají výstavby či dostavby sakrálních objektů, a to především katedrál, farních kostelů a návesních kaplí. „Fenoménem naprosto zásadní důležitosti je intenzivní a katolickými akcenty plně prodchnuté utváření krajiny jako prostoru paměti konkrétního lidského společenství a kolektivní i individuální zbožnosti. To, co dnes považujeme za typicky barokně produchovnělou krajinu, bylo do své dokonalé podoby

⁴⁵ Např. Babička (1855).

⁴⁶ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 88.

⁴⁷ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international, 2006, s. 372.

⁴⁸ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international, 2006, s. 377.

dotvořeno až v první polovici 19. století.⁴⁹ Do krajiny jsou tedy zakomponována boží muka, kapličky a kříže.

Důležitým trendem byl rozmach nejrůznějších poutí. Dochází k intelektuální estetizaci a folklorizaci poutních zvyklostí. Poutní střediska byla nově zakládána a rychle se rozvíjela. Proměnu z barokního do osvícenského pojetí zažily i hřbitovy. Císař Josef II. zrušil v roce 1784 všechny městské hřbitovy a následně byly zakládány hřbitovy nové, a to za městskými branami, což se dělo především kvůli hygienickým opatřením. V baroku panovala na pohřebištích bezejmennost. Ta byla nově nahrazována individualizovaným místem posledního odpočinku. Lidé se snažili o co nejhonosnější hrobku svého rodu, která jim měla přinést prestiž i po smrti. Hierarchizace společnosti tak byla patrná i na hřbitovech.

„Dlouhé 19. století představovalo završení a zúročení dosavadního náboženského vývoje, konfesionalizace započaté v období raného novověku a aktuálně doplněné o politický vliv církví na demokratizujícím se veřejném kolbišti, o nové možnosti tisku a dalšího veřejného působení církví, náboženské spolky a další instituce, staré i nově založené. V tomto smyslu bylo období 'dlouhého' 19. století vlastně nej církevnější epochou evropských i českých náboženských dějin, érou plných kostelů, ale i vzájemných sporů mezi církvemi, do nichž se začala postupně zapojovat i veřejnost, stejně jako do širších diskuzí o sociálních funkcích a vlivu církevní religiozity.“⁵⁰

V 19. století se však zároveň začaly rozšiřovat prvky osvícenské kritiky církví a vlastně samotného křesťanství. Sama podstata náboženské víry byla zpochybňována. Objevuje se antiklerikalismus a otevírají se cesty pro hledání dalších možných alternativ vůči tradičnímu náboženství. Ačkoli docházelo k odcírkevnění početné části českého obyvatelstva, jeho velká většina zůstala stále věrná víře svých předků. Římskokatolická církev sice v 19. století přišla o postavení státní konfese, fakticky ale zůstala privilegovaným vyznáním habsburského domu a většiny poddaných až do zániku rakousko – uherské monarchie.

Zásahy státu do kompetencí katolické církve a oslabení jejího vlivu, způsobilo, že církev začala ztrácet svoje tradiční pozice, což se projevovalo i ve vztahu k věřícím. První změny tohoto rázu přicházely ve městech, v nichž vlivem sociálních změn, které přinesla industrializace, sílila anonymita, měnil se rytmus dne, začaly být oddělovány sféry

⁴⁹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 45.

⁵⁰ Tamtéž, s. 9.

práce a domácnosti a uvnitř měšťanských rodin postupně narůstala intimita, která atomizovala široké příbuzenské a komunitní vazby. Život lidí tak začal být stále častěji vyplňován jinými záležitostmi, než byla pravidelná docházka na bohoslužby a respektování řádu církevního roku. Lidé se odpoutávali od agrárního způsobu života a začali rozšiřovat své obzory. Široce respektovaná autorita kněze postupně slábla a k tomu přispívala i neochota katolické církve vyrovnat se s modernizačními tlaky. Většina populace proto v poslední třetině století zaujala k církvi pragmatický postoj.

„Náboženství vždy bylo fenoménem individuálním i společenským, kromě osobní komunikace s Bohem zahrnovalo i systém nástrojů a vztahů mezi lidmi a prostředky identifikace člověka se společností, společenstvím či skupinou. V 19. století svět začal být stále jednoznačněji členěn na sféru sakrální a profánní, až se v celospolečenském měřítku od sebe tyto dvě sféry odtrhly, čímž bylo zásadně rozvolněno prastaré paradigma vztahu jedince a společnosti, do níž dříve nezpochybnitelně náležel.“⁵¹

1.2. Alternativní formy religiozity

Náboženství a především katolická víra byly skutečným i proklamovaným principiálním fundamentem habsburské říše. Představa, že by říši obýval někdo, komu by byl pocit víry cizí či neznámý, nebyla pro současníky přijatelná. Rozdílný byl jen přístup recepce víry a vnitřní přístup individua k božskému. Každé tehdejší náboženství však v sobě obsahovalo čtyři stejné komponenty či základní pilíře a těmi byla víra v Boha, láska k bližnímu, pokora k božskému prozřetelnému tvoření a posmrtná naděje spasení. Tyto pilíře náboženského cítění a chování byly zakomponovány i do vládní politiky, která nebránila i jistému zbožštění vladaře.⁵²

Zatímco závěr raného novověku splýval s obdobím protireformace, kdy jediným povoleným vyznáním byl římský katolicismus⁵³, v průběhu 19. století dochází k zásadnímu rozšíření povolených i nepovolených církví.

Vedle majoritních povolených náboženství se v 19. století v českých zemích objevovaly i nelegální druhy vyznání. Většinou to byla lidová náboženská hnutí, která se

⁵¹ ⁵¹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international, 2006, s. 91.

⁵² Srov. HOJDA, Zdeněk a Roman PRAHL. *Bůh a bohové: církve, náboženství a spiritualita v českém 19. století : sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století*, Plzeň, 7.-9. března 2002. 1. vyd. Praha: KLP, 2003, s. 139.

⁵³ Pouze židovství bylo trpěno za zvláštních podmínek.

začala prosazovat až po vydání *tolerančního patentu*, což přineslo výrazný zlom a zároveň nástup osvětské náboženské plurality.

Tajné nekatolictví se totiž rozdělilo na nenáboženské skupiny, jejichž vůdcové⁵⁴ postupně uznali autoritu přicházejících duchovních, a na skupiny vyloženě sektářské, které se této autoritě vzepřeli. Tito jedinci tak nadále zůstávali v náboženské anonymitě. Někdy navštěvovali i kázání v katolickém kostele, aby pak mohli výklady víry porovnávat a na základě vlastní četby Písma rozhodnout, který je náležitý. Orientovali se především na praktickou stránku náboženského života, na etiku, mezilidské vztahy, náboženský rituál. K teologickým otázkám se vyjadřovali jen tehdy, když kritizovali katolickou církev. Sektáři byli protisvětsky naladěni a odmítali modernitu pro její nezvyklost. Nejruznější náboženské sekty našly nejvíce svých příznivců ve východních Čechách.

Příslušníci nejruznějších náboženských sekt neuznávali mnohdy manželský svazek, neposílali děti do školy poté, co zjistili vliv školní výuky na duševní vývoj potomků, odmítali křest. Ve druhé polovině 19. století nabyly zásady sektářů pozměněný charakter. Poslední příslušníci sekt tak často zůstávali v obcích v mizivém počtu, což vedlo k jejich odchodu na samotu, kde mohli žít svůj mimosvětsky zaměřený život.

„Sektářské hnutí ukazovalo institucionální meze josefínské náboženské tolerance, ale stejně tak i hranice intelektuálních osvětských představ o charakteru, působení a dosahu náboženských reforem, a v neposlední řadě způsob a vývoj lidové recepce náboženských změn.“⁵⁵ Pro věrného katolíka byly alternativní formy náboženství důkazem toho, kam až může vést odmítání katolické církve, argumentem proti náboženské toleranci.

V druhé polovině 19. století se v české společnosti objevují nové náboženské, nenáboženské a protináboženské představy, které daly podnět vzniku alternativním formám religiozity. Patří sem jak státem formálně uznané, ale přesto různě omezované církve (starokatolíci, pravoslavní, Jednota bratrská), tak církve, které stály mimo zákony země (svobodné evangelické církve), hnutí spiritismus, ale také antiklerikalismus. Všechny tyto směry byly málo početné, což však neznamená, že neměly žádný vliv. Nutily ostatní církve hledat nové odpovědi na dobové výzvy a potřeby. Český věřící postupně zaujímal antiklerikální, či nenáboženské postoje.

⁵⁴ Od 40. let hráli v rámci nekatolického hnutí stále větší roli domácí laičtí kazatelé.

⁵⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international, 2006, s. 452.

Dovolíme si v následující části naší práce představit jednotlivé formy alternativní religiozity, což se nám stane podkladem pro interpretaci podob odklonu od tradičního pojetí náboženství v hlavní části rigorózní práce, kde se budeme pokoušet charakterizovat a následně objasnit proměny náboženského myšlení v ještědských románech Karoliny Světlé.

V šedesátých letech 19. století byli dosud tolerované evangelické církve, pravoslavní a židé zrovnoprávněni.⁵⁶ Teprve nový zákon o uznávání nových církví z roku 1874 však stanovil podmínky, za kterých mohlo docházet k nárokové legalizaci nových náboženských skupin. V Předlitavsku postupně došlo k oficiálnímu uznání starokatolické církve v roce 1877 a obnovené Jednoty bratrské v roce 1880. Oproti tomu svobodné evangelické církve o žádné státní uznání nestály.⁵⁷

V roce 1868 rakouský stát povoluje stav bez vyznání, který umožňoval těm, již se k němu hlásili, tzv. soukromý kult. Bohoslužby tak směli konat jen v domácnosti pro členy rodiny a zvané hosty, byly z nich však vyloučeny děti do pěti let. Do stavu bez vyznání se často zařazovaly i osoby, které vyznávaly nějakou alternativní náboženskou formu, již nebyla uzákoněná.

Formálně uznanou církví byli starokatolíci, kteří se hlásili k dědictví všech reformních hnutí v dějinách křesťanské církve. Starokatolická církev se považuje za dědičku osvícenského reformního katolicismu, zejména Bernarda Bolzana. Starokatolické hnutí vzniklo roku 1870 jako vnitrokotolický ohlas na vyhlášení dogmatu o neomylnosti papeže. Centrem nového hnutí se stal německy mluvící Varnsdorf a v čele spolku stál Anton Nittel, římskokatolický duchovní. Starokatolická církev se ujala především v německo mluvících oblastech českých zemí.

Starokatolická církev zavedla bohoslužby v národním jazyce, přijímání podobojí a po roce 1880 zrušila celibát duchovních. Církev odmítá dogmata, která přijala římskokatolická církev v průběhu druhého tisíciletí.

První malou evangelickou církví, která v habsburských zemích mohla začít působit, byla obnovená Jednota bratrská, která se hlásila k dědictví české reformace. O jejím zařazení mezi státem uznané církve uvažoval již Josef II. v souvislosti s vydáním *tolerančního patentu*. K prvním skutečným kontaktům s českým prostředím⁵⁸ začalo docházet až ve 40. letech 19. století. V obci Růžová (Rosendorf) na Děčínsku se objevilo lidové náboženské hnutí, které

⁵⁶ Postavení dosud jen tolerovaných vyznání upravovalo tzv. *Protestantské provizorium* z roku 1849. Přes různé návrhy konečného vyrovnání s protestantskými církvemi stanovil *modus vivendi* až *Protestantský patent* z roku 1861.

⁵⁷ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 213.

⁵⁸ Do té doby dávali přednost zámožským misiím.

vedlo k odklonu části obyvatel od římskokatolického vyznání. To bylo zřejmě inspirováno z Ochranova (Herrnhutu), kde nalézalo duchovní a organizační inspiraci. V Růžové bylo toto evangelické hnutí potlačeno, ale po vydání Protestantského patentu se začalo uvažovat o vytvoření novobratrského sboru. Jednota bratrská se přihlásila k evangelické augsburské církvi a od roku 1864 byla spravována vikářem z Ochranova. „Jednota bratrská v Ochranově toužila usadit se v zemi předků a byla přesvědčena, že tím ještě hlouběji vzrostou a zpevní její historické kořeny.“⁵⁹ Evangelický sbor v Růžové získal samostatnost v roce 1875. V letech 1870 a 1872 vznikají dva české sbory obnovené Jednoty bratrské, a to v Potštýně ve východních Čechách a v Dubé v severních Čechách. V roce 1880 došlo ke státnímu uznání církve, která se nově začala nazývat Evangelická církev bratrská.

„Obnovená Jednota se věnovala především církevní sociální práci a misii jak mezi římskými katolíky, tak mezi evangelíky, zejména reformovanými. (...) Novobratrské hnutí nicméně zůstalo dost okrajové a uzavřené do sebe, orientované na osobní pietisticky laděnou zbožnost a na prokazování skutků křesťanské lásky v každodenním životě...“⁶⁰

Jednota bratrská zůstala finančně nezávislou na státu a stala se tak první svobodnou protestantskou církví v Rakousku – Uhersku, která byla podřízená pouze Bohu. Někteří reformovaní duchovní požadovali úplnou nezávislost a stavěli se proti teologickému racionalismu. Usilovali o prohloubení evangelické víry, k čemuž měly přispět historické vzory české reformace, a o demokratizaci církve. Závazně přijali *Heidelberský katechismus*. Důraz kladli na sborovou kázeň a probuzenecký charakter církve. „Prosazují nezávislost na státu a tzv. velkých církvích, zároveň se rozchází s rozpadajícím se blouzniveckým sektářstvím, které nesouzní s ustanovením prvotní církve v Bibli podle knihy Skutků apoštolů. V 2. pol. 19. století totiž mnozí sektáři napůl konvertovali k protestantským církvím, po vnitřních neshodách s evangelickými faráři někteří tito věřící s přísnou morálkou vystupují a zakládají sbory Svobodné církve reformované.“⁶¹

V sedmdesátých letech 19. století vzniklo pražské ústředí svobodné reformované církve. Tito evangelíci se věnovali misionářské činnosti v římskokatolickém prostředí. Některé evangelické sbory motivovali k větší zbožnosti a k obrodě lidové evangelické církve. Svobodný reformovaný sbor, který odmítal zkaženost státních církví, byl oficiálně ustanoven v roce 1880. „Kromě důsledného odmítání státních zásahů do náboženských záležitostí (i

⁵⁹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 250.

⁶⁰ Tamtéž, s. 219.

⁶¹ KAISEROVÁ, Kristina a Martin VESELÝ. *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století: [sborník příspěvků z konference konané ve dnech 21.-22. dubna 2005 v Ústí nad Labem]*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, Ústav slovansko-germánských studií, 2006, s. 138.

státních dotací na provoz církve) pro něj byl charakteristický přísný biblicismus, který se stavěl kriticky k racionalistické a liberálně-modernistické teologii, v té době již ovšem v české reformované církvi zatlačované na okraj. (...) Hnutí vedoucí ke vzniku svobodné reformované církve můžeme charakterizovat jako probuzenecké, zdůrazňující osobní oddanost Kristu a z ní plynoucí aktivní křesťanskou práci v každodenním životě, zejména veliké misijní úsilí, spojenou s přísnou sborovou kázní.⁶² Velký důraz byl kladen na sociální působení církve. Od 80. let spravovala dům pro „padlé dívky“ Domovina.

„Historie jejích počátků je historií ustavičných nedorozumění, spočívající v oboustranných mystifikacích, s Církví reformovanou i luterskou, a také historií nepřízně úředních míst. (...) O poznání pokojněji se rozvíjely vztahy se skupinami ochranovskými...“ Vznik malých a svobodných evangelických církví podnítil prohloubení prožívaného křesťanství, tudíž prohloubení zbožnosti. Přínos těchto církví spočíval především v evangelizaci a rozvoji sociální práce. Rozšiřovaly *Bibli* a další náboženskou literaturu, skupinově četly Písmo a diskutovaly nad ním. Provozovaly výchovné aktivity⁶³, zakládaly sirotčince a další sociální ústavy, ale na druhou stranu se vyznačovaly nezájmem o svět. Jejich obrovské náboženské zaujetí jim bránilo v jakémkoli kulturním působení.

„Vzrůstající odpor české společnosti vůči římskému katolicismu, třebaže nadále zůstával (nejen formálně) dominantním náboženstvím, vyústil jednak v hledání nějakých alternativních náboženských forem, včetně těch, jež přesahovaly církevní religiozitu, a také v organizované antiklerikální hnutí, které proti náboženství nebojovalo jenom kvůli jeho úzkým vazbám na státní moc, nýbrž z principálních důvodů, a snažilo se najít nějakou mimonáboženskou alternativu.“⁶⁴ Je nutné však podotknout, že antiklerikální hnutí se nejprve nestavělo proti náboženství, ale jen proti některým jeho formám, především pak proti církvím a klerikalismu.⁶⁵

V roce 1868 je v Předlitavsku legalizován stav bez vyznání, což vlastně umožňovalo opuštění oficiálních, státem uznaných církví, a zároveň i existenci antiklerikálního hnutí. Ateismus však nebyl v habsburských zemích považován za důvěryhodný. Počet lidí, kteří se formálně rozešli s majoritní římskokatolickou církví, ale dále rostl.

Mezi první propagátory antiklerikálního hnutí patřili mladočeský žurnalista Josef Barák, knihař Vincenc Paseka a rolník Alfons Šťastný, který se stal skutečným iniciátorem

⁶² NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 226.

⁶³ Například nedělní školy.

⁶⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 261.

⁶⁵ Později však došlo i na úplné odmítání religiozity ve jménu pokroku.

českého antiklerikálního hnutí. Antiklerikalismus zasáhl mladočeskou stranu a velké množství spolků, především pak Sokol. Hlásili se k němu Jan Neruda, J. S. Machar či Jan Herben.

Až v roce 1906 byla založena organizace Volná myšlenka, která si vytkla za cíl především dosažení odluky církve od státu.⁶⁶ Antiklerikalismus se pro mnohé stal symbolem pokroku a českého národního cítění. V českém prostředí totiž náboženství nezřídka sloužilo k vymezování osobní a často i národní identity a náboženská situace zde byla tedy podmíněna historickým procesem budování samostatného státu a národní emancipace.

Dalším fenoménem, který se v 19. století objevuje, byl spiritismus. Tento proud se chtěl vyhnout náboženství, ale i ortodoxní vědě, což vyústilo ve hledání nové cesty. Spiritismus představoval alternativu vůči církevnímu křesťanství. „Toto hledání zpravidla vedlo k představě, že lidem jsou vlastní jisté schopnosti, které se v důsledku vlivu přísných dogmat a rostoucí izolovanosti moderních lidí od přírody využívají jen velmi zřídka – jednou z takových schopností by mohla být schopnost komunikovat s duchy, ale vedle ní by mohly existovat i jiné, například schopnost vidět do budoucnosti nebo léčit. Typickými součástmi tohoto proudu myšlení proto bylo vědomí svázanosti s přírodou, pocit jednoty veškeré přírody, včetně lidstva, a víra v možnost prožít Boha prostřednictvím přírody.“⁶⁷

První pokusy o nábožensky motivované rozmluvy se zemřelými jsou zaznamenány již v polovině 19. století ve východních Čechách. Tito sektáři pokládali důraz na asketickou morálku. Odmítali alkohol, kouření, světskou zábavu, ale i vojenskou službu a církevní obřady, především pak projevy zbožnosti charakteristické pro římskokatolickou církev. „Vědomě navazovali na dědictví české reformace, i když mu rozuměli svým vlastním způsobem, ale zároveň i na lidovou astrologii, léčitelství a další praktiky svébytné lidové zbožnosti raného novověku.“⁶⁸ Spiritismus usiloval o hlubší poznání světa. Jejich obřady měly náboženský ráz, což podporuje myšlenku, že v nich hráli roli i někteří katoličtí duchovní, kteří se spiritismem v této době experimentovali. Později však církev toto hnutí zcela zavrhla.

Na konci 19. století se spiritismus rychle dostával do lidového prostředí a stal se jakousi módní vlnou. Začaly vycházet i nejrůznější spiritistické časopisy⁶⁹, vznikají spiritistické kroužky.

⁶⁶ Tato organizace byla po několika výstrahách v roce 1915 úředně rozpuštěna.

⁶⁷ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nejčirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 263.

⁶⁸ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nejčirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 268.

⁶⁹ Hvězda záhrobní, Posel záhrobní, Spiritistická revue.

Žádná z alternativních forem náboženství nezískala v průběhu 19. století větší počet členů. Pro mnohé bylo výhodnější oficiálně se hlásit k římskokatolické církvi. „Pokud se stavěli kriticky k autoritě a politickému vlivu římskokatolické církve, neznamenalo to ještě, že by přestali věřit křesťanskému náboženství nebo alespoň některým prvkům křesťanského učení.“⁷⁰ Početné výstupy z římskokatolické církve můžeme zaznamenat až v meziválečném období. Jisté ale je, že český ateismus se zrodil již na konci 19. století, což znamenalo odcírkevnění velké části českého národa.

1.3. Církevní liturgický rok: svátky, slavnosti a rituály

Ačkoli se osvícenské ideje pozvolna rozšiřovaly na venkov, proměny obsahu lidové náboženských představ byly pomalejšího rázu. Viditelným projevem tohoto tradicionalismu bylo přetrvávání velké části kultických a rituálních praktik známých z barokní doby v lidové zbožnosti 19. století, nezabránilo-li mu vnější příčiny, jako například (post)josefinský bohoslužebný řád. Obřady a zvyky liturgického roku zůstaly prakticky identické, stejně jako rituály spojené s životními cykly, což ve dvou směrech poněkud zmátlo pozdější etnografické a folkloristické bádání.⁷¹ Náboženské úkony z předmoderní do osvícenské doby tak přetrvávaly.

Festivita byla v rámci 19. století charakterizována jako jedinečná, popřípadě opakující se, událost, která se stala důležitou součástí života a měla určité společné rysy, jež ji vydělovaly ze všedního dne. Lidé pocítovali potřebu vybočit z každodenního rytmu. Svátky a slavnosti se tak staly vítanou příležitostí pro oddych od všedních povinností. Významnou roli zastupuje v oblasti festivit stát, který je mohl poskytovat, nařizovat či negovat.

Festivity vyjadřovaly především potřebu lidí být spolu. Každý svátek poskytoval možnost setkávání různých skupin obyvatelstva. „Slavnostní setkání přinášelo to, co ještě v 19. století zůstávalo zvláštní a výjimečné, luxusní, dostupné většinou právě na slavnostech: zvuk, světla, barvy a mnohdy i chuti.“⁷²

Svátky se dělily z hlediska toho, zda patřily do sféry veřejné či soukromé. Dále lidé rozlišovali festivity pravidelně se opakující nebo naopak jedinečné. Nejvýznamnější postavení

⁷⁰ NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, s. 281.

⁷¹ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international, 2006, s. 461.

⁷² LENDEROVÁ, Milena, Tomáš JIRÁNEK a Marie MACKOVÁ. *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2009, s. 278.

představovaly svátky určované křesťanským církevním kalendářem. Tyto slavnosti měly dlouhou historii. V 19. století již v českých zemích nešlo výhradně o festivity vyplývající z římskokatolického prostředí, jelikož i nově zrovnoprávněné církve si vytvářely své vlastní svátky, které se často diametrálně odlišovaly od tradičních svátků katolických.

Vánoce a Velikonoce představovaly dva nejdůležitější mezníky roku. Tyto dva církevní svátky byly obklopeny mnohými dalšími, jejichž význam se od nich odvíjel a doba konání od nich vypočítávala. V křesťanském roce se tak střídala období určená pro rozjímání a období zaměřená na světské radosti. Katolíci také uznávali řadu svátků svázaných s památkou na jednotlivé svaté.

„Mše, či alespoň slavnostní požehnání, byly také nezastupitelnou částí řady festivit světského charakteru. Obecně vzato, církevní slavnosti patřily k veřejné sféře, v drtivé většině případů šlo o podíl na jistém, v zásadě dost přesně definovaném společenství. Dokonce i takové slavnosti jako křest či úvod rodičky, které se zdály být záležitostmi soukromou, znamenaly přijetí, respektive návrat do širšího církevního společenství.“⁷³

V průběhu 19. století se vztah k církevním slavnostem měnil. V první řadě mělo velký vliv na pojmání jednotlivých slavností osvícenství. Začínají se prosazovat racionálnější přístupy k projevům zbožnosti, za což je odpovědný především překotný vývoj. Přesto však stále z povědomí lidí nevyprchaly formy slavení různých festivit dle barokního modelu. „Obyvatel habsburského mocnářství, který se na počátku 19. století ocitl tváří tvář nastupujícím hospodářským, politickým a sociálním změnám, byl ještě člověk barokní. Neklid, nejistota, epidemie a všechna trápení napoleonských válek přinesla renesanci hluboké zbožnosti, posílení barokního vizionářství a mysticismu, které osvícenství a doznávající josefinismus nebyly s to v lidových vrstvách zcela vykořenit. Čas práce a modliteb na jedné, odpočinku a radovánek na druhé straně byl nadále určován církevním kalendářem.“⁷⁴

Zaměříme se nejprve na církevní festivity veřejného prostoru, z nichž nejočekávanějšími byly bezpochyby Vánoce, ačkoli z hlediska církve byly nejvýznamnějším církevním svátkem Velikonoce. Vánoce se v průběhu 19. století proměnily z upjatých a vážných svátků na svátky rodinné. Vliv na tuto proměnu měly především importované tradice ze zahraničí. Jako příklad uveďme vánoční stromeček, který se během 19. století stal neodmyslitelnou součástí vánočních svátků. Teprve poté mu církev udělila potřebnou

⁷³ LENDEROVÁ, Milena, Tomáš JIRÁNEK a Marie MACKOVÁ. *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2009, s. 283.

⁷⁴ Tamtéž, s. 92.

symboliku. Stromek tak představoval strom z ráje a také strom, z něhož byl zhotoven kříž pro Ježíše.

Vánocům předcházela doba adventu, který býval dobou klidu, pokoje a příprav na Vánoce. Po celé období se v kostelech sloužily roráty, mše k počtě Panny Marie. Sloužily se brzy ráno, za tmy, aby tak připomněly tmu hříchů, v níž lidstvo pobývalo před narozením Ježíše Krista. Tyto mše byly doprovázeny zpěvem rorátních písní a světlem z rorátních svící. Ještě v polovině století byly chudší děti obdarovávány pouze Mikulášem. K této tradici značnou měrou přispívaly i mikulášské trhy. Začátek adventu, tj. čtyři týdny před Vánocemi, znamenal současně také začátek nového církevního liturgického roku. Advent provázely tradiční obyčeje spjaté s významnými světcí. Jako první si lidé připomínali svatého Martina, kdy naposledy před půstem jedli tučné jídlo, svatomartinskou husu, dále svatou Kateřinu, svatou Barboru, svatého Mikuláše a svatou Lucii.⁷⁵ Zimní období trávily především ženy přástkami, kterými si zároveň i zkracovaly dlouhé zimní večery.

Vánoce jako většina křesťanských svátků navazují na předkřesťanskou tradici. V případě Vánoc dříve lidé slavili svátek slunovratu. Štědrý den je označován jako vigilie, tedy předvečer slavnosti. Půst končil na Štědrý den s východem první hvězdy a začala štědrovečerní večeře. Ta měla především rituální význam. Nejdůležitější funkcí bylo, aby se celá rodina sešla pohromadě. Dále se vykonávaly různé zvyky a obyčeje, které měly především ochránit rodinu, zabezpečit úrodu, ale také předvídat budoucnost. Večeře byla složená z tradičních pokrmů, které vycházely z křesťanské symboliky. Významnou roli měl i betlém, který byl na začátku adventu přenesen z kostelů do obydlí, kde měl především plnit názornou funkci.⁷⁶

Následoval Boží hod vánoční, Svatý Štěpán jako den určený ke koledování, Svátek mládětek⁷⁷, Nový rok a Tři králové (Zjevení Páně), jimiž se celý vánoční čas uzavíral. Následovala doba veselí, doba masopustní, kdy se konaly zabíjačky. Právě v tomto období se odehrávalo nejvíce svateb. Po masopustu, který vyvrcholil průvodem maškar o masopustním úterý⁷⁸, následovala doba postní. Ta se vypočítávala od data Velikonoc. Čtyřicetidenní půst trval od Popeleční středy do Božího hodů velikonočního.⁷⁹ Na Popeleční středu ráno chodili lidé do kostela k přijímání popelce, což byl křížek nakreslený popelem na čelo.

⁷⁵ Srov. ZÍBRT, Čeněk. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 388 – 422.

⁷⁶ Betlémy v kostelech zakázal císař Josef II.

⁷⁷ 28.12.

⁷⁸ Zvaným také ostatky.

⁷⁹ Číslo čtyřicet má odkazovat na biblické události: čtyřicet dní trvala potopa, čtyřicet dní vystupoval Mojžíš na horu Sinaj, čtyřicet dní putovali Izraelité pouští, čtyřicet dní musel Ježíš strávit v pokušení na poušti.

Následovalo pět postních nedělí, které byly provázány určitými zvyky. První postní neděle, zvaná pučálková, vybízela ke konzumaci pučálky, což byl naklíčený a upražený hrách. Druhá neděle se nazývala pražná, podle upraženého ječmene, třetí byla kýchavná, jelikož se věřilo, že kýchání v tuto neděli předurčuje délku života, čtvrtá pak měla označení družebná, kdy došlo k mírnému uvolnění. V tuto neděli chodil na návštěvu ženich s družbou tam, kam chtěli jít o pomlázce na námluvy. Při této příležitosti se pekly také koláče, tzv. družbance. Poslední neděle byla nedělí smrtnou. V kostelech se zahaloval kříž a také se dodržoval pohanský zvyk vynášení smrti ze vsi, který byl spojen původně s počátkem jara.⁸⁰

Velikonoce časově spadají do období jarní rovnodennosti a mají předkřesťanskou tradici. Zřejmě navazují na židovský svátek Pesach. V českých zemích znamenaly Velikonoce začátek zemědělského roku. Velikonoce jsou pohyblivým svátkem a slaví se po jarní rovnodennosti v neděli po prvním jarním úplňku.⁸¹

Velikonoční týden začínal Květnou nedělí. Tématem tohoto, pašijového, týdne byly pašije, což je evangelická zvěst o umučení Ježíše. Květná neděle měla připomínat Kristův vjezd do Jeruzaléma. Následovala Škaredá středa, Zelený čtvrtek, Velký pátek, Bílá sobota, Boží hod velikonoční a Velikonoční pondělí. Od Zeleného čtvrtka chodili chlapi každý den na obchůzky s řehtačkami, neboť se věřilo, že v tento den zvony odletěly do Říma. Jidášovu zradu připomínaly obchůzky Jidáše po vesnici, který vybíral od hospodyň bílá neuvařená vejce.⁸²

Zlomový den představoval Velký pátek. Ten byl významný z hlediska toho, že se měla otevírat země a voda měla mít čarovné účinky. Na Velký pátek platil přísný půst a lidé měli rozjímat. „Na Velkej pátek se chodí do svodnice pro vodu, než slunko vyjde. Bože, to jich tam bejvá, a jak nekdo zaspí, ten vypaluje z dědiny, aby tam dospíšil, než slunečko vynde. Nekdo se umyje tam, nekdo si vezne vody dom a je to zdravý. Je to na památku, že Židi vedli Krista Pána přes vodu. Aji se chodijú v ten den do zahrádky modlit.“⁸³ Po poslední postním dnu, po Bílé sobotě⁸⁴, kdy se slavilo Kristovo zmrtvýchvstání, následovaly dva dny veselí, návštěv a hojnosti jídla. To vyvrcholilo o Velikonočním pondělí, kdy chlapi navštěvovali dívky, aby je šlehali pomlázkou, což jim mělo zaručit zdraví. Na oplátku dávaly dívky chlapcům malované vajíčko, symbol rodícího se života a přicházejícího jara. Velikonoční

⁸⁰ Srov. LANGHAMMEROVÁ, Jiřina. *Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 15.

⁸¹ Srov. VAVŘINOVÁ, Valburga. *Malá encyklopedie Velikonoc*. 1. vyd. Praha: Libri, 2006, s. 28.

⁸² Srov. ZÍBRT, Čeněk. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 220.

⁸³ ŠEBESTOVÁ, Augusta. *Lidské dokumenty a jiné národopisné poznámky*. 2. vyd. V Praze: F. Borový, 1947, s. 338.

⁸⁴ Noc z Bílé soboty na neděli byla označována jako Velká noc. Byly jí přisuzovány magické účinky a věřilo se, že v tuto noc se dá věštit budoucnost.

pondělí bylo nazýváno také jako červené, podle červených vajíček, která dávala děvčata chlapcům, aby jim dala najevo své sympatie.

Období po Velikonocích bylo na venkově protkáno řadou svátků a oslav. Z nejnámějších můžeme jmenovat filipojakubskou noc, která byla spojována s pálením čarodějnic, a která je přelomem jarní rovnodenností a letním slunovratem. Druhý den následoval první máj, kdy mladí muži stavěli ve vesnicích dívkám májky, aby jim dali najevo svou náklonnost. 24. června se slavila noc svatojánská, jež měla magický charakter. Svatojánská noc byla nocí po letním slunovratu a jejím fenoménem byly svatojánské ohně, kterými se lidé chránili před zlými silami. Byliny nasbírané v tuto noc měly mít zázračnou moc. Lidé si je dávali do škapulířů a věřili, že je budou chránit před zlem. Dívky se v tuto noc snažily pomocí kouzelných bylin zjistit, za koho se provdají.

Padesát dnů po Velikonocích se slavily Svatodušní svátky, neboli Letnice. Boží hod svatodušní je nazýván také jako Seslání Ducha svatého. O této neděli se oltáře zdobily květinami, zvláště pak růžemi. Liturgická barva tohoto období byla červená, což značí ohnivě jazyky, v jejichž podobě sestoupil svatý Duch na apoštoly. Svatodušní svátky mají předkřesťanskou tradici a navazují na oslavy letního slunovratu. Boží hod svatodušní byl ve znamení církevních obřadů, pondělí naopak bylo vyhrazeno lidovým zvykům. V pondělí se konaly jízdy králů, což byla celodenní zábava chlapců a dívek. Dívky měly v tento den také povinnost otevírat studánky, což bylo vyčištění studánek od nečistot, ale také jejich symbolická očista, kdy se do studánky ponořila čistá dívka, panna. Věřilo se, že studánky jsou oči Panny Marie.

Devět týdnů od Zeleného čtvrtka se slaví svátek Božího těla. Je to tedy svátek pohyblivý a většinou se neslavil ve čtvrtek, ale až následující neděli. Kněz se v tento den modlil za úrodu, proti bouři, krupobití, moru a zemětřesení. Symbolickou obětí za boží pomoc jsou čerstvé květy, které rozhazují družičky. Konaly se občůzky obcí s Kristovým tělem, což byla svatá hostie, která byla uložena v monstranci. Tato tradice získala oblibu především na vesnici, kde se stala lidovým obřadem.⁸⁵

S církevním rokem byly také spjaty lokální slavnosti, což byly především poutě. Poutě byly slavnosti na památku svatého, jemuž byl v obci zasvěcen kostel. Poutě se konaly ve městech i na venkově, přičemž byla v průběhu oslav stále výraznější světská stránka slavení.

⁸⁵ LANGHAMMEROVÁ, Jiřina. *Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 66.

Poutě poskytovaly příležitost k rekreaci, pohybu na čerstvém vzduchu, komunikaci, seznámení a nákupům dárků. Hlavní náplní tak pomalu přestávala být slavnostní mše.⁸⁶

V roce 1840 byly po mnohaletých zákazů⁸⁷ opět povoleny delší poutě, což znamenalo oživení poutních míst. S tím souvisel i vzrůstající ekonomický zisk těchto oblastí a také proměna krajiny, kde se začaly stavět kaple křížových cest.

Pouť tedy znamenala cestu k místům, která jsou naplněna boží milostí. To znamená, že se jedná o místa, kde se stalo nějaké zjevení či zázrak, nebo kde se nachází hrob svätce. Fyzická námaha spojená s poutí je přičítána jako oběť Bohu. Náboženské poutě často trvaly i několik dní. Po cestě lidé zpívali písně a odříkávaly modlitby. V poutních místech si lidé mohli koupit různé upomínkové předměty, především pak oblíbená byla perníková srdce. Příprava na pouť byla záležitostí žen, které před poutí uklízely a pekly koláče.⁸⁸ K letnímu období patřily také oslavy senoseče, žni a dožínek. Tyto události pak měly spíše hospodářský ráz, nelze tedy mluvit o církevních svätcích.

Dalším plošně slaveným církevním svätkem bylo posvícení, což byla slavnost posvícení kostela. Konalo se v neděli na podzim⁸⁹ na paměť vysvěcení místního kostela. Tradice posvícení vznikla z pohanského zvyku oslav sklizně a příprav na zimu. Proto si posvícení zachovalo některé pohanské zvyky, jako bylo například stínání kohouta, či svazování kozla. Tyto obyčeje se konaly v pondělí po posvícení před tzv. zlatou (či pěknou) hodinkou. V době posvícení se často konaly svatby. Uklízel se celý dům, pekly se koláče a zvaly návštěvy. Večer se konaly taneční zábavy. Posvícení bylo veskrze orientováno na mladou generaci, z jejíž řad se tento den volil zástupce, tzv. stárek a stárková.

Po celý rok probíhalo v rámci církevních festivit veřejného prostoru slavnostní svätění objektů a také slavnostní mše.

Druhou kategorií církevních slavností byly festivity soukromého prostoru. Jednalo se především o křest, úvod, první sväté přijímání, biřmování či konfirmace, uzavření manželství a pohřeb. Všechny tyto události více či méně ovlivňovala církevní tradice.

⁸⁶ Srov. LENDEROVÁ, Milena, Tomáš JIRÁNEK a Marie MACKOVÁ. *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2009, s. 94.

⁸⁷ Reskript zakazující poutě za hranice monarchie vydala již Marie Terezie v roce 1772. Existovala jediná výjimka, bylo povoleno konat zbožnou pouť do Maria Zell.

⁸⁸ LANGHAMMEROVÁ, Jiřina. *Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 68.

⁸⁹ Císař Josef II. chtěl sjednotit dobu slavení posvícení a zavést tzv. císařské posvícení na neděli po svetém Havlu, tj. 16.10.

Nejvíce pověrečných představ a praktik se pojí právě k přechodovým rituálům, které jsou neoddělitelně spojené s životním cyklem člověka. Nejvýznamnější okamžiky lidského života představovalo narození, svatba a smrt.

V této souvislosti musíme vysvětlit, jakým způsobem budeme přistupovat k pojmu rituál. Obsah slova rituál můžeme odvodit z latinského *ritualis*, tedy obřadný. Rituály jsou archaické soubory pravidel, kterými se lidé řídili v různých životních situacích. Rituály jsou mnohdy součástí náboženství. Charakteristickým rysem rituálů je jejich závaznost daná tradicí a jejich symbolický význam.

Rituál má výrazné integrační funkce, je společenským úkonem, který upevňuje společenské normy. Rituál může působit, jak přímo, což je například uhranutí či prokletí, tak i nepřímo, což je základem funkce modlitby. Rituály je možné rozdělit i na pozitivní a negativní. „Cílem pozitivní magie či kouzelnictví je vyvolat žádoucí výsledek, cílem negativní magie či tabu je zabránit nežádoucímu výsledku.“⁹⁰

„Lidová kultura západoevropských zemí v druhé polovině devatenáctého století byla prosycena symboly, rituály a vírami.“⁹¹ McLeod tvrdí, že vzájemné pronikání náboženství a lidové kultury je nejzřetelněji patrné ve vlivu rituálů na myšlení a jednání lidí, přičemž se zaměřuje zejména na rituály přechodové.⁹²

Problematikou přechodových rituálů se podrobně zabýval francouzský etnolog a religionista Arnold van Gennep. Ten považuje různé formy náboženství za teorii a její techniky označuje souhrnně jako magii, přičemž mezi techniky řadí právě rituály. Gennep je přesvědčen, že náboženství od magie není možné oddělit.⁹³

Gennep přechodové rituály dále rozlišuje na rituály odluky, rituály pomezí a rituály sloučení. Je zřejmé, že tyto rituály nejsou rozvinuté rovnoměrně u všech obřadů.⁹⁴ Přechodové rituály jsou podle Gennepa vázány na různé etapy lidského života, jako je těhotenství a porod, zasnuby a sňatek, pohřební obřady. Současně upozorňuje, že ne všechny rituály, které jsou spojeny s těmito obřady, patří do kategorie přechodových rituálů. Často se spolu s nimi vyskytují rituály ochranné a předpovědní.

⁹⁰ FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. Vyd. v Československém spisovateli 1. Přeložil Věra Heroldová-Šťovičková. V Praze: Československý spisovatel, 2012, s. 25.

⁹¹ MCLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989)*. 1. vyd. Přeložil Tomáš Suchomel. Brno: CDK, 2007, s. 290.

⁹² Tamtéž, s. 288.

⁹³ GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 21.

⁹⁴ MCLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989)*. 1. vyd. Přeložil Tomáš Suchomel. Brno: CDK, 2007, s. 290.

Gennepe tvrdí, že „pro skupiny stejně jako pro jednotlivce je život neustálé rozpadání a obnovování, neustálé změny stavu a podoby, umírání a znovuzrození. Znamená to jednat a pak přestat, čekat a odpočívat a znovu začít konat, ale jinak. A jsou zde neustále nové a nové prahy, které je třeba překračovat, práh léta nebo zimy, ročního období nebo roku, měsíce nebo noci; práh narození, dospívání nebo zralého věku; práh stáří; práh smrti; a práh jiného života – pro ty, kdo v něj věří. ...“⁹⁵

Dle Gennepe má každý rituál tři fáze, a to rituál oddělení (odloučení), pomezí (prahový) a sloučení (přijetí). Když se zaměříme na přechodový rituál svatbu, tak fáze oddělení představuje zamilovanost a zasnubení, fáze přechodovou pak vlastní svatební obřad, fáze začlenění založení nového domova.

Narození je rituál odlučovací. Po celou dobu porodu hrozila matce i dítěti smrt, proto měly bezproblémový průběh porodu zajistit nejrůznější rituály a pověry. Již těhotné ženě hrozilo uhrnutí, nákaza či negativní síly, tudíž bylo nutné jí chránit pomocí rituálních praktik. Musela dodržovat mnohé zákazy a příkazy, které měly zajistit zdraví dítěte. Těhotná se měla vyvarovat všech nepěkných dojmů, které by se přenesly na dítě, nesměla navštěvovat veřejná místa, aby jí někdo neuhrnul, hřbitovy a pohřby, aby dítě brzy nezemřelo. Doporučovala se střídmost v jídle, aby dítě netrpělo nemocemi a nebylo nijak postižené. „Žena, než začne rodit, má obilít světlici, upéci chléb a vyprat.“⁹⁶

Velkou roli při narození dítěte také hrál den, počasí či hodina, kdy se dítě narodilo. Za neblahý den byl považován pátek⁹⁷, 1. prosinec, kdy došlo ke zničení Sodomy a Gomory, 1. duben, kdy se narodil Jidáš, 1. srpen, kdy Kain zabil Ábela. Šťastným dnem byla neděle. Dále se považovalo za dobré, když se dítě narodilo ráno. Děti narozené po půlnoci měly mít neblahý osud. Dobré zprávy nevěštilo ani to, když padal sníh či kvetly jabloně, jelikož dítě mělo brzy zešedivět. Obavy rodičů přinášela i skutečnost, kdy se na hřbitově právě kopal nový hrob.⁹⁸

Symbolickou úlohu měla první koupel narozeného dítěte, proto se do vaničky dával chléb se solí, aby dítě nikdo neuhrnul. Důležitým úkonem po narození dítěte byl výběr kmotra. Kmotrovství byla významná instituce. Kmotr na sebe bral závazek, že se bude podílet

⁹⁵ GENNEPE, Arnold van. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 173 – 175.

⁹⁶ NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 47.

⁹⁷ Pouze Velký pátek tvořil výjimku.

⁹⁸ Srov. NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 48.

na výchově dítěte a že se v případě smrti rodičů dítěte ujme. Od kmotra se vyžadovala hmotná výpomoc zvláště v období šestinedělí.⁹⁹

Křest dítěte symbolizoval přijetí nového člověka do církevního světa. Pokřtěné dítě mělo nárok na spasení a společenské uznání. Nepokřtěné dítě, které po porodu zemřelo, nemohlo být pohřbeno na hřbitově, ale pouze za hřbitovní zdí spolu se sebevrahy a exkomunikovanými osobami. Proto rodiče křtili své potomky co nejdříve po porodu, v některých případech i bezprostředně po něm. Při křtu se dítě zapisovalo do matriky. Významnou úlohu hráli při křtu kmotři, kteří skládali křestní slib a dítěti dávali do vínku dárek.¹⁰⁰

Svatba v 19. století zahrnovala aspekty právní a společenské. Celá svatba byla opředena nejrůznějšími rituály, které měly zajistit šťastné manželství, ze kterého vzejdou potomci. Předpokládalo se, že sňatek se uzavírá na celý život, končil až smrtí jednoho z manželů. Církev rozvod nepovolovala.

Manželství je z hlediska křesťanství chápáno jako posvátná instituce, katolictví ho dokonce považuje za jednu ze svátostí. Vstup do manželství demonstroval dovršení dospělosti. Posvátnost manželského svazku je ještě více zpečetěna tím, že manželství nelze rozvést. Platilo úsloví „Co Bůh spojil, ať člověk nerozlučuje.“

Nejčastějším obdobím pro konání svatby byla doba masopustní, dále uzavírali svatby v létě po žních. Nejčastějším dnem pro svatbu bylo úterý. V době postní církev svatby zakazovala, tudíž i v adventu nebyla svatba přípustná. Velké množství pověr se vázalo k oblečení nevěsty a ženicha, což souviselo především s plodností a hojností. Bílá barva byla původně barvou smuteční, na svatební šaty se začala využívat až od 2. poloviny 19. století, častěji však až po první světové válce. Šátky uvázané kolem boků ženicha měly zaručit brzké potomstvo, peníz v botě pak hmotné zajištění rodiny. Uzly a zapínání na oděvu nevěsty a ženicha pak měly zajistit dlouhé trvání vztahu.¹⁰¹

V 19. století považovali lidé smrt za běžnou součást života a byli s ní smířeni. Se smrtí byly spojeny mnohé rituály, které považovali lidé za závazné. Významnou pozici v pohřebních rituálech zastávala bezpochyby církev, což neovlivnila ani rozmáhající se

⁹⁹ Srov. NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 82.

¹⁰⁰ Srov. Tamtéž, s. 48.

¹⁰¹ Srov. Tamtéž, s. 85.

sekularizace. V lidových představách se smrt zobrazovala jako bíle oděná osoba s kosou, či kostlivec, nebo jen pouhý stín.

Říkávalo se, že nemocný nemůže zemřít, pokud se ještě s někým musí rozloučit, či někoho požádat o odpuštění. Před smrtí měl ještě umírající uzavřít před svědky svou poslední vůli. Kněz umírajícímu udělil poslední pomazání, což byla tzv. svátost umírajících.

Když osoba zemřela, museli pozůstalí zapálit v místnosti svíčku, tzv. hromničku, a otevřít všechna okna a dveře, aby duše mohla vyletět ven. Věřilo se, že pokud by duše nemohla vyletět ven, bloudila by po domě a marně hledala východ.¹⁰² Poté se u nebožtíka sešli přátelé a příbuzní, aby ho připravili na poslední cestu, pomodlili se a drželi u něho stráž. Často byly mrtvému svazovány končetiny, aby se nemohl vrátit mezi živé.¹⁰³ Rakev byla zatlučena hřebíky. Při vynášení rakve se nebožtík nesl nohama napřed, aby se domů nemohl vrátit. Mezi domovními dveřmi se třikrát položil na práh, aby duše zemřelého našla pokoje. Od domu se pohřební průvod ubíral ke hřbitovu, což bylo prakticky jediné přijatelné místo pro pohřeb nebožtíka.

Posvátná půda hřbitova byla odepřena sebevrahům, popraveným zločincům či nepokřtěným dětem. Mezi lidmi panovalo přesvědčení, že kdyby byl hřbitov zneuctěn, musel by být znovu vysvěcen, neboť jinak by utrpěla čest ostatních pohřbených. Tradovaly se pověry, že duše nekřtěňátek nemají kam odejít, a proto straší v podobě duchů. Tančí tedy na loukách a v lesích. Lidé se obávali chodit do oblasti bažin, kde se vykytovaly světlušky, které si pověřiví lidé přejmenovali na bludičky.

Zemřelé pokřtěné děti byly naproti tomu považovány za čisté a bezhříšné. Věřilo se, že zemřelé děti se ihned stávají andělíčky, tudíž je zbytečné přehnaně se za ně modlit. Nářky za zemřelé dítě ho pak jen zbytečně vyháněly z ráje. Dětský pohřeb pak musel ve všech náležitostech připomínat svatbu. Nechyběla tedy bílá barva, svatební družičky, svatební květiny. Tento obřad měl zemřelému dítěti vynahradit svatbu, kterou nemělo možnost zažít.

Lidé věřili, že duše zemřelého zůstává ve světě živých, kde můžou pomáhat svým bližním, nebo naopak vykonávat odplatu či mstu. Dle křesťanské věrouky je totiž duše člověka nesmrtelná. Setrvává na světě nebo odchází do očištění, či nebe.¹⁰⁴

Do oblasti festivit řadíme i oslavy světského charakteru, kam řadíme jak slavnosti veřejného prostoru (panovnické korunovace, návštěvy panovníka, události v panovnické

¹⁰² Srov. NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 90.

¹⁰³ Srov. Tamtéž, s. 92.

¹⁰⁴ Srov. Tamtéž, s. 162.

rodině, slavnosti spojené s cechovní organizací řemesel, politické oslavy, městské slavnosti, výstavy, kladení základních kamenů, spolkové slavnosti, školní slavnosti, plesy, divadelní představení a cirkusová vystoupení), tak slavnosti prostoru soukromého (narozeniny, jmeniny, soukromé plesy a jiné rodinné oslavy).¹⁰⁵

Slavnostmi světského charakteru se podrobněji zabývat nebudeme, jelikož nejsou pro celkovou koncepci naší práce primární. Tato podkapitola si tak dala za cíl obsáhnout festivity církevního charakteru, jejichž výklad se nám stane východiskem pro interpretaci ještědských próz Karoliny Světlé v další části studie.

¹⁰⁵ Srov. LENDEROVÁ, Milena, Tomáš JIRÁNEK a Marie MACKOVÁ. *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2009, s. 290 – 301.

2. Kritická reflexe náboženské problematiky v prózách Karoliny Světlé

V následující kapitole, která pro nás představuje samotné jádro práce, se pokusíme zobrazit proměny religiozity u jednotlivých postav námi zkoumaných próz. Nezaměříme se však pouze na tento aspekt. Budeme také usilovat o analýzu a interpretaci způsobu, jakým zbožnost proniká do struktury románů, čímž budeme moci charakterizovat čas a prostor románů. Budeme plynule navazovat na předchozí kapitolu, která nám poskytne východisko pro aplikaci jednotlivých koncepcí náboženské problematiky na samotné literární texty, přičemž Karolinu Světlou se v žádném případě nesnažíme představit jako tzv. básničku lidu.

Pokusíme na problematiku lidové zbožnosti venkovských lidí nahlédnout z několika úhlů pohledu, a to prostřednictvím přidržování se pravé víry, spojení zbožnosti a mravnosti, pojetí boží vůle, vnímání hříchů. Dále je nutné reflektovat způsoby, jakým se postavy k Bohu obracejí, jak vnímají boží podstatu, či jak se v prózách projevuje koexistence světské a církevní moci. Je zřejmé, že jednotlivé postavy se se zbožností ztotožňují různými způsoby, což je dáno odlišnými faktory, které chceme v této části naší rigorózní práce vystihnout.

Do poloviny 19. století bylo katolictví majoritní většinou považované za součást národní identity, což se odráželo zejména ve venkovském prostředí. To se projevilo i v literárních dílech v dané době vznikajících¹⁰⁶, kde je náboženství integrováno do kultury venkovských lidí. Nekatolíci byli vnímáni jako cosi nepatřičného.

Náboženskou problematikou v prózách Karoliny Světlé se zabývali již Leander Čech a Flora Kleinschnitzová ve svých kritických studiích. Prostřednictvím vhledu do chronologicky prvních odborných pojednání o díle Karoliny Světlé, jež jsou vůči všem předešlým v mnoha směrech nesouhlasná, uvádíme některé základní otázky týkající se náboženských aspektů v prózách Karoliny Světlé, které považovali tito pisatelé za nejvýznamnější.

Leander Čech vydal v roce 1891 první monografii o Karolině Světlé¹⁰⁷, kde se pokusil vyložit původ a význam literární tvorby Karoliny Světlé. Čech svou studii vystavěl na polemice vůči předchozím reflexím autorčiny tvorby. Čechova studie je první kritika, která odmítá kladnou recepci díla Světlé. Leander Čech v ní zpochybňuje původnost autorčiny

¹⁰⁶ Babička (1855).

¹⁰⁷ ČECH, Leander. *Karolina Světlá*. (Kritická studie – Doplněný otisk z časopisu Hlídka literární). Hlídka literární, Brno 1891.

tvorby.¹⁰⁸ „Sotva o tom vznikne pochybnost stran jejího pozírání na problémy náboženské a filosofické, na otázky svobody a společenské rovnosti, na problem manželství a otázku sociální. Dvě věci se zdají činiti výjimku, ty totiž, které při vyslovení jména Světlá nejjasněji vystupují v popředí. Světlá se jmenuje spisovatelkou lidu českého a spisovatelkou otázky ženské par excellence.“¹⁰⁹

Leander Čech reflektoval náboženskou problematiku v prózách Karoliny Světlé, kdy vyzdvihuje především romány *Frantina* a *Nemodlenec*. „Spisy Světlé plny jsou názorův o různých otázkách filosofických, sociálních a politických, náboženských i národních, a tam vzbudí sympathie osob k témže názorům se hlásících, ale i odpor u osob jiné názory vyznávajících. (...) Světlá citů náboženských neuráží, aniž naplněny jsou spisy její naukami atheistickými. Avšak mlhavý racionalistický theismus, k němuž se celkem sama hlásí, a jehož vyznavačem činívá i český lid, nemůže uspokojiti přívržencův určitého náboženského vyznání a určuje takto jich postavení ke spisům těmto. Stojíc na stanovisku liberalismu nezdá se příliš sympathisovati s církví katolickou. Nicméně spisy její neobsahují přímých a hrubých útoků, majíce ráz souhlasného s celým jejím smýšlením tolerantního indifferentismu. Dogmatických otázek všímá si jen v *Nemodlenci*, jakési přirozené náboženství hlásá ve *Frantině*; s největším nadšením horuje pak pro mravouku bratrskou.“¹¹⁰

Flora Kleinschnitzová se náboženskou problematikou děl Karoliny Světlé zabývala ve studii s názvem *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé* z roku 1919, kde se soustředila zejména na nábožensko-filozofické pozadí díla Karoliny Světlé.

Návaznost myšlenek Flory Kleinschnitzové na Leandra Čecha (a jejich odlišnost od naprosté většiny dobových poloh recepce díla Karoliny Světlé) tedy spatřujeme především v důrazné artikulaci přesvědčení o výsledné významové převaze dramatických scén a efektních zápletek nad proklamovanou náboženskou, filosofickou a vlasteneckou hloubkou. V tom naopak ve shodě s Čechem shledává cosi strojeného a neoriginálního, přičemž k Čechovým stanoviskům doplňuje ozřejnění původu oněch čtenářsky efektních střetů mezi individuálním citem a povinností: tvrdí, že jsou výsledkem reflexe spisovatelčina vlastního

¹⁰⁸ V roce 1908 publikoval Leander Čech svou druhou studii o tvorbě Karoliny Světlé. V této publikaci však Čech hodnotil autorčino dílo mírnějším způsobem, přičemž ale i zde konstatuje, že prózy Karoliny Světlé jsou oblíbené, protože „události, děje, činy a situace, jsou tak zajímavé, poutavé a napínavé, že v jejich vynalézavosti, v jejich hojném nakupení, přiměřeném střídání a patřičném stupňování, které udržuje čtenáře v nevyhnutelné a stále pozornosti, v žádoucím rozechvění a stupňovaném napjetí, tkví hlavní a první důvod zajímavosti a obliby prací Světlé.“ (ČECH, Leander. *Karolina Světlá* (Obraz literárně-historický). Emil Šolc, Telč 1908, s. 161.)

¹⁰⁹ ČECH, Leander. *Karolina Světlá*. (Kritická studie – Doplněný otisk z časopisu Hlídka literární). Hlídka literární, Brno 1891, s. 209.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 135.

intimního zážitku. Zároveň dokládá oprávněnost Čechova soudu o nepůvodnosti ideové hloubky díla Karoliny Světlé tím, že identifikuje zdroj původní: Herdera a další dobové myslitele.¹¹¹

Kleinschnitzová si je vědoma, že náboženství zastává v prózách Karoliny Světlé významnou roli. „Ve vzpomínkových pracích Karoliny Světlé setkáváme se dosti často se zmínkami, jež prozrazují zájem autorčin o náboženské cítění českého lidu. Světlá jest pevně přesvědčena, že život náboženský je tepna nejdůležitější v celém ústrojí našeho národního života, z níž se přece vyprýštil veškerý mohutný proud našich dějin...“¹¹²

Kleinschnitzová dokládá, že na mnoha místech jsou aktérům vkládány do úst názory formulované dobovými mysliteli, které Světlá četla a obdivovala. Nejčastěji pak vnáší Světlá do próz myšlenky Herdera. „A tak poznáváme stále totéž od prvního pokusu jejího tohoto druhu První Češky až po Nemodlence, jenž jest vyvrcholením této její tvorby: buď nám podává sebe, své pochybnosti a myšlenky, výsledky bohatého čtení anebo mlhavé postavy, které vytvořila pouze její fantazie a kterým vložila do úst několik biblických výroků a nadšená slova o lásce k utiskovanému národu – nikdy však to není svérázný český člověk, který se nutně musí lišiti svým myšlením i jednáním od příslušníků národů jiných.“¹¹³

Postavu hluboce nábožensky založenou vykreslila Světlá poprvé v *První Češce*. „Vojtěch je patrně prvním plodem obraznosti autorčiny, která živého obrazu pro něho neměla. Je to první pokus její o vystižení hluboce nábožensky založené postavy z českého lidu...“¹¹⁴ Světlá se nemohla vcítit do myšlení prostého venkovana. Ani neukazuje, jak by takového člověka mohla ovlivnit například četba *Bible*. Prostřednictvím Vojtěcha tak nepromlouvá venkovan, ale poprvé se zde ozývá vliv myšlenek filozofa Herdera, jehož názory zaujaly Světlou i její sestru Sofii Podlipskou.

Poté zdánlivě zájem Světlé o náboženskou otázku v lidu utuchá až do roku 1870, kdy se s tímto problémem setkáváme zároveň ve dvou jejích románech: ve *Frantině* a v *Poslední paní Hlohovské*, „jež obdobně jako První Češka jest mostem, který spojuje náboženské blouznění lidové s osvícenskými ideami, rozšířenými v šlechtě i v městské intelligenci. (...) Pro oba čerpala Světlá myšlenkový poklad z jednoho a téhož pramene: z Herdrových Ideen,

¹¹¹ Srov. ŘÍHA, Ivo. *Možnosti četby: Karolina Světlá v diskurzu literární kritiky druhé poloviny 19. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 91.

¹¹² KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 29.

¹¹³ Tamtéž, s. 30.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 31.

jež zasáhly mocně do všech jejích děl, která měla být dokumenty hloubavé mysli českého lidu.¹¹⁵

Kleinschnitzová předkládá tezi, že u Světlé ustupuje zájem o náboženskou otázku do pozadí tehdy, když se o své právo hlásí vášnivý cit. Tato změna pak způsobuje zároveň i přelom v ději, v kompozici.¹¹⁶ „Na jejích hrdinech filosofujících a pochybujících jest zúčastněn z největší části pouze její intelekt; tím lze také vysvětliti, proč původní problém těchto románů a povídek tak snadno přechází v problém zcela jiný, na kterém jest Světlá zúčastněna nejbolestnější zkušeností vlastního nitra: v rozpor mezi láskou a povinností. (...) Proto ustupuje po těchto několika pokusech, zachytiti náboženské problémy v lidu, neuspokojená myslitelka, jíž až do konce života zůstala, i s filosofujícími hrdiny tomu, co bylo ve Světlé silnější: neuspokojené ženě, která znova a znova důraz klade na nutnost, podrobiti cit svaté povinnosti, a snaží se tak přehlušiti hlas žízňajícího srdce, kterého přece jen nikdy nepřesvědčila.“¹¹⁷ Kleinschnitzová vnáší domněnku, že literární tvorba Světlé je ovlivněna z největší míry zkušeností soukromé povahy, a to jejím vztahem s Janem Nerudou.

2.1. *Vesnický román: lidová zbožnost venkova*

Roku 1853 Světlá poprvé pobývala v ještědském kraji, který nadále každoročně po dobu pětatřiceti let navštěvovala. Rodný kraj svého manžela si Světlá velice brzy oblíbila. Byla okouzlena tamní horskou krajinou i místním vesnickým kolektivem. „...vymořovala jsem v pravém smyslu slova upomínky všech starších lidí, s nimiž náhoda mne svedla, zejména však svých příbuzných, kteří mi ručili povahou za věrohodnost podání svého. Vší onou svéhlavou vytrvalostí a vášní neústupnou, vyznačující pud sebezachování, jenž ovšem zde se vztahoval k národní naší bytosti, pídila jsem se po zajímavých typech, charakteristických příbězích, v nichž se zrcadlila zvláštnost ducha českého.“¹¹⁸

Světlá vynikala schopností věrohodně charakterizovat postavy a ukazovat jejich vnitřní boj citů. Přirozeně fabulovala své příběhy a reálně vykreslila obraz prostředí. Vznikaly

¹¹⁵ KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 39.

¹¹⁶ Srov. Tamtéž, s. 40.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 106.

¹¹⁸ SVĚTLÁ, Karolina. *Upomínky*. In *Z literárního soukromí I: Vzpomínky. Paměti. Literární dokumenty*. SNKLHU, Praha 1959, s. 91.

tak umělecky vyrovnané a životné novely a romány.¹¹⁹ Svými ještědskými romány se Světlá stala tvůrkyní českého vesnického románu.¹²⁰

Ještědské prostředí inspirovalo spisovatelku po stránce jazykové. Studovala zde rčení, úsloví, zkazky a pověsti. Tyto zdroje pak využila ve svých dílech. Když si stěžovala Hálkovi na svoji nedostatečnou jazykovou vybavenost, odpověděl jí: „Ze všech našich mluvnic dohromady nenaučíte se za rok tolik, co vyzískáte za jediný měsíc, budete-li pozorně a s uvědoměním naslouchati, kterak ve vašem Ještědě mluví lid, což, doufám, beztoho již činíte.“¹²¹

Důležitou roli hraje v jejích prózách příroda. Střídají se básnické popisy a líčení krajiny s druhou tváří přírody, což jsou například živelné pohromy. Spisovatelčiny názory na přírodu se měnily a kolísaly, až nakonec dospěla k averzi vůči přírodě. Objevuje se tak revolta proti nezměnitelným zákonům přírody a neustálý boj lidí s ní. V románech je proti sobě postavena příroda a člověk. Popisy přírody emočně podporují danou situaci nebo jsou to záměrně protikladně stavěné obrazy krásné přírody, ale lhostejné k lidským osudům a nezúčastněné lidskému trápení.

Prvním románem z ještědského prostředí je *Vesnický román*, který Světlá napsala v roce 1864 a posléze uveřejnila v Hálkových *Květech* v roce 1867. „Svou látkou připomíná toto dílo Světlé prózu George Sandové přeloženou u nás poprvé s názvem Nalezenec (vydala ji Maticе lidu roku 1876, ale Světlá dílo nepochybně znala v originálu: šlo o román Francois le Champi, poprvé vydaný roku 1847).“¹²²

Propracovanou psychologickou kresbou charakterů, především pak ženských postav, posunula Světlá možnosti české prózy v individualizaci lidských typů a otevřela cestu k realistickému pojetí vztahu jedince a společnosti.¹²³ V díle *Vesnický román* Světlá pohlíží hlouběji do duševní, citové i morální sféry postav, což je oproti povídkám jeden z nejvýraznějších nových rysů. Také zde poprvé v ještědské próze využívá techniky vnitřního monologu.

„‘Vesnický román’ můžeme směle nazvati nejen nejpůvabnější snad povídkou literatury české, ale jednou z nejkrásnějších prací novelistické literatury vůbec. V práci

¹¹⁹ Srov. POHORSKÝ, Miloš (red.). *Dějiny české literatury. III. díl, Literatura druhé poloviny devatenáctého století*. 1. vydání. Praha: Československá akademie věd, 1961, s. 19 – 138.

¹²⁰ NERUDA, Jan. *Český román vesnický a jeho tvůrkyně*. Naše listy, roč. 1869, 27. ledna 1869.

¹²¹ SVĚTLÁ, Karolina. Z literárního soukromí. In: *Z literárního soukromí I: Vzpomínky. Paměti. Literární dokumenty*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959, s. 255.

¹²² JANÁČKOVÁ, Jaroslava. *Vesnický román (Na křižovatkách cest)*. In: *Stoletou alejí (O české próze minulého věku)*. Československý spisovatel, Praha 1985, s. 108.

¹²³ Srov. ŘEPKOVÁ, Marie. *Vypravěčské umění Karolíny Světlé: K proměnám tématu a tvaru její ještědské prózy*. Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1977, s. 49.

té stojí zajisté Světlá samostatně na stanovisku světovém; povahy její vystupují tu až na zápasistiše myšlenek všeobecně platných, na zápasistiše principů náboženských a společenských, perspektiva tu jest velkolepá a při tom určitost povah tak plastická, ano řeknem specificky česká, že 'Vesnický román' směle můžeme poslati do světa co svou novelu českou.¹²⁴

Ve *Vesnickém románu* jsou postaveny do ostrého kontrastu tři zcela odlišné podoby náboženského smýšlení postav, a to vdovy Jirovcové, Antoše a rychtářky. Tyto tři roviny náboženského smýšlení se prolínají v celkovém významovém kontextu díla.

Jirovcová je skálopevnou katoličkou, která víře podřizuje celý svůj život. Církevní dogmata aplikuje na všechny činnosti svého i Antošova života. Je poslušnou křesťankou a neustále se snaží vyvarovat se jakéhokoli hříchu.

Světlá prostřednictvím vdovy Jirovcové, nositelky tradičních upjatých předsudků, ukazuje na přízemnost věřících, kteří se brání čemukoli novému, co oficiální katolický klér neschvaluje. „Kdo však chce být v jiné církvi přijat, musí se vykázat vysvědčením od církve své, že se jí odřekl i že bylo odřeknutí jeho přijato. Ale co ti to povídám, lépe to víš než já, že se musíš nejen ty, ale i Sylva s dvěma svědky na faře dostavit, ohlásiti svou věrolomnost. (...) Musí se odebrat lidem chuť, aby vás nechtěli následovat. Až se rozkřičí, proč se vzdává Sylva víry, bude potrestána co svůdnice a lehkomyšlnice, ...“¹²⁵ Věřícímu dle Jirovcové není dána možnost volby, nýbrž musí žít v naprostém područí katolictví.

V chování Jirovcové však můžeme pozorovat i úsilí o to, aby před lidmi neupadla do hanby a posměchu, což však navenek přičítá oddanosti k Bohu církvi. Raději obětuje Antošovo štěstí, než by ji lidé pomluvili. Opovrhuje rozvodem, ačkoli ví, že její syn je v manželství nešťastný. „Spíše by se byla nadála, že vezme celý svět zasvé, než že nezůstane bez úhony její syn, – a teď taková, taková rána! On, jenž se byl vyšinul povahou na prvního v obci občana, k němuž pohlíželo tolik lidí s úctou, s nímž jich tolik bralo radu, považující ho za vzor rozumu, rozvahy a počestnosti, on jim chtěl najednou dát takové pohoršení! Nebylať obava pánů licha, že podryje kázeň mezi lidmi, odloučí-li se od ženy; ...“¹²⁶

Ačkoli se v 19. století osvícenské ideje pozvolna rozšiřovaly na venkov, proměny obsahu lidově náboženských představ byly pomalejšího rázu. Náboženství bylo pro vesnického člověka ochráncem mravnosti. Nemohlo tedy docházet ke změnám, jelikož

¹²⁴ HÁLEK, Vítězslav. *Karolina Světlá*. Květy, roč. III, č. 13, 26. března 1868.

¹²⁵ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 199.

¹²⁶ Tamtéž, s. 192.

každou změnu pocíval venkovan jako ohrožení stávajícího řádu. Právě tímto způsobem by chápali lidé na venkově Antošův odchod od manželky.

Antoš stojí na pomezí upjaté zbožnosti matčině a lidové magii své ženy, rychtářky. Antoš nesouhlasí ani s matčinými přehnanými křesťanskými zásadami, které dodržuje s největší přísností, ale neztotožňuje se ani s rychtářčinými praktikami, jenž často hraničí s čarováním a rouháním se.

Matčino vychování Antoše ovlivnilo v mnohých názorech (náboženství), ale také jedná dle svých vlastních postojů, které se matce ne vždy zamlouvají (rozvod). Vštěpuje mu morální zásady a k tomu využívá posvátnost otcovy památky, kterou Antoš ctí. Vytváří si tak pouze prostřednictvím matčina vyprávění o otcí obraz. Otec je rozhodujícím faktorem ve všech důležitých momentech Antošova života, kdy mu matka připomíná, že otec žil jen pro synovu budoucnost. Otcova památka ho provází celým životem a je ochoten za její nepošpinění obětovat i vlastní štěstí. Stává se pro něj jakousi překážkou, kterou se kvůli matce nepokouší překročit.

Antoš respektuje autoritu církve, ale není zaslepeným věřícím, neboť se pokouší najít střední cestu, aby mohl žít svůj život po boku rychtářky, ale nemusel se prohrěšit rozvodem. „Před světem zůstaneme spojeni, ale vpravdě se rozejdeme. Co je její, není již moje, a co je moje, na to nemá ona práva.“¹²⁷ Proto si zřizuje živnost a odchází ze statku.

Náboženské zábrany Antoše však padají tehdy, když poznává morální kvality Sylvu, která tím získává jeho srdce. Antoš je rozhodnut, že aby se nezprotivil Bohu, odejde do Ochranova, kde tamní církevní komunita povoluje rozvod. „Ty zákony, matko, jež si dali lidé, mohou lidé také změnit. Je to zákon nespravedlivý, odsuzující člověka, aby setrval ve svazku s člověkem nehodným, poněvadž se s ním jednou spojil, donucen jsa k tomu poměry neblahými. Přestupuji jej bez rozpaků.“¹²⁸

Antoš jedná v zajetí církevních pravidel, kdy se obává hříchu, pokud by si zamiloval Sylvu. I z tohoto důvodu Sylvu vyhání ze statku, když jeho synové onemocní neštovicemi. Sylva však v této situaci vykazuje morální hodnoty, jelikož nedbá na vlastní zdraví a nezištně pečuje o nemocné děti a záhy i o Antoše. „S jakou vytrvalostí a obětovností bděla nad tím, co měl na světě nejdražšího! Byla matce jeho dcerou a dětem jeho matkou a otcem zároveň. Modlila se s nimi za něho, připomínajíc jim, že je miluje a že je lásky jejich hoden...“¹²⁹ To Antoše přesvědčí o tom, že nemůže nadále setrvávat v manželství se ženou, která se nechová

¹²⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 106.

¹²⁸ Tamtéž, s. 196.

¹²⁹ Tamtéž, s. 132.

jako matka a manželka. Vyjevuje Sylvě své budoucí plány. Již se nebojí božího hněvu. Je přesvědčen, že odchodem do ochranovské církevní komunity naleznou klid a rodinné štěstí, ačkoli ví, že v domovské obci se za tento čin stanou neznabohy a odpadlíky církve.

Antošovo náboženské vědomí se tedy v průběhu celého románu značně vyvíjí, což nemůžeme říci o zbožnosti jeho manželky a jeho matky. Antošovo náboženské přesvědčení vyspívá od prvotního slepého poslouchání matčiných mravních zákonů, kdy je v duchu katolických tradic plně respektuje, přes snahu obejít svázanost s církevními normami svým odchodem od rychtářky, až po úplné se vymanění z kruhu katolické církve a odchodem do Ochranova, kdy se pro ostatní věřící stane odpadlíkem a hříšníkem. „Nebudeme již smět překročit chrám, kde jsme křtěni, kde se za nás modlily matky naše; odpadlíky budeme slouti, vyobcováni budeme z domova posavadního, nám oběma drahého; podezřívána bude naše ctnost, dřívější život náš, naše láska k bohu – on jediný bude vědět, že se nám činí křivda, on jen, že jsme se od něho neodvrátili, nýbrž že se k němu bereme jen cestou jinou, kde nám zakázáno není kráčet vedle sebe. Naše dobré svědomí bude jedinou naší záštitou, světem mým budeš pak jen ty a světem tvým jen já.“¹³⁰

Ačkoli se Antoš bouří proti dobovým tradicím, snaží se o vymanění z jejich vlivu, nedokáže své plány reálně uskutečnit. Jeho touha odejít do Ochranova tak zůstává pouze nesplněným snem, nikoli realizovatelným činem. Antoš se navrácí k respektu k tradičním náboženským postojům, kdy neodolá ve smyslu božího desatera myšlenke na zneuctění svého zemřelého otce. V uskutečnění revolty proti katolické většině zůstává Karolina Světlá v rovině myšlenek a plánů. Opravdové vzepření se zbožnosti propracovala ve svých pozdějších románech.

‘Dlouhé ‘19. století bývá z náboženského hlediska vnímáno jako století probíhající sekularizace. Nelze však zcela vyloučit myšlenku, že na českém venkově nefigurovaly v životě lidí jisté pověrečné praktiky a magické rituály. Propojení náboženství a magie se projevuje především v přechodových rituálech lidského života, kdy hranice mezi křesťanstvím a čarováním byla často velmi nezřetelná. Stejně tak se s těmito projevy setkáváme v prozaických dílech Karoliny Světlé. Ve *Vesnickém románu* je postavou spjatou s magií rychtářka.

Takovou neoblomnou vírou, jakou věří Jirovcová v Boha a obává se hříchu a pohanění, tak žije rychtářka v područí pověr a čar. Jirovcová považuje Sylvu za příčinu

¹³⁰ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 173.

Antošova hříšného chování: „Kdo by jí byl řekl, že na ni kdy čeká cesta taková! Zdali by se nebyla opovržlivě usmála této věštbě? Což bylo ale skutečně pravda, že stál Antoš, její syn, její pýcha i radost, nad propastí hanby a hříchů?! (...) Ano, Sylva jediné byla podnětem a příčinnou, že byla zahrožena jeho spása věčná, jeho čest pozemská.“¹³¹

Rychtářka chce kouzla a čáry použít nejprve pro to, aby se Antošovi co nejvíce zalíbila, poté aby si získala jeho lásku zpět, či se mu pomstila. Její úmysly jsou tak zcela negativní. Jejím úmyslem je jiné osoby prostřednictvím kouzel starého Mikusy ovládat. Paradoxem však zůstává, že čím více se rychtářka poddává temným silám, tím více se navenek chová zbožně.

Právě rychtářčina schopnost čarovat je spojena s jejími návštěvami starého Mikusy. Mikusa je postava na okraji lidské společnosti, žije v ústraní, nespolečuje se s lidmi, což samozřejmě dává příležitost k nařčením z nekalých úmyslů. „Třeba neumí Mikusa čarovat, přec ví mnoho, co jiný člověk neví, a umí, o čem nemá na sta jiných zdání. Má hromový kámen při bouřce z nebe spadlý, který se ani na nejparnějším slunci nezahřeje. Kamenem tím zahání lidem vole. (...) Vyhojí-li zlého člověka, víc uškodí, než napraví, a to je mu právě vhod, neb nenávidí člověčenstva. Zažehnává takovým škůdcům úbytě, zařikává ústřely, pomáhá k ztracené míře a tak dále.“¹³²

Rychtářka využívá víry pouze tehdy, aby se zviditelnila mezi lidmi. Napovrch jí můžeme vidět jako pravidelnou účastnici mší, poutí a mecenášku vesnického kostela. Uvnitř však nerespektuje Boha, ba právě naopak, své tužby upírá k jeho pravému opaku, ďáblu. V případě rychtářky můžeme mluvit o jakémsi pojetí magie, kdy rychtářka využívá temných sil, aby docílila svých cílů, což je především získání a udržení si Antošovy lásky.

Zbožnost byla ve venkovském prostředí prezentována především návštěvou kostela, prováděním liturgických úkonů a úctou k náboženským tradicím. Proto rychtářka navenek „nechodila než do kostela, neobcovala než s lidmi nábožností slynoucími. Kde se odbývala na okolí nějaká slavnost církevní, tam musela ona být první. (...) Nikdo by nebyl věřil, že je teď méně ještě při rozumu než kdy jindy. (...) Ještě méně by byli však lidé věřili, že pilněji než kostely navštěvuje starého Mikusu v hajovně pod Ještědem. Vyšla si k němu však jen za nejtemnějších nocí; tenkrát byla opatrnější, nikdo ji nepotkával jako tehdy, kdy k němu chodívала co mladá žena. (...) Chvěla se pak na loži jako list, mumlala nesrozumitelná slova k neviditelným osobám, bránila se jako v krutém zápase a někdy se svíjela jako

¹³¹ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 190.

¹³² Tamtéž, s. 150.

v psotníkách.¹³³ Celé dny rychtářka sedávala na dvoře a četla nějakou nábožnou knihu. Jediným pojitkem mezi ní a hříšným světem se stala Sylva.

Její rouhání proti Bohu se pak projeví až na samém konci prózy, kdy se umírající rychtářka již nedokáže ovládat. „Zažehnávala pak domnělého zlého ducha kříží i modlitbami, i zoufale si žádala svěcené vody, dovolávajíc se, že je dobrá křesťanka, že dává na modlení, na mši a svíčky atd. Chtěla se pak na důkaz toho pomodlit Otčenáš i Věřím v boha, ale nemohla toho dokázat jinak než pozpátku.“¹³⁴ V postavě rychtářky autorka ztělesnila jakési zlo, neboť tato žena není mravně čistá, má záporné charakterové vlastnosti, a zároveň se oddává nečistým praktikám a využívá magických praktik pro svůj prospěch.

„Magické myšlení nemůžeme chápat jako myšlení předvědecké, jež bylo překonáno moderní vědou, magie nebyla předstupněm náboženství, ani racionální vědy.“¹³⁵ Magie je individualistická, zatímco náboženství je záležitostí společenskou. Magie tedy pravděpodobně z náboženství vychází, ale jeho obřady převrací a pozměňuje. Lidová magie pak je „tajné provádění magických praktik za konkrétním účelem, např. za účelem uzdravení, nebo naopak přivolání nemoci, zabránění, nebo přivolání smrti, způsobení prospěchu, nebo škody lidem a domácím zvířatům, vzbuzení lásky, získání ochrany před neštěstím, ovlivnění přírodních dějů (např. přivolání deště) apod.“¹³⁶ Podle Dülmena nejsou hranice mezi lidovou vírou, čarodějnictvím a magií pevně stanoveny. Lidová magie „předpokládá víru v magické síly a mocnosti ve světě, jež mohou působit dobré i zlé a mohou být člověkem ovlivňovány, spoutávány nebo řízeny.“¹³⁷ Na základě těchto odborných studií tak docházíme k tvrzení, že rychtářka symbolizuje v próze osobu podléhající lidové magii, neboť i ona vykonává tyto praktiky potají v soukromí a vážou se na téměř všechny úkony, které vykonává.

Rychtářka Antoše také vždy velmi přísně kárala, když tvrdil, že nevěří v nic neviditelného a tajemného. Věřil pouze v Boha, za což vděčil své matce, která s ním vždy neohroženě chodila kolem hřbitova, lesů i močálů, kde prý strašilo. Nikdy však nic podivného nepotkali. Antoš je tak postaven již od začátku do konfrontace s osobou rychtářky, neboť vyniká mravností, velkým počtem dobrých lidských vlastností a vírou v Boha, kterou mu vstúpila jeho matka. Antoš je tedy vyloženě pozitivní postava, pro kterou magie a čarování nic

¹³³ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 119.

¹³⁴ Tamtéž, s. 210.

¹³⁵ DÜLMEN, Richard van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století)*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2006, s. 78.

¹³⁶ VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice: náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004, s. 165.

¹³⁷ DÜLMEN, Richard van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století)*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2006, s. 81.

neznamenají. Čím více se pak Antoš rychtářce v manželství oddaluje, tím více se rychtářka oddává magickým obřadům.

Budoucí události jsou v této próze načrtnuty již dávno předem, než se k nim děj románu přiblíží. O ústřední scéně na křižovatce, kdy rychtářka proklíná Antoše a jeho rodinu, vypráví Jirovcová v souvislosti s hraběnkou, která na téže místě proklela svého manžela. Stejným způsobem dle návodu Mikulova vznáší kletbu i rychtářka. „Zaklela z přílišné žehravosti muže i celé jeho potomstvo, aby se nemusela na to dívat, že miluje jiných více než ji, i aby po nevěrníkovi nezůstalo na světě ani památky. Mikusa ji prý naučil žalmu zařikávacímu. Aby měl platnosti žádoucí, musela jej odříkat, jsouc oblečena v rubáši vlastní rukou ušitém, držíc se při tom rukama rozepjatýma kříže na křižovatce postaveného, napodobujíc ukřižovaného. Předtím se musela pomodlit třikrát Otčenáš i Věřím v boha, ale pozpátku, čím zavolala zlého ducha, oznámivši mu, že se mu dává v moc, bude-li vyplněna žádost její. Také se jí prý zjevil v podobě myslivce neb bílé ženy,... Za touto příčinou nesmí Mikusa ni do kostela, ni ke mši, ni k svatému přijímání,...“¹³⁸

Kletba, umístěná v samém závěru knihy, je motivicky významným prvkem, ke kterému bezprostředně směřuje celá kompoziční struktura díla. Sylva se pak zachová dle příkladu hraběčiny kletby, kdy její čin měl doopravdy negativní dopad na hraběte a jeho děti. Sylva, aby zabránila tomuto scénáři, opouští Antoše. „Nechť si je rychtářka živa neb mrtva, já odsud odejít musím... (...) slíbila jsem jí, jak visela na kříži, zatracujíc jeho i děti jeho, vás i vlastní duši, že zůstane jejím... (...) musím mu jít tedy navždy z cesty, aby neměla kletba její k němu moci a přístupu, a také jdu...“¹³⁹

2.2. Kříž a kletba

Druhým ještědským románem je *Kříž u potoka* (1868), kde Světlá ještě více rozšířila prostor pro děj i postavy. „V tematickém plánu Kříže u potoka se dostává do středu pozornosti motiv etické náplně a mravně obrodného působení milostného citu, který jsme dosud v ještědské próze sledovali jako dílčí tematický prvek. V *Kříži u potoka* je postaven do

¹³⁸ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 151.

¹³⁹ Tamtéž, s. 211.

popředí a mimoto spojen s myšlenkou krajního sebezapření a odříkavosti ve prospěch hodnot, které přesahují život a význam jedince.¹⁴⁰ Tento motiv se objevuje už ve *Skalákově*.

V *Kříži u potoka* se objevují četné náboženské motivy, kdy jednotlivé roviny religiozity můžeme rozdělit do dvou lokalit, a to do dolanského mlýna a do horského prostředí statku Potockých. Zatímco v dolanském mlýně žijí postavy ve svornosti a lásce, kdy boží zásady jsou všemi dodržovány, u Potockých je náboženství spjata výhradně s Józinou kletbou, jež se klene nad rodinným statkem a ovlivňuje život příslušníkům tohoto rodu. Potocký jsou s kletbou ztotožnění takovým způsobem, že se nepokouší jí prolomit umravněním svého chování. „...nemohou přát ženám, s nimiž je oddal kněz, a kdyby bůhvíjak k tomu se nutili. Mnozí zas to svádějí na stavem, ukazují k tomu, že co je pamětníků, prý jediné dcery tam k dospělosti neodchovali, prospívají tam jen hoši. Neníť prý dům ten ničemu, což ženského, přízniv; zrodí-li se žena pod jeho střechem, smrt podílem jejím bývá, provdá-li se tam, neštěstí a hanba jejím losem.“¹⁴¹

Václav Vaněk upozorňuje na existenci dvou mikrosvětů v románu *Kříž u potoka*, jejichž jedinou spojnicí je protékající potok. „Potok je tak jedinou viditelnou spojnicí mezi dvojím světem v románu se setkávajícím – mezi světem hor, drsným a zasvěceným silám přírody, v němž z lidí přežívá pouze okoralá rodina Kobosilova, a světem údolíčka, venkovské pospolitosti, kultury a civilizace. Na hranicích těchto dvou světů, na úpatí hory se nalézá statek Potockých. Ve směru toku potoka, z hor přichází do něho Józa a její kletba tak dopadá na rod Potockých z výše, jako přírodní katastrofa.; vzhůru proti proudu (proti směru přirozeného působení přírodních sil) se naopak vydává Evička. Její cesta je už touto skutečností mnohem těžší.“¹⁴²

Prostředí, kde postavy žijí, jako by přímo ovlivňovalo jejich charaktery a s tím i spojené náboženské povědomí. V dolanském mlýně, jenž je zasazen do malebného údolíčka, kde svítí slunce, se k sobě jeho obyvatelé chovají láskyplně; není u nich negativních lidských vlastností, natož pak hříchů. „Takových lidí, kteří staví pobožnost svou na odív, nikdy jsem snést nemohla. Nebožtík mlynář mne učival, že s bohem nejlépe rozmlouváme šlechtnými skutky a dál že u něho dorazíme dobrou myšlenkou než růžencem.“¹⁴³

I Evička jedná v souladu s náboženskými normami. Dokonce chce být Bohu něčím prospěšná, což je předzvěst jejího budoucího osudu, kdy si jakožto životní úlohu určí zbavit

¹⁴⁰ ŘEPKOVÁ, Marie. *Vypravěčské umění Karolíny Světlé: K proměnám tématu a tvaru její ještědské prózy*. Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1977, s. 52.

¹⁴¹ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 58.

¹⁴² VANĚK, Václav. *Potok – kříž – kniha. Poznámky k sémantické výstavbě románu Karolíny Světlé Kříž u potoka*. Česká literatura 48, 2000, č. 6, s. 625.

¹⁴³ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 33.

rodinu Potockých prokletí. „Zatoužila, aby cosi tak pěkného vykonala, co by Tvůrce asi tak potěšilo, jako ji pohled na tu jeho spanilou zem a to milé, slastné na ní pobyť. ‘Jen mne zkoušej, ty tam na nebesích,’ blouznivě volávala, cítíc v sobě jakous vznešenou, nepřemožitelnou sílu, ‘i uvidíš, že budeš mít ze mne radost takovou jako já z tebe!’ jestliže na nebi zář pak živěji zahořela či nad skalnatým temenem hory večernice se zaleskla neb větřík její čelo tajemně políbil, za znamení to považovala, že přání její vyslyšeno. Svatý mír pak v srdci se jí uhostil, i ubírala se domů, jako by byla u kapličky u zpovědi bývala.“¹⁴⁴

V nehostinné lokalitě Potockých statku je pochmurno a chladno, což se značnou měrou odráží i v charakterech postav, které zde žijí. Namísto křesťanských zásad zde platí pověry a kletby, kdy hlavní z nich, kletba Józina, se sama každému neustále připomíná v podobě kamenného kříže u potoka. „Přes půl století tedy hnila Józka již v zemi, nebylo z kostí její zajisté již ani prášku, a dosud bloudilo po světě strašidlo uražené její lásky, vraždic mír a štěstí v rodině její, dosud se tam nahoře neslitovala nad bídou dětí dítěte svého, dosud v nich pokutovala potomky rodu úkladného, na ní se prohřešivšího, a bída jejich byla pro ni rajskou rosou.“¹⁴⁵

Kříž se tedy přimyká ke statku Potockých. „Tento kříž označuje střed románového světa, do něhož pak vstupuje s celým svým symbolických potenciálem. Stojí uprostřed cesty mezi studánkou a kapličkou a je znamením, v němž se prostupuje symbolika pohanská (průnik světa živých a mrtvých) se symbolikou křesťanskou (místo utrpení, oběti a víry).“¹⁴⁶ Právě v tomto místě se střetávají osudy obou žen, Józky a Evičky.

Čím výše po vertikální ose postupujeme nahoru, tím více se tradiční pojetí náboženství mění v lidovou magii. V dolanském údolí nemají čáry a kletby své místo. Křesťanská věrouka je zde přijímána v nezměněné podobě. Nad dolanským mlýnem je polorozbořená kaplička, kde došlo k porušení zásad křesťanského desatera, když zde byla spáchána vražda. Ještě výše v horách pak leží samotný statek Potockých. Nad ním nad skále se vypíná stavení Kobosilovo, již zpustlé, avšak právě z něj pocházela ta, která vznesla kletbu nad Potockých rodem.

Povědomí o čárách dostala Józka v dětství, kdy rodiče s ní nemluvili o ničem jiném. Nechodili do kostela a namísto lásky a poctivosti u nich platila vypočítavost a lakota. „Děti u Kobosilů, Veník a Józka, vyrostly, aniž zvěděly, co to škola, muzika, přástva, jarmark, krátce, co to je svět; nepoznaly jiného, než kterak se do krve pracuje. Nikdy nezaslechly nejen slova

¹⁴⁴ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 46.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 112.

¹⁴⁶ VANĚK, Václav. *Potok – kříž – kniha. Poznámky k sémantické výstavbě románu Karoliny Světlé Kříž u potoka*. Česká literatura 48, 2000, č. 6, s. 627.

laskavého, ale ani slova rozumného. Ku kantoru nechodily, se sousedy nic mít nesměly a rodiče před nimi o jiném nevykládali než o čarách, strašidlech, pověrách atd. Čáry byly jejich modlitbami, svatým písmem i zákoníkem; více na ně dávali než na kněze, ba než na boha samého. Spíše se chtěli zaonačit tomu ‚černému‘ než Hospodinu, poněvadž více se ho báli. Do kostela chodívali, jen když musili o největší svátky, skutky křesťanské v obyčeji nemívali, nikdy je nebylo vidět na svatbě či ‚na kmotrách‘ či na pohřbu.¹⁴⁷

Lidé se nerodí s náboženskými předsudky a pověrami, nýbrž teprve za svého života je od dětství získávají. „Každé nové pokolení lidí získávalo od nepaměti po svých rodičích a předcích jako dědictví mnoho náboženských pověr, celý systém náboženských názorů, již hotové formy náboženské ideologie. Pod tíhou tradic si je přisvojovalo a po případě měnilo v závislosti na změnách hospodářských a společenských podmínek života, a předávalo je dalším generacím.“¹⁴⁸

Je tedy zřejmé, že navyklé způsoby si Józka přináší i do dospělosti. Když se dostává do krizové situace, neumí ji řešit jinak než prokletím Potockých. „Tenkrát nejskvěleji se ukázalo, že kdo se dovolává práva věčné pravdy při věci spravedlivé, od boha odstrčen býti nesmí, aby zeslabena nebyla moc jeho na pravdě založená a nedostalo vrch peklo, jehož základem nespravedlnost a lež.. Nezapřelať Józka přec jen, žeť dcerou otce svého, od něhož slýchala o této klatbě a znala účinek její, i bylot' jí dobře povědomo, že není rodu na ní se prohřešivšímu od ní pomoci, mstila se mu konečně za všechno zlo na ní spáchané, co nejhrozněji mohla.“¹⁴⁹

V dolanském údolí si mlynář vždy snaží vše logicky zdůvodnit. „Co mne se dotýče, já té kletby tak příliš se nebojím, nechce se mi nikterakž v hlavě srovnat, že by mohl bůh vyslyšet takovou žádost mstivou, třeba Józka, majíc proč na muže a švakra se hněvat, práva věčné jeho pravdy proti nim se dovolala. Spíše se mi podobá, že majíť Potockých jakousi dědičnou chybu rodinnou, bujnou to krev, povahu svévolnou, a ta že více k životu nevázanému je pudí než nenávisť mrtvé ženy.“¹⁵⁰

Mlynář je jediný, kdo se v próze *Kříž u potoka* otevřeně zaobírá náboženskou problematikou. O církevních dogmatech přemýšlí a především se snaží interpretovat jejich smysl. „Mělt' zvláštnost tu, že neustále zkoumával boha, a nelíbilo se mu, kterak řídí a spravuje ten náš svět. Dnes to se mu nezdálo, zejtra zas ne ono, tu to mu vyčítal a jindy zas jiné, každý den přišel na něco nového, čím si trutil mysl. Nedalo mu například žádného

¹⁴⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 61.

¹⁴⁸ NAHODIL, Otakar. *Jak vznikly náboženské pověry*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1954, s. 14.

¹⁴⁹ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 105.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 122.

pokoje, odkud asi se berou v člověku myšlenky, kdeže v něm se skrývají ty sklady na zlost, moudrost, lásku, proč má jeden zalíbení v tom, jiný zas v jiném, právě opačném, proč nejsme všickni stejně dobří a šlechetní, proč nesvítí stále slunce, proč nás stíhají bouřky a nezasloužené pohromy atd. Říkávalť on, že by vše zcela jinak zařídil, kdyby k tomu měl moc tak neomezenou jako bůh, samého čistého štěstí jen že by lidem dopřál a k tomu věčnou mladost i život tak dlouhý, dokud na zemi by se jim líbilo.¹⁵¹ Mlynář se svými názory vymykal většinové společnosti, která považovala jeho myšlenky za hřích.

Ani mlynář však ve svých pohnutkách nedojde dále, nýbrž po čase dochází k názoru, že chtěl znát takové věci, které nejsou určeny pro lidskou mysl, za což ho Bůh potrestal nemocí. Svě dřívější pochyby o božích ustanoveních vysvětluje tím, že nebyl ještě dostatečně připravený a duševně vyžralý, aby pochopil, že vše na světě má určitý smysl. Vše se nakonec vrací ke starým pořádkům. „Na jeho třídní jízdě bůh znenáhla se mu prý zjevil a on, poznav ho, porozuměl mu shledávaje, že vše musí býti právě takové, jaké to je. Považoval a snášel neduh traplivý za trest zasloužený, že sáhal myslí všetečnou, kam dosahovat neměl, žádostiv jsa vyzpytovat tajností božích, které bůh v životě tom lidem ještě zjevit nehodlal. ‘Vždyť’ otec moudrý a rozumný dětem svým také vše nezjeví, čeho si na něm vědět žádají,’ pravíval po své nemoci, ‘vyčká k tomu času, až rozum v nich dospěje a soudnost uzraje, aby byly s to ho pochopiti.’“¹⁵²

Evička, tím, že vystupuje z dolanského údolí do hor, přináší si s sebou i své mravní zásady, které všem členům Potockých chybí. Ve statku pak dochází ke konfrontaci Evičiny zbožnosti a náboženským (ale i charakterovým) postojům Štěpána. „Zapomínala vše nad úlohou ji očekávající; u porovnání s tím, co na zřeteli měla, vše ostatní se jí zdálo malicherné. Připravujíc se na úkol svůj, naznačujíc si dráhu, kterou se za ním brátí bude, víc a více v duchu se přesvědčovala, že si ji bůh zvolil, aby napravila, co jiná spáchala. Vědomí to tak velice ji povznášelo a blažilo, že chodila jako po oblacích, bližší jsouc ve svých citech nebi než zemi. Ano, byla nástrojem boha samého, jenž slitovav se nad nešťastným rodem, kroky její v podvečer svatojanský ke kříži řídil, kdež se Štěpánem ji svedl.“¹⁵³

Kříž u potoka je próza na magickém motivu založená, neboť ústředním tématem je boj Evičky s kletbou rodu Potockých. Strašidlo, tedy přízrak Józy, se v románu objevuje spíše symbolicky, kdy podtrhuje atmosféru Evičina neúspěchu a blížící se prohry. Nemůžeme tedy v této souvislosti mluvit o přítomnosti jakéhosi ducha, ale zmínky o Józe připomínají účinnost

¹⁵¹ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 7.

¹⁵² Tamtéž, s. 8.

¹⁵³ Tamtéž, s. 127.

kletby nad statkem Potockých. „Ne... nebyla to mlha, kteráž nad potokem se vznášela, vrbami se ploužila, byla to postava lidská, při každém kroku vzrůstající, blížila se ke kříži... žena to byla s vlasy vlnitými, za níž se ve větru plápolaly přikrovy krvavé, mělat v prsou ránu, v níž vězel nůž – Józsa to byla, již k boji vyzvala a která se zdvihla z hrobky své, krutý na rtech výsměch... večer co večer potutelně naslouchala, co si dvě srdce povídají na trávě z popele jejího vyrůstající...“¹⁵⁴

Nemůžeme se domnívat, že chování všech mužských potomků rodu Potockých je zapříčiněno Józsinou kletbou, nýbrž je odrazem frivolního přístupu k morálním a křesťanským zásadám, jenž rodiče nepředávají svým potomkům. „Zkrátka si nebyl co do chování a vzezření skorem již podoben, propadl kletbě rodinné, nezrocené své povaze, každému pudu slepě se oddávající, k vyššímu netíhnoucí, a přetrhnuv a odhodiv v pomatenosti vášnivé všecky uzdy, nemohl se již navrátit do starých kolejí, scházelať mu k tomu mravní síla. Tak to bylo u něho, tak u předků, to ten krutý osud jim souzený, jemuž, jak se domnívali, uniknouti nemohli. Baže nemohli, nepoznávající příčiny svých chyb a nechtějící ji poznati, i musila se ovšem kletba přenést od pokolení na pokolení v stejných poměrech vychované, tytéž příklady na očích mající, dle týchž zásad se spravující.“¹⁵⁵

Rodina Potockých měla s čarami v minulosti také co dočinění. Již Franík, aby si získal Józsinu lásku, uchyluje se k netradičním způsobům, k nimž byl naveden starým ovčákem, který četl ďáblovu bibli. Vidíme, že opět je to osoba mimo lidskou komunitu, která je spočena se zlými silami. Dále je možné najít jistou podobnost se starým Mikusou, jenž jako působiště svých čar volil křížovatky. „Jakmile však uhodila hodina, kdy s ním jindy se scházival, notný dostával pohlavek rukou neviditelnou, a spal-li právě, shodilo ho to pokaždé s peci. Neměl dřív pokoje, až si k radě staré zkušené ženy na krk pověsil jeruzalémský růženec, jinak by ho to snad bylo ubilo či uškrtilo neb jinak o život připravilo. Knihu zanesl na křížovatku, když položiv ji na zem od ní odcházel, takový se strhl za ním hlomoz, jako když se propadávají zvony. On však neohlédnuv se vzal nohy na ramena a běžel co mohl domů. Od té chvíle nic ho již nepokoušelo. Ale nebyl nadarmo v knize čítal, mnoho si z toho spisu pekelného pamatoval a mnoho podivuhodného již vyvedl.“¹⁵⁶

Na základě předpovědi poustevnice je známo, jak odvrátit kletbu Potockých. „Dlouho přemýšlela poustevnice, vše dobře uvažujíc, konečně pronesla, že kde žena zatratila, jen žena

¹⁵⁴ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 205.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 175.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 95.

spasit muže, což v ten smysl matce mé vyložila, že kdyby k Potockým se dostala žena, která při muži by vytrvala v lásce, trpělivosti a ctnosti, děj se s ní tam co děj, a po všech ústrkách a křivdách utrpených na smrtelné posteli rodu tomu srdcem tak zbožným žehnala, jak Józa duši nenávisť plnou mu klnula, toť že by modlitba nad kletbou zvítězila a Józa by musila u boha před ženou tou ustoupit.¹⁵⁷

Avšak Evička podstupuje kvůli prolomení kletby hned trojí oběť, která se ještě stupňuje. Nejprve se vzdává své nejmilejší zábavy – knih, poté vlastního dítěte a nakonec i své cti, když se poníží před Štěpánovou milenkou.

Jelikož Evička je ve své víře pevná, vytrvá, odmítne Štěpánova bratra coby nového partnera, zlomí pomyslnou kletbu nad rodinou Potockých, kdy Štěpán je přemožen silou Eviččiny pevné vůle a charakterové neoblomnosti. „...on však necítil bolest tělesnou, cítil jen muky svědomí. Některý okamžik naděje v něm se ozvala. 'Není mrtva, já ji jen omráčil, žije a žítí bude, abych jí mohl nahradit, co na ní jsem spáchal. Bože, Bože, jaký jsem té ženě připravil život, Byla zajisté nejnešťastnější mezi všemi na světě ženami; co hlad a bída u porovnání s tím, co ode mne zkoušela?! Co nejhoršího jsem věděl, to jsem jí udělal, tupil a křivdil jsem jí, kde jsem mohl, a jakou mi k tomu zadržovala příčinu? Domníval jsem se, že mne nemiluje a si mne neváží, jak by měla a já si toho přál! Jaký to div, že mně nepřála, jak jsem toho byl žádostiv! Pláče anděl nad ďáblem, ale nemůže se s ním spřátelit, byť i chtěl, propast příliš velká mezi nimi zeje. Pro co si mne měla vážit? Vždyť není ve mně kusa rozumu, moudrosti a povahy! A přec za všechny moje zločiny jediného špatného mi nedala slovíčka, nikdy ničeho mi nevyčítala, chovala se ke mně, jako bych byl ze všech lidí nejhodnější. každého jiného muže byla by zajisté svatou svou trpělivostí zkrotila, ale což je Potocký člověk, když to naň přijde? Dravému se rovná zvířeti. Ó Všemohoucí, který vidíš žal můj, jak vídals moje hříchy, dopřej mi, abych je směl smýt, nechtěj, abych před tebe vstoupil potřísněn její krví, smiluj se nad mou úzkostí a lítostí...“¹⁵⁸

Evička tak představuje ideál ženy v 19. století, kdy bylo žádoucí, aby v čele domácnosti stála zbožná žena, která se stará o zbožnost všech jejích členů. Tato žena byla v tomto ohledu považována za garanta. Měla schopnost působit na muže, jenž z různých důvodů sešel z cesty spasení a znovu jej přivést k Bohu.

V *Kříži u potoka* jsou všechna místa, kde došlo k provinění proti Bohu, vlastně zároveň i místy spjatými s náboženstvím, či to jsou i samotné symboly křesťanské víry. Na

¹⁵⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 107.

¹⁵⁸Tamtéž, s. 207.

místě, kde byl spáchán zločin vraždy, a kde byla porušena věrnost partnerská a daný slib, stojí nyní kaplička, místo zbožného rozjímání.

„Byla kaplička ta napolo již zbořena, několik set kroků od mlýna vzdálena a mezi poli uprostřed velkého úhoru postavena. Podivné to bylo místo, ten kousek země okolo starého chrámku, jako by tu příroda působit přestávala. Nebylo tam široko daleko ni stromku, ni křoviny, ni významnější byliny, jen nizounká plavá tráva půdu pokrývala. Žádný se tam nezdržoval pták, žádná tam nebzučivala včela, žádný se tam nestrakatil motýl, žádné se tam nepásalo zvířátko a žádného člověka tamtudy nevedla cesta. Bylo to místo nejen pusté, ale i zapomenuté, mrtvé tam vždy panovalo ticho, každý zvuk tam se rozléhající bytř jen ozvěnou hlasu vzdáleného, nikdy tam nevznikal, vždy jen zanikal. Za dne bývalo u kapličky horko a slunečno, ale u večer, když metala do polí dlouhý stín, tu bylo milo v chládku jejím meškati. Evička si sedla na drolicí se stupeň před mříží zarezavělou, za níž přívály dávno setřely svatý na obmítce obraz, a položivši si knihu na klín, tak radostně a dychtivě se dala do čtení jako poutník, hasí-li si v lese pustém žížeň u stříbrojasné šplouchající studánky.“¹⁵⁹

Tam, kde Józka proklela pokolení Potockých, a kde byla v tichosti a potajmu pohřbena, se tyčí kamenný kříž. Obě tato místa, místa porušení božích nařízení, navštěvuje Evička jako jediná postava dobrovolně. Těchto míst se neobává a vyhledává je sama. Je tedy zřejmé, že do těchto poznamenaných míst vnáší svou přítomností jistou mravní očistu. „Neměloť pro ni místo to již pranic příšerného jako pro ostatní domácí, kteří neradi v stranu tu kroky obraceli, divíce se jí nemálo, zmizela-li v tu stranu; ba bylo pro ni plno posvátného významu, tu jí ukázal prst boží ponejprv zřejmě na kletou Potockých střechu, učinila si tam jako jindy u kapličky zpovědnici jakousi, kdež zkoumala svoje svědomí a jednání, v dobrých se potvrzujíc úmyslech.“¹⁶⁰

Jako je pro Evičku důležitá přítomnost kapličky, u níž nalézá místo pro formulování svých tužeb, je pro Józku posvátným místem studánka v lese. Tím se Evička přimyká křesťanské víře a Józka k pohanským rituálům. Opuštěná místa, kam se obě dívky uchylují se sny, jež mají rozhodnout o jejich budoucnosti, se stávají místy jejich citového, ale i duchovního zasvěcení – Józka se nejen zdá les být kostelem, ale i na Mikše pohlíží jako na nebeské zjevení, jeho řeči má za proroctví, a také Evičce je u kapličky jako by u zpovědi bývala. Právě tato skutečnost, primárně posvátná podoba obou míst, kaple i pramene, a

¹⁵⁹ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 45.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 146.

povaha Józiny kletby, která je explicitní výzvou Bohu a výrazem pochybnosti o boží existenci (...), dodává střetu obou dívek rozměr ideově náboženský.¹⁶¹

V románu *Kříž u potoka* se tedy snoubí kříž, symbol křesťanský, a potok, což je přírodní fenomén, který vyvěrá z pramene, posvátného pohanského místa. Světlá však nenabízí řešení střetu přírodních sil a křesťanského světa. Karolina Světlá zde pokládá otázku boží existence, která vyplývá z pochopení a přijetí světa křesťanského a pohanského jako ideově autonomních a rovnoprávných světů. Tato otázka se později stupňuje v dalších románech Karoliny Světlé, a to ve *Frantině* a *Nemodlenci*.¹⁶²

2.3. Nábožensko-magické představy a próza *Kantůrčice*

V roce 1869 píše Karolina Světlá prózu *Kantůrčice*. *Kantůrčice* je próza diametrálně odlišná od předchozích dvou. Tato literární práce je spojujícím článkem mezi ještědskými romány a povídkami. Můžeme ji zařadit do obou těchto kategorií. „Na román ve smyslu Vesnického románu, Kříže u potoka nebo Frantiny není její téma dosti nosné, na povídku je však celá skladba příliš rozsáhlá. Její chudší námět, vcelku prostá fabule, jednoduchý konflikt i myšlenková náplň by nepochybně došly uplatnění i v kratší próze.“¹⁶³

V díle je obsaženo bohaté vyobrazení vnějšího prostředí. Autorka se zde přiklání především k detailnímu popisu venkovského lidu ve všech jeho specifikách. Soustřeďuje se zejména na výstižné zobrazení běžného života, který je propleten pověrami a nejrůznějšími rituály. „V tom je důležitost tohoto díla, vzhledem ke směru vývoje, který se v ještědské próze objevuje po vzniku románů.“¹⁶⁴ Oproti ostatním ještědským románům je *Kantůrčice* výjimečná svým závěrem. Jako jediná končí neobvyklým šťastným koncem, a to svatbou ústřední dvojice.

V *Kantůrčici* se setkáváme s konfrontací dvou přístupů ke zbožnosti, ale také s dvojitým náhledem na podobu a funkci vzdělávání. Vdova Mráková spatřuje vzor pravé moudrosti v dědečkovi Podhájských, který představuje člověka velice zbožného, řídicího se božími zákony, ale svými názory a postoji dává jasně najevo, že křesťanskou nauku úzce spojuje

¹⁶¹ Srov. VANĚK, Václav. *Potok – kříž – kniha. Poznámky k sémantické výstavbě románu Karoliny Světlé Kříž u potoka*. Česká literatura 48, 2000, č. 6, s. 628.

¹⁶² Srov. Tamtéž, s. 629.

¹⁶³ ŘEPKOVÁ, Marie. *Vypravěčské umění Karoliny Světlé: K proměně tématu a tvaru její ještědské prózy*. Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1977, s. 179.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 179.

s pověrami a magickými představami o nadpřirozených bytostech a jevech, jenž mohou ovlivňovat život člověka.

Mráková považuje vzdělané lidi za neznabohy, kteří svou víru zahodili pro svá studia. Pro ní je symbolem moudrého člověka střídavě chovající se věřící. „...´myslela jsem si, že tihle studovaní lidé boha mnoho znát nechtějí, a často v noci jsem nespala starostí, aby Otíka na tu svou bezbožnou víru přivést nechtěli. Teď aspoň vím, že mu na duši ublíženo není.“¹⁶⁵

Dědeček Podhájský v *Kantůřčici* ztělesňuje dávno rozplynuté tradice, k čemuž se váže i dřívější přítomnost strašidelných bytostí, které lid bezprostředně ohrožovaly na zdraví a životě. Není však jisté, zda dědeček byl svědkem výskytu nějaké nadpřirozené síly. Spíše se můžeme domnívat, že duchy a jiná strašidla využívá jako výstražný prostředek pro své vnuky.

Dědeček zároveň také nikdy nezpochybňuje boží rozhodnutí a vše považuje za boží vůli. „Poznáš, že vše osudem Páně, na němž člověku nemožno co změnit a přemudrovat; pravý křesťan vzdá se mu bez reptání. Když nám bůh dává, proč by nám také bráti nemohl? Kde medle máš zápis na štěstí vezdejší? Vždyť pravil bůh, že bude člověk z hlíny stvořený chleba svůj smáčet slzami, dokud ho země ta nositi bude, děje se s námitce jen k slovům jeho. Zpustošil ten nebeský zahradník sad můj, podťal mi v něm všecky všudy kmeny, neponechal mi v tobě a bratrovi než dvě slabých štípků – a hle, přece ho velebím vstávaje lehaje. On pánem, dítě milé, ne ty, ne já, ni kdo jiný mezi námi. On ví, co nám svědčí, ne my. On z trůnu svého nadhvězdného přehlíží světů končiny a řídí vše moudrostí vznešenou, aby co stvořil, přišlo k spasení.“¹⁶⁶

Tyto náhledy předává svým potomkům Eneř a Jeníkovi. Ti sice dědečkovy názory respektují a plní jeho příkazy a doporučení, jak v určitých každodenních situacích jednat, ale pojetí jejich zbožnosti značnou měrou ovlivňují jejich vlastní názorové postoje.

Takřka celé dílo je prosyceno lidovými rituály, kdy se s nimi setkáváme jak v dědečkově vyprávění, tak i v přímém jednání postav, což je například Eneřina léčitelská schopnost. Lidové léčení bylo totiž dalším fenoménem přesyceným pověrami a rituály. Lidé se chránili proti nemocem, uřknutí a tajemným silám červenými částmi oděvu. I sběr bylin byl podřízen magickým rituálům, jelikož byliny musely být sbírány v přesně stanovený den či čas. Nejlepším dnem pro sběr bylin pak byla svatojánská noc, která měla magické účinky.¹⁶⁷

¹⁶⁵ SVĚTLÁ, Karolina. *Kantůřčice*. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 49.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 18.

¹⁶⁷ Srov. MCLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989)*. 1. vyd. Přeložil Tomáš Suchomel. Brno: CDK, 2007, s. 13.

Rodina Podhájských je lidovým náboženstvím doslova omezoována, jelikož každá činnost je provázena určitým rituálem, který se bezpodmínečně musí vykonávat. „Mělat' Podhájských rodina od nepamětných dob pověst, že' obdařena shůry 'darem ducha'; uměli tam odedávna hojit nemoce vnitřní i zevnitřní, slovem i léky, zvěstovat povětrí, ba i věci budoucí.“¹⁶⁸

Enefina zbožnost je charakteristická tím, že zahrnuje především mravní uvědomělost a ctnostné jednání. „'...v našem rodu vždy příkázání božích se přidržovali od prvního až do posledního, od zakladatele rodu až na nás. (...) Byliť to samí mužové dle vůle Páně i prospěli bližním samaritánskými skutky více, než kolik rodů šlechtických dohromady,...Budou všichni zajisté oděni v bílá roucha a místa jejich budou na pravici Hospodina u nohou trůnu jeho, tam, kde se prýští pramen věčného života.“¹⁶⁹

V rámci vývojové linie ještědských románů můžeme sledovat, že jednotlivé postavy se se zbožností ztotožňují různým způsobem. V *Kantůřčici* se od tradiční víry odklání postava Otíka Mrákoty.

V *Kantůřčici* se tak střetává náboženské povědomí lidí venkovského světa a městského prostředí. Enefa je zástupkyní lidové pobožnosti, tradičních hodnot a magických představ venkovských lidí. V rámci námi zkoumaných ještědských próz se poprvé setkáváme s jistým pojetím ateismu, což je velice úzce spjato s dosaženým vzděláním. Otík sice zná církevní dogmata, ale jejich dodržování nepovažuje za nutnost.

Otík přijíždí do nábožensky uvědomělého prostředí, kde se setkává s nepochopením svých životních způsobů. Vše, co jemu připadá jako zcela vyhovující zábava, je na venkově považováno za hřích a nemravnost. „'...pro jakého to muže jsi zapomněla se modlit za rodiče, za děda a za bratra, a věz, že tě teď' bůh za to trestá. (...) Ach, člověče ty nešťastný, v tobě není ni víry, ni opravdivosti, ni přesvědčenosti, tys na světě jen, abys byl. Já před tebou klekala...“¹⁷⁰

I sama Enefa je z Otíkovy pravé podoby rozčarována. Domnívala se totiž, že takto učený muž musí být zároveň mravními kvalitami světec. „'Takové city, které tu jsou uloženy, takové myšlenky, které jsou tu vysloveny, ozývají se jen v žalmech proroků, ba takové lásce k bližnímu učil nás jen Kristus sám...ach, šťastná ta, jíž dopřáno je a bude sedět jako druhdy Marie u jeho nohou a naslouchat jeho výkladům, neb sloužit mu, jako sestra její Marta...“¹⁷¹

¹⁶⁸ SVĚTLÁ, Karolina. *Kantůřčice*. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 20.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 101.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 161.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 61.

Otík se nebojí žádného hříchu, neboť je přesvědčený, že při svém postavení doktora si může dovolit vše. Jeho život je pouze zábava. Nehledá si manželku, s dívkami se chce pouze bavit. Vzdělání v Otíkovi probudilo nedůvěru v Boha, pochyby o zázračných jevech a nedůvěru v podřízenost církvi. Vzdělání Otíkovi tedy otevřelo oči dokořán, aby mohl kriticky nahlížet na celou náboženskou problematiku.

Sňatkem Enefy a Otíka se propojují dvě zcela protichůdné tendence náboženského směřování. „Takovou svatbu, jako měla kantůrčice, nikdo v horách ještě nepamatoval. Všecky staré obyčeje od prvního až do posledního co nejbědlivěji se zachovaly. Sám dědeček dělal družbu a kráčel v čele svatebního průvodu a holí samými věnci obvinutou. (...) Když začali muzikanti hrát, tož nebyl ovšem s nevěstou první v kole, musila jít proti obyčeji se ženichem, na co právě se nehněvala;...“¹⁷²

2.4. Odklon od tradičního pojetí náboženství

Frantinu Karolina Světlá napsala v roce 1870. V tomto díle je pozornost více upřena na hlavní postavu, která však oproti předchozím ženským hrdinkám přichází na scénu již jako svérázná a silná osobnost. Jednotlivé fáze Frantinina života jsou v retrospektivním pohledu zpřeházeny, což je též v její tvorbě nové.

Postava Frantiny zaujala Světlou velmi záhy; podle doslovu povídky již při první návštěvě v ještědských horách, tedy asi od roku 1853. Připomínala jí hrdinku národa jiného, oslavenou pérem zbožňované George Sandové. Světlá to sama přiznává v doslovu k Frantině ve Květech 1870.¹⁷³

Světlá po vzoru Sandové spojuje mystiku nejrůznějších náboženských sekt s moderními naukami, se kterými se sama ztotožňovala. Již současníci Světlé si všímali podobnosti díla s tvorbou George Sandové: „Světlá je český George Sand, ale vliv A. Dudevantové, jakkoli byl velmi značný, nemohl nikdy míti tolik síly, aby byl ze samostatné cesty pošinul nadání, které jest na nejvlastnější půdě naší básnířky, na půdě vesnické epiky, zajisté sourodým s nadáním G. Sanda...“¹⁷⁴

¹⁷² SVĚTLÁ, Karolina. *Kantůrčice*. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 197.

¹⁷³ KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 40.

¹⁷⁴ ZÁKREJS, František. *Rozhledy osvětové* (rubrika). Osvěta. Listy pro rozhled v umění, vědě a politice, roč. III, díl 1, 1873, s. 156.

Flora Kleinschnitzová vznáší tezi, že při psaní tohoto románu byla Světlá ovlivněna vlastními reálnými prožitky, které silně zapůsobily na samotný fikční svět románu. „A odtud se již osud Frantiny a Světlé ztotožňuje: poznaly muže, k němuž celou bytostí přilnuly a jenž jest pravým opakem jejich manžela, nechávají se unášet a strhovat záplavou nových, nepoznaných citů, aby konečně přece jen došly poznání, že nad citem stojí železná povinnost, které přinášejí štěstí své v oběť, sotva že je poznaly.“¹⁷⁵

Románem *Frantina* dochází v ještědské tvorbě Karoliny Světlé k vývojovému zlomu, kdy hlavní hrdinka zcela odmítá „tradiční“ religiozitu a ve svém přesvědčení setrvává až do smrti. Frantina je první ženskou hrdinkou románů Karoliny Světlé, která své pohnutky a chování nedává do souvislostí s církevním řádem. Neodvolává se na křesťanské zásady, jelikož je sama neuznává. Na Frantině ukazuje Světlá prototyp ženy vymykající se konvencím náboženského života v 19. století. Frantina nepotřebuje pro svůj život víru, jelikož tradiční věrouku jí nahrazuje vlastní rozum a zdravý úsudek.

Ve *Frantině* se setkáváme s konfrontací dvou nábožensky dimenzovaných prostředí, a to věrného katolictví a alternativních názorů na podstatu víry. Světlá tuto skutečnost sama naznačuje, když se v doslovu k tomuto románu připodobňuje k George Sandové: „Neznám v literatuře novější postavu jí podobnou krom 'Jeanne', hrdinky to románu Sandové téhož jména, v němž předvádí spisovatelka čtenářům svým postavu dívky z lidu, tajnou to pohanku pod nátěrem křesťanství, dědičku to víry starých Gallů.“¹⁷⁶

Ve *Frantině* došla Světlá v řešení náboženských otázek nejdále ze svých románů, jelikož myšlenky, které byly v předchozích pracích jen naznačeny, nebývají zde konkrétní podoby.

Ve *Frantině* poprvé Karolina Světlá poukazuje na lid, který se neztotožní s všeobecně uznávanou normou, ani nedbá na vynutitelnost víry vrchností. Jsou to lidé, většinou příslušníci nejrůznějších sekt, kteří se nenechávají svazovat katolickým ritem, a kteří si nenechávají vrchností vnucovat nejrůznější představy. V 19. století byly náboženské sekty rozšířeny, především pak ve východních Čechách, což ve svých prózách ztvárnila spisovatelka Teréza Nováková. Do sekt se sdružovali lidé, jenž polemicky nahlíželi na katolictví, a kteří nechtěli zůstat v kolektivním tichu venkovské společnosti. „Někteří zbožní lidé ovšem toho bedlivě se přidržovali, čeho záhodno se přidržeti, následovali Krista v každém kroku; ale více jich ještě bylo, aspoň v našem koutě, kteří přestali všemu věřit a na

¹⁷⁵ Srov. KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 93.

¹⁷⁶ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 198.

nic, co náboženství učí, dáti nechtěli. Dva například si řekli, že budu svoji; vystavěli si v lese boudu a žili tam v tak dobré míře pohromadě, jako kdyby je byl vysvěcený kněz, ba nějaký biskup sám v bázni boží oddal. (...) I ukázalo se nejen, že žije mnoho lidí správně neoddaných pospolu, ale i že nemají děti ani pokřtěné a sami že nevědí, co to zpověď, přijímání a vůbec nějaká svátost, že chodí místo do kostela na křižovatky čarovat, co se mají modlit k panně nejsvětější, že citují zlé duchy, a místo aby se klaněli tomu nejvyššímu, že spolky vyhledávají s největším nepřítelem plemene lidského – krátce, že jsou vírou i skutky pohany.¹⁷⁷

Do počáteční partie vyprávění, uvádějící do poměrů na statku Kvapilově ještě před Frantininým příchodem, vkládá autorka celistvou přírodní idylku, obraz lesního zákoutí nad statkem, kde se zachoval kus přírodního ráje bujných vod i rostlin, hmyzu a ptáků; je to současně předznamenání hrdinčiny naturalistické filosofie, založené na herderovském názoru o bratrství a věčném koloběhu všech tvorů a věcí.¹⁷⁸

Frantina se setkává s rychtářem Kvapilem na jedné z největších náboženských oslav, a to na svaté pouti. „Teď by to ovšem nešlo, aby se vydal někdo někam na pout' a za několik dní se vrátil se ženou, aniž by o tom zvěděli v jeho domovu, na faře a na úřadě. Ale tenkrát šly takové právě časy, že bylo všecko možno.“¹⁷⁹ Od té doby se snaží s křesťanstvím ztotožnit. V závěru románu se pak ukazuje, že se tak nestalo.

Prostředí, kde byla vychovávána, jí totiž vtisklo nerasmazatelnou stopu do vnitřního vědomí. Nemohla přijmout víru, ke které nebyla vedena. Ukazuje se tedy, že v přijetí náboženských zásad má největší vliv výchovná autorita, jež potomka s podobou víry seznamovala.

„Již drahně let si lidé naši o tom povídali, že bydlí na vrchu, kdež posud říkáme Na Čihadníku, ptáčník, jenž prý nejen že je samotář a divoch, ale zajisté i neznaboh velký. (...) Měl-li ženu, zajisté s ní oddán nebyl, měl-li děti, tož na žádný způsob nebyly pokřtěné.“¹⁸⁰

Frantina zdělila názory na víru po svém vychovateli, který ji s těmito názory seznámil. Ona, jelikož v nich vyrostla, a jelikož jiných neznala, řídila se jimi.

Touto problematikou se Světlá dotýká myšlenek Bernarda Bolzana, který hlásal volnost v náboženské výchově. „Proto ani stát nemůže přikazovat rodičům, v jaké víře mají vychovávat své děti. Pokud víra rodičů neohrožuje obecné blaho a neporušuje státní zákony,

¹⁷⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 21.

¹⁷⁸ Srov. LIŠKOVÁ, Věra. *Ke komposici a k povaze díla Karoliny Světlé*. In *Posmrtný odlitek z prací Věry Liškové*. Praha, Melantrich, 1945, s. 151.

¹⁷⁹ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 18.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 22.

mají mít volnou ruku ve výchově. Ani stát tedy nesmí nutit občany k víře, kterou on považuje za jedinou správnou a dobrou.“¹⁸¹

Ptáčník Frantině vstípl neobvyklé, ale značně pokrokové názory, že člověk si za své činy může sám, že lidé si strojí peklo vzájemně. „Každá zvířina věrností se odměňuje za dobrodiní, jen člověk za ně poděkuje ranou. Pamatuj si, on že na světě tom ze všech tvorů nejhorší a nejvzteklejší, on sám žeť tím ďáblem, jehož se bojí, a vlastní jeho zloba a ta muka, které strojí jiným, to peklo, v které věří.“¹⁸²

Dle srovnání Frantininých slov s obecnou charakteristikou můžeme usoudit, že Světlá ptáčníkovi do úst vkládá myšlenky německého romantismu, které znala. „Přiznávám se ti zcela upřímně jako příteli svému věrnému, že o víře a náboženství teprve slýchám, co jsem mezi vámi, a tedy v tom ještě velikou znalost míti nemohu.“ (...) muž její tomu prý na žádný způsob nechtěl, aby na určito se vědělo, odkud pochází, a to právě, že byl ptáčník všude vykřičen co pohan a každý by se byl hned domyslí, že i ji vychoval v té své víře bludařské. Nevěděla skutečně, byla-li pokřtěna čili nic. „Co vy vypravujete o stvoření světa, buď nevěděl, neb věřit nechtěl. Mluvil ke mně aspoň v tom smyslu, jako kdyby svět ještě dohotoven nebyl, nýbrž teprve se dokonával. (...) Se vším, co vidíš, jedno jsi, poněvadž vše, co jest, jen jedno jest. Toť ten bůh otec, skrze něhož a v němž jsou všechny věci a jenž vedle sebe jiných bohů netrpí, jak ti lidé dole věří. Čemu říkají bůh spasitel, toť láska lidská, a jejich duch svatý, toť rozum náš. Spasitele ale dávno již ukřižovali, když lásce mezi sebou výhost dali, a svatého ducha usmrtili, když rozum v sobě udusili.“¹⁸³

Když Flora Kleinschnitzová referuje o románu *Frantina*, zabývá se otázkou, zda byla Frantina neuvědomělou vyznavačkou panteistické víry nejkrajnější strany někdejších Táboritů. Strýc ji zřejmě vychovával v souladu s učením Rousseaua, o čemž svědčí jeho snaha udržovat Frantinu v nejužším vztahu s přírodou. Strýcovo evoluční stanovisko se zakládá na Herderově zásadě o nutnosti stálého převratu a proměny na světě.¹⁸⁴ „Frantina však nepřejímá veskrze názorů svého pěstouna; dívá se na život mnohem optimističtěji, s důvěrou v lidskou dobrotu.“¹⁸⁵ Zde autorka, dle slov Flory Kleinschnitzové, vypočetla povahové vlastnosti své sestry, Sofie Podlipské, která se panteismem zabývala.

Sofie Podlipská se vypořádávala v průběhu života s řadou filozofických směrů a inspirací a vždy vnímala nové proudy myšlení, přičemž si budovala svůj vlastní ideový

¹⁸¹ BOLZANO, Bernard. *O nejlepším státě*. 1. vyd. Překlad Vojtěch Bláha. Praha: Vyšehrad, 1981, s. 40-43.

¹⁸² SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 36.

¹⁸³ Tamtéž, s. 35.

¹⁸⁴ Srov. KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 41.

¹⁸⁵ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 43.

system. O boží existenci pochybovala: „Je uvědomělá mocnost, která řídí světy? Proč je v nich taková nedokonalost? Je Bůh? Je-li, proč skrývá se? Proč dopouští zlo? Proč je dobro tak slabé? Proč je lidstvo tak nešťastné? Proč je nenávist?“¹⁸⁶

Tím, že Frantina sestoupila z Čihadníku dolů k lidem, překročila zároveň i pomyslnou hranici světa 'neznabohů' a katolických věřících. Frantina se tímto krokem musela přizpůsobit majoritní většině věřících a navenek se s katolictvím identifikovat. Přesto si však přítel Bartolom všiml, že Frantina není pravou katoličkou: „Ani toho jsem se již nelekal, že nezná asi ani Krista, ani matku jeho, nýbrž pravil jsem si v duchu svém, právě on, spasitel náš, že nikým nepohrdával, nýbrž každému, kdož byl skutků spravedlivých a k bližnímu srdce laskavého, království nebeské sliboval, necht' to byl jinověrec či bludař. Ba i hříšníka největšího neodstrkoval, dal-li se upřímně na pokání.“¹⁸⁷ V očích Bartoloma se tedy Frantina jevila jako neznabožka, přičemž z tohoto úhlu pohledu je pak její obraz předáván čtenáři.

Frantinin přístup ke křesťanství se nevyvíjí. Svou bezbožnost si nenechá vymluvit nikým, dokonce ani její přítel Bartolom jí svými argumenty nepřivede na 'pravou' víru. „Nedal jsem si skutečně od té doby jedině ujít příležitosti, kdež bych ji nebyl s pravdami křesťanskými obeznamoval; že lépe a čerstvěji nepokračovala v šlépějích učitelů svatých, z toho vinu na sobě nijak nechat či vzít nemohu. (...) Nebyla jí víra potřebna, příliš dlouho bez ní byla, i naučila se při tom směle jen o rozum svůj se opírat.“¹⁸⁸

Frantina ve svých názorech dochází tak daleko, že zavrhuje posmrtný život a existenci pekla, což je pro tehdejší dobu plnou strachu z posledního soudu a muk pekelných nemyslitelné. „Zmiňoval se často o tom, že všechny takové věci, jako je duše nesmrtelná, poslední soud, zmrtvýchvstání, věčný život, jen ti velicí vymyslili, co nad lidem panují, aby ho mohli nebem těšit, když ho tu na zemi mučí, a posledním soudem strašit, nechce-li je poslouchat. (...) Mně je to jedno – umru-li aniž z mrtvých vstanu. Nepokládám se za žádnou takovou osobu, abych chtěla přečkat všechny věci a ještě býti, když ani snad žádného již světa nebude. (...) ...dělejte si se mnou co chcete, v peklo vám věřit nebudu. V tom bych chtěla přehádat sto mudrců, že není a nikdy nebylo. Jak můžeš tvrdit jen, bláhový, bůh tvůj že věčná láska a spravedlnost, a přitom mluvit o místě plném muk a strastí, kamž zavrhne, kdož z dětí jeho se mu znelíbí?“¹⁸⁹

¹⁸⁶ PODLIPSKÁ, Sofie. *Poznámky k tomu, co hledáme*. Praha 1923, s. 5.

¹⁸⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 25.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 44.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 43.

Podobné myšlenky nacházíme právě i v denících Sofie Podlipské: „Nebude-li mne, nebudu vědět, že nejsem. Pak budu neuvědomělým světem a spolu s tím světem budu v atomech rozptýlena chvěti se bezpochyby s veškerenstvím při každé jeho evoluci omlazovací.“¹⁹⁰ Jindy zase píše: „A mně neleží na srdci, abych ještě jednou žila.“¹⁹¹ O člověku a smrti soudí: „On hádá se s přírodou, proč halí smrt do takové hrůzy, proč ten odpor proti ní? Proč tu nesmyslnou lásku k životu? Mému přemýšlení hlas přírody odpovídá. Hrůza ze smrti je tmelem v řetěze života. Ale náboženství a filozofie dovedou ji přemáhati.“¹⁹²

Činy, odporující křesťanskému učení, vykonala Frantina opět mimo svět lidí, nahoře na Čihadníku, kde fakticky spáchala hřích, když zavraždila Apolína, a kde se nechala pohřbít do neposvěcené půdy, čímž se navrátila do prostředí, odkud pocházela. „Zásadní světonázorové kolize prostupující celou významovou strukturu díla se pak ve finále příběhu promítnou do podoby tragického rozuzlení vztahu mezi Frantinou a Apolínem. Dějištěm této scény se stává lesní jeskyně – místo, které v důsledku možná nejvýrazněji propojuje prostorovou kompozici textu Frantiny s komplexním celkem sémantické výstavby.“¹⁹³

V románu *Frantina* se kromě údolí, kde lidé uznávají křesťanské zásady, a zalesněného vyvýšeného prostoru Čihadníku, kde vyrůstala Frantina, nachází i místo uprostřed těchto dvou světů, a to Hrubé kře. Právě zde pak probíhají náboženské debaty mezi Frantinou a Bartolomem.

Bartolom je pravým opakem Frantiny, neboť je přesvědčeným křesťanem, který má z nevěřících lidí strach, aby ho svou přítomností nesvedli na špatnou cestu. „To byla pro mne rána, že jest naše selka pohanka! Do stavení tak zpustlého neznabožka právě ještě scházela, aby vše v nic přivedla! (...) Bylo u mne velice pochybno, umí-li naše hospodyně udělat jak se patří kříž i ví-li, v kostele co se dělat patří. (...) Naučila se tomu ovšem brzo; modlili jsme se u nás jako všude jinde, kde byli hodní lidé, devětkrát za den.“¹⁹⁴ Když se však s Frantinou spřátelí, usmyslí si, že jí bude při každé příležitosti seznamovat s Kristovým učením. Doufá,

¹⁹⁰ HOLEČKOVÁ-HEIDENREICHOVÁ, J. *Sofie Podlipská ve svých vzpomínkách, dopisech a denících*. Praha 1941, s. 117

¹⁹¹ PODLIPSKÁ, Sofie. *Poznámky k tomu, co hledáme*. Praha 1923, s. 8.

¹⁹² SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 21.

¹⁹³ ŘÍHA, Ivo. *Možnosti četby: Karolina Světlá v diskurzu literární kritiky druhé poloviny 19. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 143.

¹⁹⁴ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 23.

že Frantinu obrátí na svou víru. Té však je víra nepotřebná. Umí se řídit vlastním rozumem a k tomu nemusí být katoličkou.

Postavy Bartoloma a Frantiny jsou postaveny do protikladu. Myšlení obou protagonistů má stupňující se tendenci, kdy čím více Frantina objasňuje své ateistické myšlenky, tím více ji Bartolom kárá za rouhání se proti Bohu a vykládá jí katolické učení. „Někdy mně nad tou Sodomou u nás až vlasy vstávaly. Nebál jsem se nikoho než boha,... Za to mi přezdívali modlářů... (...) Smýšlení takové dostal jsem z domova vybutého. Byl jsem vychován tuze pečlivého; otec můj byl sice jen ucpavač, ale muž ve všem dle slova a vůle boží. Lež a podvod v opovržení míval a šalby všeliké i pověrčivosti byl nepřítelem největším. Ve všední den nemohl žádnou zvláštní pobožnost vykonávat; doma nebýval, musil chodit po světě za prací, ale zato takřka celou neděli z kostela božího se nehnul. (...) Ač byl jen prostý, přec o něho vše jsem se dozvěděl, co na řádného křesťana sluší a patří, v tom jsem se každému panskému dítěti vyrovnal. Budiž mu za to dík a chvála, jediné to po něm dědictví.“¹⁹⁵ Bartolom si neuvědomuje, že Frantina, která katolictví neuznává, podléhá „jiné víře“, a to vlastnímu rozumu a přírodním zákonům. Pro Bartoloma jiné vyznání neexistuje. Bartolom je přesvědčen, že tajemné síly neexistují, respektive že na řádného křesťana nemají žádné moci. Bartolomova víra je totiž výlučně katolická, neshledáváme v ní známky lidové magie.

V této souvislosti je nutno konstatovat, že více než se mění samotná Frantina, proměňuje se vypravěčův pohled na ni. Frantina se tak v Bartolomových očích jeví jako neznabožka a proměny jejího obrazu vnímáme opět z pohledu Bartoloma.

Ptáčnickovy postoje chce z Frantininy mysli Bartolom vymazat. Nechce, aby Frantina byla katoličkou pouze před lidmi, přičemž ve svém nitru, aby zůstávala pohankou. „I umiňoval jsem si v oné chvíli, že napravím a napravit musím, co ten, který se strýcem jejím nazýval, na ní spáchal. Jak on ji sváděl k bludařství, že já ji převedu na pravou víru. Vždyť měla v sobě všechny vlastnosti stát se horlivou křesťankou co do přesvědčení, a nejen takovou vlahou ústy vyznavačkou, jíž byla teď, a to jen muži svému kvůli.“¹⁹⁶ Čím více pak Bartolom zdůvodňuje pozitiva křesťanství, Frantina dospívá k přesvědčení, že takovému učení nevěří. Uznává totiž jen racionálně dané skutečnosti.

Víra regulovala lidské pohnutky a chování, díky víře byli lidé mravnější, neboť se obávali božího hněvu. Frantina však dokazuje, že ačkoli nechce obstát po smrti před Bohem,

¹⁹⁵ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 12.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 41.

oplývá pevnou morálkou a čistotou charakteru, když namísto vlastního prospěchu a štěstí pokutuje Apolína za zlé skutky proti lidem.

„Jdi mi s tvými hříchy; tvoje křesťanství tě již celého spletlo, že ani nevíš pořádně, co to hřích, jinak bys mne nemohl za hříšnici považovat a takto ke mně mluvit. Jen přemýšli, zdali některá ta blahoslavená panna, k níž se modlíš, tolik dokázala jako já? Jestliže vystoupila na hranici proto, co za pravdu svatou měla, tož viděla nad sebou ráj otevřený, věřila, že ji za její oběť očekává věčná blaženost. Avšak já obětovala více než sebe,...nikoli z bázně před vyšším soudem, nýbrž abych zadostiučinila vlastnímu svědomí. (...) ...štěstí svoje sama jsem usmrtila,...i beze vší naděje, že štěstí zničené v nebi tím krásněji pro mne obživne, neb v nebe nevěřím.“¹⁹⁷

V této působivé scéně v závěru románu dochází Bartolom k tomu, že Frantina, ačkoli nevěřila v Boha, oplývala ryzími charakterovými vlastnostmi. Vlastně prokázala větší mravní hodnoty než zbožný člověk, neboť za svou oběť nic neočekávala. „Neučinili jinak a více všichni svatí následovníci Kristovi a mučedníci jeho učení. Jednala, jako chtěl jednat v Starém zákoně Abraham, když nad synem měl již nůž napražen, jednala jako Judita, když nepřítel národa vyvoleného o život připravila. Ó, znala boha a plnila jeho zákony, jenže pohanským svým způsobem; což za to mohla, že se narodila v skrýši neznabožské? Kdyby se jí bylo poučení včas dostalo, jak spanile by se byla zaskvěla mezi ženami křesťanskými!“¹⁹⁸ V tomto závěrečném dialogu mezi Frantinou a Bartolomem probíhá rekapitulace předchozích myšlenkových sporů mezi těmito postavami, ale také se zde odehrává poslední roztržka týkající se morálních aspektů Frantinina jednání. Frantina se zároveň Bartolomovi zpovídá ze svého činu a vysvětluje pohnutky, které ji vedly k zavraždění Apolína. Z pozice Frantiny je to jakási obhajoba, kde postava odkrývá smysl své oběti.

Bartolom se pak stává vykonavatelem Frantininy poslední vůle. Je jediným, kdo nepodléhá strachu z Frantinina mrtvého těla. „Usnesli se lidé na tom, že snad má na těle nějaké znamení od toho, jenž si po smrti pro ni přišel co pro družku svou. Mohl jsem její mrtvolu bez obtíží odstranit a odnést, kam si žádala; nikdo stavení se neblížil, dokud v něm ležela, čeládka v noci doma nebyla ze samého strachu před nebožkou, kteráž snad přec jen byla d'áblice.“¹⁹⁹

I s odstupem času Bartolom na obranu Frantiny vznáší myšlenku, že potomci nemohou za víru svých vychovatelů, neboť ta je formuje. S tím se setkáme i v posledním

¹⁹⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 129.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 130.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 131.

námi zkoumaném románě, *Nemodlenci*. „Jedině pravda, že při ní té pravé křesťanské víry nebylo. Ale co za to mohla, že byla vychována v pelechu pohanském?“²⁰⁰

Třetím pojetím náboženské morálky je víra Apolínovy rodiny. Zde nabývá problematika náboženství další podoby. Apolínova matka upamatovává svého syna na otcovu památku, čímž ho fakticky nutí neustále hřešit svými skutky. Apolín však již není Antoš z *Vesnického románu*, který podlehne úctě k otcově památce. Apolín se vzepře matce, což je učiněno právě v souladu s absencí křesťanských zásad. „Nabudou-li nebožtíci v hrobech svých jen tenkrát míru, vykonají-li děti neuprositelnou nad nepřáteli pokutu, pak otec můj ne jednou, nýbrž stokrát pomstěn a smířen; i nemá věru proč teď ještě z hrobu se zdvihát.“²⁰¹

Podstatnou otázkou v koncepci celého románu je vztah panstva k náboženské morálce. Bartolom nahlíží na pány jako na vykonavatele boží vůle. Frantina vidí dále než vírou a poslušností ovládaní poddaní. Spatřuje nespravedlivost v tom, že páni mohou hřešit.

V románu *Frantina* Světlá podrobně vykreslila i dobové náboženské poutě na významná církevní místa. Z jejího pojetí můžeme usuzovat, že církve využívala svatých poutí jako zastrahujícího prostředku na věřící, kteří byli z monumentálnosti chrámů a kostelů uchvázeni. Příběh matky rychtáře Kvapila je zařazen jako protiklad k Frantině vychování. „Žena jeho před ním plakala, ruce spínala, aby přec lidu křesťanskému takového pohoršení nedával a nad vlastní duší se nezapomínal;... (...) Nedělala Kvapilová cestou nic jiného, než plakala a si naříkala, že právě ona, kteráž tak ráda bohu slouží v uctivosti, za muže se dostala, jenž pod nebem nic svatého znáti nechce. (...) Byla na vyhlášeném tom místě poutnickém poprvé; chořovala dosud jen do Hradiště, Turnova a někdy za Liberec k obrázku. Copak je to proti Vambeřicím! (...) I zalekla se Kvapilová hrozitanského toho tam kostela, že ani promluvit nemohla, zkameněla hrůzou v těch dlouhých šerých jeho chodbách, kdež stála černá zpovědnice vedle zpovědnice a z nichž ze všech vycházely hrozebné hlasy kněží, napomínajících lidí, kteří vedle nich na zemi se svíjeli v zoufalosti nad hříchy,... Zděsila se té křížové cesty, kdež bylo doopravdy vyličeeno, co všecko spasitel náš vytrpěl za ten bídný svět,... a vedle ukřižovaného vypočtení byli všickni ti svatí a světice, pro víru umučení, s nástroji, jimiž seznali smrt. Když ale konečně zahlídla ještě očištěn vyobrazený a vedle něho peklo samo, v němž hořelo na sta duší,...“²⁰²

²⁰⁰ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 6.

²⁰¹ Tamtéž, s. 102.

²⁰² Tamtéž, s. 17.

2.5. Otázka boží existence v *Nemodlenci*

Posledním ještědským románem je *Nemodlenec* (1875). V něm vyvrcholila autorčina snaha nalézt souvislosti výjimečných osobností z lidu s tradicí reformačního náboženského vědomí a založit povahokresbu svých postav nejen sociálně, nýbrž i historicky.²⁰³ V *Nemodlenci* je patrný i určitý tvůrčí zlom. Můžeme zde pozorovat stagnaci tématu, rozpad celistvosti a ve srovnání s předchozími romány je *Nemodlenec* přelidněn postavami. Obsahuje také největší množství filozoficko-náboženských úvah.

V *Nemodlenci* se Světlá pokoušela „vystihnouti hluboce náboženské založení českého lidu. Podle zprávy Světlé byl jí podnět k *Nemodlenci* dán zmínkou světelského faráře o záhadném, v okolí se potulujícím muži uhlazeného chování, o kterém lid usoudil, že je to poslední potomek zemanské rodiny Luhovských, který po rouhavém skutku beze stopy z kraje zmizel. Po stránce myšlenkové pak je *Nemodlenec* pokusem, vystihnouti duši a boje záhadného muže, jehož pohled autorka kdysi zachytila.“²⁰⁴

V *Nemodlenci* je náboženská problematika samotným tématem románu, kdy Světlá vznáší protest proti neochvějné autoritě katolické církve. Předmětem kritiky je i aliance církve a vrchnosti, kdy vzpoura proti panstvu znamená hřích proti Bohu. Flora Kleinschnitzová však vznáší tezi, že „*Nemodlenec* není odleskem hloubavé duše lidu, a také ne odrazem duševního boje, který Světlá vyčtla ze zraku záhadného muže, nýbrž jen ohlasem vlastních pochyb a úvah o účelnosti všehomíra.“²⁰⁵

Kritikou tohoto románu se zabýval i Leander Čech. Čech nesouhlasí s názory kritiků, kteří tvrdili, že román *Nemodlenec* je vrcholným dílem Karoliny Světlé. Míchál a jeho náboženské smýšlení dle Čecha nepředstavují hlavní osu prózy, nýbrž jí je Dalena a její touha pomstít se rodu Luhovských. „A Dalena jest také středem a osou romanu *Nemodlence*, její snaha pomstiti se za urážku matčinu na rodě Luhovských, její tajemné setkání se s neznámým jí *nemodlencem*, její obětování se, totiž vysvobození Míchalovo z vězení a odevzdání ho hraběcí milence vrácením nevlastní této sestře listiny, kteráž pojišťovala čest, rod a jmění, toť jsou hlavní páky romanového děje, a *nemodlenec* Míchál jest pouze passivním odpůrcem

²⁰³ Srov. ŘEPKOVÁ, Marie. *Vypravěčské umění Karoliny Světlé: K proměnám tématu a tvaru její ještědské prózy*. Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1977, s. 201.

²⁰⁴ KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 99.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 100.

pomstychtivosti Daleniny, nad níž konečně zvítězí její láska k němu. I tu tedy osnova spočívá na psychologickém rozporu lásky a pomstychtivosti, ne v myšlenkovém dosahu, ale v dějové komplikaci a ve vítězství Dalenině nade mstou leží vlastní jádro romanu tohoto.²⁰⁶

Kleinschnitzová souhlasí s výrokem Leandera Čecha, že středem románu není Míchal, ale Dalena a její rozpor mezi pomstou a láskou, a také, že Míchalův vnitřní myšlenkový zápas, veškeré jeho hledání pravdy, jsou právě svým myšlenkovým obsahem čtenáři naprosto skryty. „Míchalova nadšená řeč o povinnosti jednotlivcově, býti spravedlivý a milosrdný k bližnímu, snažiti se, aby všichni ke všem byli dobří a laskaví, souvisí zajisté s učením tohoto ušlechtilého kněze, a je to také vlastně jediný doklad pro to, že Světlá zamýšlela zachytit v Nemodlenci myšlenkový život muže, Bolzanovci podobného. Podati však několika větami obsah jeho filantropického učení, není zdaleka ještě vystižením duševních bojů a vnitřního života muže, jenž po usilovném přemýšlení a zajisté ne bez velkého utrpení duševního dospěje k tak harmonickému pojetí života. V celé té dramatické spleti proklínání, čarování a vášnivé pomstychtivosti zaujímá osobnost, nám nejzajímavější a vlastně hlavní, poměrně nepatrné místo. Stěží se dovídáme, že konflikt v duši Míchalově je způsoben rouháním dědovým a atheismem zemaná, jenž tvrdí, že smyslem života jest užívání, poněvadž smrtí jest život ukončen a náboženství jest jen vymyšleno pro prostý lid, aby páni jim mohli vládnout.“²⁰⁷

V souvislosti s románem *Nemodlenec* Kleinschnitzová kriticky reaguje na projevy chvály, které následovaly po jeho vydání. Zmiňuje Elišku Krásnohorskou, jež prohlásila román za absolutní vrchol tvorby Karoliny Světlé: „Jeť v genu Světlé a ve znamenitém jejím uměleckém vzdělání něco veličenského, čemuž není soupeřství, co podmaňuje bez zápasu a ji staví v šik básníků nej přednějších, světových, ji, pokornou tu obdivovatelku prostého lidu českého a nadšenou velebitelku národního ducha i jména. Nebyla to nadšenost přátelská, byla to soudnost jiných, již bylo dříve přáno přiznati Světlé vyvýšené místo její po boku nejslavnějších jmen evropských, jako Sandové a Turgeněva.“²⁰⁸ S těmito slovy Kleinschnitzová nesouhlasí, když prohlašuje o *Nemodlenci*, že v něm Světlá nedokázala vystihnout náboženské myšlení lidu. „A poněvadž jest *Nemodlenec* vlastně jen shrnutím, doplněním a vyvrcholením myšlenek, s nimiž jsme se setkali již v předcházejících pracích světlé, nemůže také býti tím, čím chtěl a měl býti, obrazem myšlenkové svéráznosti českého

²⁰⁶ ČECH, Leander. *Karolina Světlá*. (Kritická studie – Doplněný otisk z časopisu Hlídka literární). Hlídka literární, Brno 1891, s. 53.

²⁰⁷ KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 103.

²⁰⁸ KRÁSNOHORSKÁ, Eliška. *Dvě básnířky lidu*. Časopis Musea Království českého, roč. 54, 1880. s. 262.

lidu. Nestačí k vystižení duše lidu вплést do příběhu výroky, které porůznu mezi lidem zaslechla, jak činí Světlá právě v *Nemodlenci*.²⁰⁹

Literární kritice tohoto románu se věnuje i Marie Řepková, která míní, že „...v *Nemodlenci* je tematická náplň rozlomena, uskutečňuje se ve dvou liniích či vrstvách. To by samo o sobě nevadilo, je tomu podobně, jak jsme viděli, i ve *Vesnickém románě*. Zatímco však tam obě linie nakonec nenásilně splývají v jednotícím smyslu díla, zde si podržují – přes zdánlivé, jen vnějškové skloubení – svou samostatnost. Navíc ještě u Daleny, nositelky druhé tematické vrstvy, i tato vrstva se rozpadá ve dvě: vrací se v ní jednak námět povídky *Lamač a jeho dítě* (otázka oprávněnosti pomsty za utrpenou křivdu), jednak se v ní opakuje téma *Sylvy* z *Vesnického románu*: velikost nesobecké lásky, schopné vzdát se milovaného člověka, vyžaduje-li to jeho prospěch.²¹⁰

Předkové rodiny *Luhovských* byli za svou víru, zřejmě za příslušnost k *Jednotě bratrské*, tvrdě pokutováni, kdy se šlechta mstila na těch, kdo neodešli mimo vlast, což byli právě *Luhovští*. „Bývali' *Luhovští* vždy u velké vážnosti mezi rodáky svými, šli ve všem ostatním napřed. Žádná rodina nevytrpěla v horách pro víru tolik jako oni. (...) Několik *Luhovských*, byvši při tajných službách božích polapeno, zakrvácelo se na popravišti a jeden z nich, jsa podezříván, že založil v zámku oheň, aby se mohl onen nešťastný patent při zmatku požárem povstalém odciziti, byl zvláště krutým způsobem mučen, aniž by se k nejmenšímu přiznal...“²¹¹

V *Nemodlenci* je náboženství samotnou tematickou linií, která se uplatňuje v celém románu, neboť všechny postavy v próze jsou náboženskou problematikou přímo, či nepřímo zasaženi.

V *Nemodlenci* Světlá zobrazila rozdíly v pojetí religiozity žen a mužů. Zatímco muži jsou ve své víře přesvědčenější a zanícenější, ať už se jedná o věrné katolíky, příslušníky *Jednoty bratrské*, či ateisticky smýšlející osoby; ženy jsou jakožto věřící frivolnější a často ve svém jednání kombinují křesťanství a magii. Nemůžeme v rámci celého románu vystihnout jedinou nábožensky zanícenou ženskou postavu.

²⁰⁹ KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické, roč. 46, 1919, s. 104.

²¹⁰ ŘEPKOVÁ, Marie. *Vypravěčské umění Karoliny Světlé: K proměnám tématu a tvaru její ještědské prózy*. Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1977, s. 123.

²¹¹ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 23.

Právě takovou postavou je zemanka Luhovská, která nedbá na křesťanské učení. Zároveň ale nevyznává ani jiné učení. „...já také za vyslyšení o pomoc tam k bohu jsem volala tisíc a tisíckrát za jedinou takovou noční hodinu a koho mi poslal, aby mi v tísní mé ulevil? Když on tehdy nade mnou se neslitoval, proč bych já teď slitovati se měla nad některým jeho tvorem? Necht' si proň zvolí pomocníka jiného, mu milejšího. Chce-li se tomu žebrákovi, nuže, necht' se dostaví mne strašit! Dosti strašidel obletuje moje lože nešťastné, málo mi na tom sejde, bude-li tam státi a na mne se šklebiti o jedno více...“²¹²

Nejvýznamnější postavou v románu je Míchal Luhovský, který již není postavou předchozích románů Karoliny Světlé, které byly v náboženském uvažování statické. Míchal se v rámci celého románu vyvíjí. Míchal kolísá mezi otcovými myšlenkami a svým vlastním přesvědčením, ve kterém následuje své předky. Nakonec se však zemanovy snahy ukážou jako zbytečné a Míchal se odvrací od smýšlení svého otce, jenž se zpronevěřil rodinné tradici. Teprve Míchal se tak stává následovatelem rodu Luhovských. „Což bylo hříchů, když nebylo soudce? To, čemu lidé říkají hříchy, sami si vymyslili, jsou to vynálezy pánů, aby mohli svoje poddané trestat, pokutovat, soudit, na základě toho se stát vrchními, sudími, justiciáry a hodný za to bráti plat. Jen jediný byl zákon, jejich to zákon, vyššího zákona již nikdež nebylo, ni na zemi, ni na nebesích, a tedy se nemohl člověk také proti němu provinit. Nejtkem bídným byl člověk ve stroji bídném, nutností štváném, nepodlehal žádnému vyššímu soudu...“²¹³

Míchal se dozvídá od svého praděda rodinnou historii Luhovských. Praděd je v románu načrtnut jako postava, která připomíná rodovou historii a šlechtický původ. Míchal je po fyzické stránce podobný zemřelému synu praděda, čímž se vlastně potvrzuje přímé následnictví Míchala rodinných předků a tradic. Míchal přijímá rodové dědictví a v závěru románu se s ním ztotožňuje. „Tak asi se pousmál jeho patron, sraziv satanáše a jeho šiky z prahu ráje šťastně do jícnu věčné temnosti, avšak archanděl jen jednou zvítězil, Míchal ale za jedinou chvíli dvakrát zvítězil, poraziv zlého ducha pověrčivosti v lidu a ďábla sobství ve vlastním srdci – sáhl si do řader a jedním rázem si vyrval z nich jeho černou bující setbu.“²¹⁴

Míchal je připraven o víru v Boha, což v jeho duši zanechává nesmazatelné stopy. „Bůh mrtev, duše v nás umře, žádné nebe, žádný věčný život. (...) Žádná, žádná nikdež naděje a radost.“²¹⁵ Osou románu je pak vnitřní vývoj Míchala, který se nemůže vyrovnat s tím, že neexistuje to, v co dosud pevně věřil. „Jaké to štěstí, moci věřit a doufat jako jindy, myslit si večer před usnutím, že bůh zahaluje veškerý svět v hvězdný, svatý svůj plášť, a těšit

²¹² SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 35.

²¹³ Tamtéž, s. 191.

²¹⁴ Tamtéž, s. 242.

²¹⁵ Tamtéž, s. 89.

se při probuzení, že kdož bude kráčet po stezkách spravedlivých, do lůna jeho že se ubírá, cokoli dobrého učiní bližnímu svému, jemu že to učiní, čisté že musí být ruce i srdce, neb podle podoby jeho žeť člověk stvořen.²¹⁶

Láska k Alžbětě v Míchalovi přehluší všechny jeho náboženské úvahy. Teprve, když hrozí občanům nebezpečí, když je víra zneužita tím nejhorším způsobem, dochází v Míchalovi k rozřešení.

„Měli Ještědští za to, že jim není žádné pomoci, když se proti nim postavuje i bůh v osobě svého svatého, a vidouce před sebou jistý úpadek svých živností a zkázu nejen svou a rodin svých, nýbrž i svého potomstva na něž měli uvaliti jho dvojí, uvazující se slavně před tváří nebes, že vrchnost svou v žádném případě neopustí, tož zapomněli na přítomnost pánů, oddávající se své bolesti.“²¹⁷

V *Nemodlenci* je představitelem lidové magie krtičkář, kterého se lidé straní a vyhledávají ho pouze v případě nouze. Dalena od svého otce převzala příchýlnost k čarování, kdy zatímco krtičkář se vyvaroval negativních úkonů, které by někomu ublížily, Dalena neváhá využít pro zachování cti svých rodičů ničeho. „Krtičkář přidržel se jen toho, co mohl sám před svým svědomím zodpovědět, někdy však vykládal dceři přec o věcech těch, které provozovati se štítil. Dalena měla pro ony tajnosti zvláštní paměť, naslouchávala jim vždy velmi dychtivě. Dobře dosud věděla, že jí je jen potřebí najíti mezník na tři strany mechem porostlý, ten před vraty dvoru luhovského zakopat, pod něj dát kus vlasů zemančiných, aby nebožka, dokud dvůr státi bude, noc co noc od dvanácti do jedné z hrobu povstati a naň si sednout musila, vše pozorujíc, co v každém koutě jeho se děje. Postaví Dalena mezník právě proti místu, kdež státi bude kříž památce rodičů věnovaný.“²¹⁸ Mezi lidmi v 19. století se totiž šířily pověsti, že existují bludné duše, duše zemřelých provinilců, které za trest bloudí, než je někdo vysvobodí.²¹⁹

Pověrečné praktiky, někdy vedoucí až k čarování, se ale nejčastěji týkaly běžných úkonů spojených s hospodářstvím a rodinným životem. Jedny z nejvyužívanějších magických praktik byly zařikávání dobytka proti úhynu, nemoci, ale také pro zvýšení doživosti. Dobytek představoval pro venkovský lid 19. století zdroj obživy, tudíž se jeho nemocí lidé obávali. Věřili, že dobytek můžou začarovat čarodějnice, a proto se ho snažili chránit pomocí nejrůznějších rituálů. Tyto rituály byly mnohdy nábožensko-magického charakteru, jelikož

²¹⁶ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 139.

²¹⁷ Tamtéž, s. 238.

²¹⁸ Tamtéž, s. 102.

²¹⁹ Srov. NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 162.

spolu se zařikáváním byly využívány i symboly kříže, posvěcené předměty, modlitby i symbolika významných dní liturgického roku. Pomyslná hráz mezi magií a náboženstvím byla tedy opět nezřetelná a obě oblasti se prolínaly.

Na základě toho tedy vidíme, že Dalena je zdárným příkladem propojení oficiálního náboženství a lidové magie, jelikož vše vykonává v rámci božích zásad. V této postavě dokázala Světlá poprvé sloučit obě tyto tendence, kdy hrdinové předchozích próz vyznávali buď Boha, či věřili čarům. „Mocný jest bůh, ... a moc svou uložil do mnohých bylin a kořenů. (...) Každému pomáhá bůh, kdož v něj věří, jen u nemodlence byliny neúčinkují. Nejsem žádná cikánka ani pohanka, vše s Trojicí svatou začínám, vše s Trojicí svatou dokonávám, neutrhnu jediného lístečku, jediného kvítečka jinak, než vzývajíc přitom jména božího a křížem svatým se znamenajíc. Ano, pokřtěná jsem křesťanka, co zajisté poznáš ihned sám podle rady, již vám pro nemodlence, jenž dychtí zas k bohu se obrátiti, nenalézaje však k němu stopy. Necht' někoho si hledá, kdož by se odhodlal zaň putovati při postě přísném a modlitbě neustálé pěšky do země Svaté, tam v Jordánu vody proň nabral a vrátiv se, třikrát po sobě jí mu čelo umyl, načež by ale musil ihned, nepřijímaje nejmenší odměny, od něho odejít a věk svůj trávit vzdálen od něho až do smrti.“²²⁰

Lidové léčení bylo totiž dalším fenoménem přesyceným pověrami a rituály. Důvěra k lékařům byla malá. Lékařská pomoc byla finančně náročná. Navíc lékaři byli v 19. století soustředěni spíše ve městech, tudíž lidé ve venkovském prostředí byli odkázáni na pomoc léčitelů, mastičkářů a bylinkářů, kteří požívali mezi lidmi velkou vážnost.

To, co Dalena reálně vykonává, naznačuje již Enefa v *Kantůrčici*. Enefiným posláním je totiž léčit duševní i fyzické nemoci. Zařikává nejrůznější neduhy ve jménu Boha. Enefa zná i nejrůznější rady a pověry, jak si dopomoci k lepšímu zdravotnímu stavu. Oproti Daleně je však nevyhraněnou postavou.

Dalena je jakožto krtičkářova dcera automaticky považována za nečistou, tudíž jsou proti ní vykonávána různá opatření. Všechny události, které se na Luhově stanou po příchodu Daleny, jsou přičítány jejímu čarodějnictví. „...přinesla si za řadry růženec s velkým křížem a mnohými plechovými svatými obrázky. Je zrovna těžký, tolik toho na něm má pověšeného. Vždyť by si ho netroufala vzít do rukou, kdyby byla taková, jak si myslíte, otočil by se jí okolo nich a přelomil by jí v nich všecky kosti. (...) ...tož přeložím před chlév, kdež na šalandě jsem jí ustlala, každou noc, až ulehne, dvě stébla ovesné slámy křížem. Je-li tím, co si myslíte, nemůže v noci z chléva nikam. (...) Vstoupila do chléva pravou nohou napřed a

²²⁰ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlence*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 113.

čarodějnice všude, kam vstoupnou, levou nohou vkročí, a na co poprvé sáhnou, vždy jen levou rukou na to sáhnou. Neukazují na nic ukazovačem, nýbrž palcem, a ona ukázala na palandu, tážíc se mne, bude-li na ní spáti. (...) Nemá nikdež zastrčený ni klokoč, ni jalovec, jen hrst suchého listí v šátku zavázanou si přinesla a tu přede mnou pod růženec na palandu si pověsila. Listím ještě nikdo jakživ nečaroval, a čím chce čarovat, to pod růženec nedává, hned by se to spálilo na prach a popel a šel by z toho puch jako z upražených lidských kostí.“²²¹

Dalena se definitivně odloučí od náboženských zásad svého otce. Alžběta, její sestra, však vykoná pravý opak, neboť přijme a ztotožní se s matčinými náboženskými představami, čímž se přiblíží Míchalovi. „Nerad se přiznával, že má Alžběta při vši své zbožnosti přec jen víru svou vlastní, velice příbuznou té, k níž se Míchal dnes přede všemi lidmi přihlásil.“²²²

Z hlediska odklonu od tradičního náboženství je však nejvýznamnější postavou v *Nemodlenci* Míchal Luhovský. Míchalův osud je předestřen již na začátku knihy, když ho umírající praděd přirovná k archandělu Michaelovi. Tato paralela se potvrdí v závěru díla na slavnosti svatého Jana Nepomuckého. „Tys Míchal...Míchal, jenž byl náčelníkem vojska nebeského, když se Satanáš se svými pluky spikli proti Tomu, jehož jméno se nemá bráti nadarmo, Míchal, jenž řídí klíny jeho blesků a ráno hromové? Míchal jsi, jenž kopím svým všecky nepřátele jeho srazil do věčné noci,...Ó pozdě, pozdě tě vyslal pán tvůj, ale vyslal tě přec, vyslal ke mně v tobě nejpřednějšího sluhu svého! (...) Jak jsi sličný, ó vyslanče nebeský, jak se skví duha míru nad čelem tvým a svaté oči tvoje jsou plny přejasných hvězd. (...) Neumklk ještě navždy lid kanaánský, nejsou ještě všichni rozptýleni, kteří oděni byli stříbrem. Znovu z pupenů květ vystupuje, nových časů přespanilý to zvěstovatel. Ó jest od věkův a bude do věkův hospodin, bůh pravdy...“²²³

Výchovné působení rodiny má značnou roli v utváření náhledů na víru. Míchal se tak motivován pradědovými slovy přiklonil na stranu svých předků. Praděd prohlédl totiž, že zástupcem církevní autority je vrchnost, že neexistuje boží spravedlnost, že nezáleží na tom, zda člověk věří v Boha, či v ďábla.

„Znám dobře na tobě, mladíku, kterak žasneš, že jsem se odvážil tomu hořejšímu do pravdy pověděti,...bylo to tenkrát, když mi přinesli krvavé vlásky mého synáčka, jemuž srubli hlavu, že v něj věřil a mu sloužil podle Písma a přikázání jeho jako po tolika pokolení

²²¹ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 77.

²²² Tamtéž, s. 249.

²²³ Tamtéž, s. 43.

celý náš rod.“²²⁴ Dále svěřuje Míchalovi, co tenkrát sdělil Bohu: „...jest to pátý Luhovský, jenž za tebe umřel na popravišti, kamž jako na jatky vodí pravice tvoje již poslední pokolení národa tobě nejvěrnějšího. Kdes byl, když za tebe umírali, pročs je dal umořiti vrahům? Ach, již jsem tě poznal, ty svrchovaný, není v tobě spravedlivosti a v slovech tvých pravdy, nejsme děti lásky tvé, nýbrž jen msty, v zlosti své jsi nás stvořil a zlostí tvou hyneme nevinně, zalíbení máš v krvi a mukách našich. Ale již se mi píti nechce kalich hněvu tvého, nezašlu již děti svoje na zahynutí, nebudu jich déle napomínati, aby tě poznaly a následovaly, nýbrž rozkáži jim, aby se klaněly modlám těm, které máš nejvíce v ošklivosti a jimž obětují nepřátelé tvoji. Postavíme jim oltáře v síních našich a budeme je vzývati nejen ústy, ale i srdcem, konec tím učiníme bídě naší a v hojnosti pobudeme na zemi až do smrti. (...) Kde jsi, pekla pane? rozkřikl jsem se, volám tě proti tomu, jenž tě svrhl žárlivě z nebes hvězdné výše, aby se s tebou o panství dělití nemusil, kde jsi, abys se pustil nanovo s ním do války? Celý můj rod bude tenkrát k tobě státi, celý národ český ti pomáhati. Jako druhdy tebe, tak uvrhl teď i nás do hanby a záhuby. Překotíme ho, aby konečně potoky nevinné krve téci přestaly k obhájení jeho slávy. Započni svoje tmavé království, dokaž lidem, Satanáš že je, Belial že je, Lucifer že je, Mamon že je, Belzebub že je, ale žádný, žádný bůh pravdy...“²²⁵

Míchal došel ve svém vztahu k religiozitě dále než jeho předkové, kteří se řídili dogmaty Jednoty bratrské. Míchal se víře vymkne zcela, čímž se stane neznabohem, v dnešní terminologii ateistou. „...jaké by z toho pošly řeči, kdybys se v kostele neukazoval? Nemysli si, že by si lidé toho nepovšimli a pánům to ihned nedonesli. Čeho bych se pro tebe domohl, kdyby si o tobě povídali, horší ještě že jsi předků svých. Ti byli aspoň jen bludaři, sloužili bohu dle svého způsobu, ale ty bys se chtěl vymknouti ze všeho a ukázati, že jsi nadobro nemodlenec.“²²⁶

Veřejným se přiznáním k nesouhlasu s katolickým zřízením nachází Míchal ve své duši klidu, neboť podobně jako Frantina je postavou s určitým posláním. „Nemusí! Křiklo to náhle v Míchalovi a světlo přejasně jej obklíčilo jako tehďáž Saula do Damašku putujícího. Vyprýštilo se z jeho srdce, v němž konečně našel, co tak dlouho a zoufale hledal; objevilt' se mu tam bůh jeho rodu a národu, jenž svět k spasení přivede a sluje: pravda.“²²⁷ Míchal shledává, že silnější než boží zákony je pravda a láska v lidských srdcích.

²²⁴ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 41.

²²⁵ Tamtéž, s. 41.

²²⁶ Tamtéž, s. 93.

²²⁷ Tamtéž, s. 238.

Paralela Míchala s archandělem Michaellem je potvrzena Míchalovým výstřelem na sochu, kdy je Míchalův čin přirovnán k Michaelově vzpouře proti satanášovi a jeho pluku. Míchal se postavil vrchnosti, aby lidé prohlédli jejich lsti.

Míchal je podobného myšlenkového ražení jako Frantina, neboť oba podstoupí otevřeně vzepření se oficiální věrouce s tím však rozdílem, že Míchal to uskuteční veřejně, na obdiv venkovanům i vrchnosti. „Viděl v sobě a kolem sebe samou záři, a vše, co mu bylo temné a nesrozumitelné, před ním najednou se vyjasnilo, rozplynuvši se v soulad vznešený, v hudbu nebeskou. A v zanícení tom, víc a více jej unášejícím, podobalo se mu, že vidí zřídlo, z něhož život se perlí a kamž se vrací u věčném kroužení, poznával, že v proudu jeho každý prášek se nese k výši dokonalosti, poznával, že není smrti, nýbrž stálá jen proměna, v níž se rozpadává pouze to, co slabé jest a závadné, aby ustoupilo tvaru vznešenějšímu, veškeré činy lidské co stupně pokroku k veškerenství jádru, okolo něhož se hlatí v rozmarnosti nekonečné tisíce a tisíce světů... On nebyl loutkou slepé jen náhody, kruté a zbytečné nutnosti k ničemu nečelící, nýbrž nástrojem božím, sám sobě svatým.“²²⁸

Konečně Míchal poukazuje i na katolický fanatismus, který je však přiživován šlechtou, čímž je paradoxně katolictví znevažováno. „Ó nejsou rozptýleni Kanaánští, neumlkli ještě navždy. Znovu z pupenů květ vystupuje, nových to časů zvěstovatel, dříve to bylo slovo, teď jest čin jeho příznakem. Ó, jest od věkův a bude navěky bůh pravdy a k spasení přivede svět. Hlásím se k němu jako předkové moji duší a krví svou. Dokáží vám, že jste se klaněli dílu rukou řemeslníků a kusu dřeva že jste se báli, chtějí se zaň pustiti do otroctví. Necht' se prolomí pode mnou země, necht' na mne deští síra a smůla hořící z nebe jako na Sodomské, je-li tam ta socha jiného než modla.“²²⁹

Symbolem náboženské víry je v díla socha svatého Jana Nepomuckého. Tuto sochu využívá šlechta jako manipulačního prostředku s věřícími. „Nedaleko zámku mezi lukami stála u potoka socha sv. Jana Nepomuckého. Bylať to první socha toho svatého v onom údolí, dali si ji sedláci jemu na počest sami na svoje útraty zhotovit a postavit, čím nabyla pro ně zvláštního významu. Zdáloť se jim, že jim jest sv. Jan tím jaksí zavázán, povinen se jich v nebi ujímati za to, že jej tak poctili před jinými svatými na zemi. (...) Málokterá minula tedy hodina ve dne i v noci, aby nebyl někdo na dřevěném klekátku mezi lipami, nad jeho sochou svoje větve spojivšími, ve vroucí modlitbě prodléval. Často se tam sešlo mnoho pobožných najednou, kteří trpělivě třeba celou noc jeden na druhého čekali, aby na klekátku

²²⁸ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 239.

²²⁹ Tamtéž, s. 242.

se vystřídali. (...) Krátce, svatý Jan nad potokem stal se patronem celé krajiny, žádná socha v celém okolí nepoživala té důvěry, lásky a pověsti mezi lidmi jako socha jeho, u níž druhdy prý i znamenité zázraky se udály a lidé mívali vidění do budoucnosti i minulosti, čímž přišly mnohé záhadné věci najevo.²³⁰ Právě na slavnosti k uctění Jana Nepomuckého si Míchal uvědomuje, že se neztotožňuje s otcovým učením a konečně se zatvrzuje ve svých názorech, které se značně liší od otcových.

I racionálně, realisticky pojatý román *Nemodlenec* není zcela oproštěn od představ lidí o existenci nadpřirozených mocností. Světlá v této próze postavila do kontrastu prostý venkovský lid a rodinu zemana. Venkované a služky na statku Luhovských žijí v naprosté podřízenosti církevním nařízením, bojí se božího jevu a do náboženských představ se jim promítají i kouzla a nevysvětlitelné úkazy. Jako příklad uveďme, že služky se obávají zjevu polednice: „Nebály se dvorské služky v houšťaech ale jen samoty, ukazovala se tam prý také polednička, drobounká a útlounká jako dvanáctileté děvčátko v bílé košilce, bič v ruce. Všecko všudy tam prošla, koho napadla, tomu našvihala, a komu našvihala, ten zemřel do tří neděl na černé neštovice.“²³¹

Ačkoli je velmi pravděpodobné, že spolu s procesem sekularizace dochází i k eliminaci projevů magie, že jsou magické prvky z náboženství z vytěšňovány, ve venkovském prostředí zůstává magie neoddělitelnou součástí života obyvatel. Lidé stále setrvali u tradičních, magicko-pověrečných představ a praktik.²³² „Víra v blízkost světa duchů schopných působit zlo i dobro, a podobně také ve význam určitých časů, míst, předmětů nebo zvířat jakožto zvěstovatelů štěstí či neštěstí, utvářela všechny oblasti života.“²³³ Světlá tedy tyto praktiky a představy venkovských lidí adekvátně zařadila do svých děl. Postavila je do protikladu k myšlení postav, které nepodléhají tomuto společností zažitému úzu.

Společnost té doby byla pevně konfesionalizována. Převážná většina lidí byla pokřtěná, chodila do kostela, uzavírala církevní sňatky a byla církevně pohřbívána. Náboženství mělo pro většinu lidí nepostradatelný význam. Všeobecným rysem myšlení venkovského obyvatelstva byl rovněž pohled na svět, „v němž náboženství přímo souviselo s magií“.²³⁴

²³⁰ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 201.

²³¹ Tamtéž, s. 97.

²³² Srov. DÜLMEN, Richard van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století)*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2006, s. 56.

²³³ MCLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989)*. 1. vyd. Přeložil Tomáš Suchomel. Brno: CDK, 2007, s. 79.

²³⁴ Tamtéž, s. 79.

Nadpřirozené bytosti však nabývají v *Nemodlenci* ještě dalšího pojetí. V *Nemodlenci* jsou strašidla využita proti samotným věřícím. Bezbožná vrchnost zneužívá strachu a nevědomosti vesnických lidí k tomu, aby je donutila přijmout další robotu na Mimoňsku. V *Nemodlenci* je tak ukázáno, že nadpřirozené mocnosti doopravdy neexistují, jsou jen výplodem lidské fantazie a jakýmsi pomocníkem pro ovládnutí lidí. „Jakž nemělo tedy vše býti vzhůru, když bývali pobožní u sochy v modlitbách vyrušováni bolestnými vzdechy a přelítostným, až srdcerývajícími kvíleními? Když viděli málo jen kroků od sebe hopkovati děsná, chechtající se světélka a bludičky? Když pozorovali podle křoví u potoka blouditi bílé a černé postavy a na potoku plouti příšery, napolo lidskou, napolo zvířecí podobu mající? (...) ...a konečně k dovršení hrůzy a zděšení zpozorovali lidé na tváři sochy i stopy krvavých slz, které se ničím smýti nedaly, tu se rozléhal jeden zoufalý výkřik po celém pohoří, že bůh od jeho nešťastných obyvatelů zcela nezaslouženě se odvracuje, a ženy, počínajíce si jako šílené, donutily muže k jakési společné úradě.“²³⁵

I Veruna věří v existenci duchů, neboť zemanku Luhovskou úpěnlivě posílá za umírajícím krtičkářem: „Takovou prosbu nesmí žádný křesťan oslyšeti, nechce-li boha urazit, vždyť vás pro boha živého k sobě žádá. (...) Že vám krtičkář udělá, nevyhovíte-li mu a umře-li, než s vámi promluví, to máte tak jisté, jako že Kristus pán z mrtvých vstal. Nedosti na tom, on bude zde pak ještě po smrti obcházet a vystraší nejen vás, ale i nás ostatní, kteří přec za nic nemůžeme. Noc co noc jej uvidíte u své postele státi a vám vyčítati, že jste jej opustila, když stál na mukách božích. Je to zlá věc, navštívuje-li člověka můra, ale co to je proti tomu, navštívuje-li nás duch, jenž naší vinou snad k spasení nepřišel? Ten je pak neodbytný, nedá se ničím zaříkat, ani zažehnat, ani kněz proti němu nic nedokáže a musí mu ustoupit, nechť naň přijde se svěcenou vodou, kadidlem i modlitbou kolikaterou.“²³⁶ Zemanka, jakožto žena z rodiny blízké panstvu, na duchy nevěří, není ani přesvědčena o platnosti božích zákonů

Zeman, jelikož se považuje za aspirujícího člena aristokracie, vykonává magické rituály pouze proto, aby venkovský lid utvrdil v platnost těchto pověr, čímž by upadli ještě do větší poslušnosti. „Nevěřil, že se stal obětí jakéhosi kouzla, nevěřil vůbec žádným čarám, ač na žádném statku tak horlivě v chlévě a na polích se neprovozovaly jako právě na Luhově. Chtěl, aby sousedé, vidouce jej pověřčivého, z pověřčivosti své se nevyzouvali. Zůstávali takto povolnějšími nástroji jeho.“²³⁷

²³⁵ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 202.

²³⁶ Tamtéž, s. 32.

²³⁷ Tamtéž, s. 120.

Zeman Luhovský, představitel vesnické elity, stojí na pomezí světa šlechty a chudých venkovských lidí. „Ona má právo poroučet, bůh sám nad lidmi ji postavil, aby jim panovala, vzpoura proti ní a reptání tolik jako vzpoura a reptání proti vládě nebeské.“²³⁸ Svým vyznáním tak tvoří třetí rovinu obrazu religiozity v románu, přičemž další roviny tvoří svými postoji vrchnost a venkovský lid. Zeman Luhovský se však neexistencí Boha příliš netrápí, tato fakta pouze slepě přejímá, v čemž k němu jeho syn tvoří výrazný protiklad. „S duší to, hochu, asi dopadá jako s plamenem u svíčky. Když svíčka dohoří, kde po plamenu památky, a přec tu byl, viděli jsme jej, svítil nám. Sama v sobě duše se stráví.“²³⁹

V románu zaznívá i myšlenka, že Bůh není stvořitelem země. Zeman Luhovský sděluje Míchalovi vědecké poznatky, které Světlá zařadila do románové koncepce poprvé až v *Nemodlenci*. „...několik jiných šlechticů se odebralo až do Francie, aby se na tyto věci tajně přeptali některých učenců, kteří vynášeli takové brejle, jimiž lze vidět po celém nebi, až tam, kde je nejvyšší. (...) ...prozkoumali vše, a nikdež památky nenalezli toho, co si lidé o nebi povídají. Nenašli nic v měsíci – je to prý takový jen škvár – nenašli nic v Slunci – obyčejný to prý oheň, nenašli ve hvězdách ni Pannu Marii, ni anděly, ni duše nebožtíků, a nad hvězdami je prý všude – prázdno, nikde nic. Je to prý s naším světem asi jako s mlýnem spuštěným. (...) Byl-li nějaký duch stvořitel, dávno ze světa se vytratil.“²⁴⁰

Ve zbožnosti venkovských lidí hraje značnou roli negramotnost, kdy katolický ritus nevyžadoval od svých věřících vzdělání. Katolictví nevyžaduje ani aktivní účast na bohoslužbách, jak tomu bylo u protestantských církví. Díky nízké vzdělanosti venkovanů pak mohli církevní představitelé snadno lidem vnucovat nejrůznější představy: „Vykonejme skutek křesťanské lásky na těch nebohých, tím bohu nejlépe posloužíme a zároveň i jim, i vrchnosti, kteráž bohem nad námi na místě jeho postavena jest, aby nám viditelně panovala. Složme se, učiňme sbírku oděvů, obilí, peněz.“²⁴¹

Církev se zároveň svým působením snažila vymýtit mezi lidmi předkřesťanské představy a praktiky. Stejně tak byly kritizovány takové formy lidového náboženství, kdy se za křesťanskými obřady uchovávalo množství původních, novému náboženství cizích myšlenek, tradic a obyčejů.

V *Nemodlenci* Světlá vystihuje hluboké náboženské založení českého lidu. „Vždyť jim nezbyvalo pro samou práci ani k hřešení dostatečného času, činili se v potu tváře od slunce východu až hluboko do noci, bez modlitby nikdo nelehal, nikdo nevstával, bez kostela nemohl

²³⁸ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenci*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 209.

²³⁹ Tamtéž, s. 89.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 88.

²⁴¹ Tamtéž, s. 20.

ted' již nikdo z nich býti, za nejstrašlivějšího počasí škrábali se lidé z nejdlehlých lesních samot v neděli na ranní, na kázání, k zpovědi a na roráty. Střídmí byli z nutnosti a pokorní z unavenosti.²⁴²

V románu tvoří alianci vrchnost a církev, přičemž mají pravomoci vynucovat víru. Víra, která by mohla pomáhat snášet lidem těžkosti každodenní reality, je zneužívána vrchností k manipulaci s věřícími. Vrchnost měla totiž pravomoci vynucovat katolickou víru, což Míchal po dlouhém vnitřním kolísání kritizuje na slavnosti svatého Jana Nepomuckého.

„Neobracejte se k modlám, a bohů litých sobě nedělávejte, jediné jest světlo, jediný jest bůh. Ve všech srdcích přebývá, v každém z nás jiskra z něho. Kohož osvěcuje, vyučen jest, nepotřebuje již učitelů jiných. (...) Nebyl vám život ten darován, abyste se soužili a trápili, nýbrž abyste se radovali a veselili na zemi té, pro vás ozdobené spanilostí tolikerou. Abyste na ní šťastni byli, dal vám bůh nejjasnější svůj klenot z nebe, hvězdu jitřní – poznání. (...) Veliký jest úkol každého člověka na světě tom, neb za druha si jej bůh zvolil, svěřiv mu, aby svět k dokonalosti přivedl, aby rozsíval po něm spravedlnost a milosrdenství, na něm zarazil svaté království jeho. (...) Úmyslně vás zaslepili a dosud zaslepují, abyste neviděli, kam vás zavéstí hodlají. (...) Uniknete jejich zlobě jen tenkrát, budete-li se zas znáti k starým heslům národa svého, ve výhni soužení pozemského zkušeného, a co ryzí zlato poznaného, jenž nevěděl o jiném bohu, než o pravdě a o jiném zákonu, než o lásce.“²⁴³

Krutými zásahy se podařilo církvi a vrchnosti vykořenit uvolněnější náboženské proudy. Poddaní vykonávali nejprve své mše neoficiálně, poté se však raději přizpůsobili požadavkům pánů, aby nebyli nadále perzekuováni. Touto problematikou se zabývá ve svých spisech i Bernard Bolzano, čímž se Světlá mohla také inspirovat: „A tak pokládají-li občané (nebo aspoň jejich nějaká část) za povinnost uctívat Boha takovými nebo jinými obřady, nechť jim to stát dovolí, i když to, co tato bohoslužba vyžaduje, není právě obecně prospěšné, jen když škoda, která tím vzniká, není větší než zlo, které by vzniklo tím, že by jim stát tuto bohoslužbu zakázal.“²⁴⁴

Ačkoli vrchnost lpí na neochvějně podřízenosti Bohu, sami víru Kristovu nerespektují, ba naopak jí zneužívají pro svůj prospěch. Vrchnost je jakýmsi strážcem morálky, v čemž zastupuje církevní autority. Toho si je vědom i zeman Luhovský: „Co mi bylo svaté, tam neplatilo, a co za hřích jsem považoval, to tam bez ostýchání se provozovalo. (...) Nevěří páni ničemu, mají za to, že vše, co psáno stojí, jest jen věc vymyšlená neb podvržená, ale vždy

²⁴² SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 203.

²⁴³ Tamtéž, s. 239.

²⁴⁴ BOLZANO, Bernard. *O nejlepší státě*. 1. vyd. Překlad Vojtěch Bláha. Praha: Vyšehrad, 1981, s. 41.

schválně nastrojená na stádo to, aby se mělo čeho bát a vyšších nadál poslouchalo. Ani v hříchy pánové nevěří, jdou na to, aby byli lidé za ně pokutováni a stíháni jen proto, aby se oni mohli nad nimi státi sudími, vrchními, radními a dobrý z toho měli plat. Ale co ti to teprve povídám, že páni se nepřidrží v srdci svém vlastně náboženství žádného, vždyť musí člověk na to přijít sám, že nevěří v to, co psáno jest a co z kazatelny se hlásá. (...) Nemají lidi za nic, poněvadž nemají boha za nic. Co nám o něm povídají, sami za báhorky považují, chodí do kostela a ctí kněze tomu lidu jen pro příklad.²⁴⁵

Proti vrchnostenské moci protestuje již hrdinka románu *Frantina*, která však ve svých snahách nedojde tak daleko jako Míchal Luhovský v *Nemodlenci*. *Nemodlenec* je tak celistvým obrazem myšlenkové svéráznosti českého lidu. Zároveň je i shrnutím, doplněním a vyvrcholením myšlenek, jimiž se Světlá zabývala již v předchozích prózách.

3.6. V zajetí církevních festivit

Romány Karoliny Světlé obsahují četné zmínky o festivitech, které byly nerozlučně spjaty s lidským životem. Setkáváme se tedy jak s církevními svátky, jenž byly určovány liturgickým rokem, tak s obrazy přechodových rituálů, především pak pohřbu a svatby. Tyto dvě události patřily k nejvýznamnějším mezníkům v lidském životě, tudíž jim byla připisována velká role. Do těchto rituálů se promítají i předkřesťanské tradice, kdy můžeme pozorovat, že tyto mezníky v lidském životě jsou prosyceny magickými úkony.

Karolina Světlá používala festivity 19. století jako prostředek, jímž byly postavy propojeny s náboženským prostředím vesnických obyvatel. Postavy, jelikož jsou členy dané komunity, se musí řídit majoritní skupinou, což znamená dodržovat určitá pravidla náboženského života.

V románech jsou podrobně popsány zvyky, které se bezprostředně vázaly na jednotlivé svátky církevního roku, ať už se jedná o Velikonoce, posvícení, masopust či Vánoce. Autorka však tyto obyčeje nezařadila do próz bezúčelně. Jsou neoddělitelnou součástí textů, jelikož jsou vždy postaveny do souvislosti s událostí, která značnou měrou ovlivní děj, směřování dané postavy, či charakter jedince. Je nutné poznamenat, že z naší analýzy vyplynula sestupná tendence výskytu zmínek o církevních festivitech v rámci ještědských románů.

²⁴⁵ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 87.

Ve *Vesnickém románu* je Antoš náboženskými zvyky a církevními dogmaty provázen po celý život. Světla zasadila vývojové zlomy jeho charakteru a vnitřního vědomí do spojitosti se svátky náboženského roku.

O Velikonocích ho poprvé matka upamatuje na otce, přičemž tento moment se v celém románu objevuje ještě několikrát. „O pomlázce i v den, kdy se dobytek poprvé vyhání, šlehá se totiž mladý lid až do krve a při vyhánění dobytka polívá se ještě k tomu studenou vodou, aby zůstal po celé léto při práci čiperným. Celý den až pozdě do noci rozléhá se po vesnici křik a smích. Hoši číhají na děvčata, děvčata na hochy, někdy přijde až k rvačkám opravdivým.“²⁴⁶

O posvícení dochází mezi rychtářkou a Antošem k prvnímu konfliktu v jejich manželství. „Bylo to o posvícenskou neděli, vše na statku chystalo se po obědě k muzice, hospodáři i čeládka strojili se do nejlepších šatů.“²⁴⁷

Při stínání kohouta se setkává se Sylvou. „Byl zcela zapomněl, že se dnes provozuje hra, na kterou se lidé v Ještědě vždy po celý rok těší, hádajíce již napřed, kdo bude vítězem. (...) V dřívějších letech býval i on vždy mezi hochy, kteří tu hru strojili. Několikrát po sobě sřal kohouta on a dostal od každého děvčete pěkný šátek, který naschvál s sebou přinesla, aby vítěze obdařila.“²⁴⁸

O Vánocích, které mají v koncepci celého díla významnou roli, poznává Sylvinu pravou tvář a dochází u něj k vnitřnímu přerodu. „První a druhý Štědrý večer po roztržce s rychtářkou strávil Antoš mezi cizími lidmi, ale když se počaly nejvýznamnější v celém roce svátky blížiti potřetí, tu nemohl odolati touze, aby i on dětem svým sám nenadělil. Všude, kamkoli na cestách svých přišel, konaly se přípravy k slavnosti té, rodiče i děti se těšili, jak se budou o Štědrý večer vespolek veseliti, každý mu jako naschvál o tom povídal.“²⁴⁹ Atmosféra posvátného podvečera ještě více prohlubuje Antošovo osamocení a dává mu pocit, že k nikomu nepatří a nemá tento svátek s kým strávit.

Štědrovečerní večere měla v 19. století především rituální význam. Nejdůležitější funkcí bylo, aby se celá rodina sešla pohromadě. To je naznačeno i v románu, když Antoš nenachází rodinu na statku, ale oslaví tento křesťansky významný svátek se Sylvou. Vykonávaly se různé zvyky a obyčeje, které měly především ochránit rodinu, zabezpečit úrodu, ale také předvídat budoucnost. Večere byla složená z tradičních pokrmů, které vycházely z křesťanské symboliky.

²⁴⁶ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 90.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 56.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 70.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 120.

Sylva je reprezentuje dívku, jež je vykonavatelkou všech tradic patřících ke Štědrému večeru. Podrobné vypočtení tohoto večera je v přímé souvislosti s důležitostí tohoto dne v rámci celého románu. Sylva je iniciátorkou všech zvyklostí, které se v chaloupce Jirovcové v tento posvátný večer dodržují. „Sylva počala nosit večeři na stůl. Nejdříve houbovou polívku, pak onen jahelník, který by se byl její vinou hnedle v troubě chytil, pak vdolky se sýrem, hrách a konečně 'mákové mléko'. Nato se nakrojily štědrovnice, loupaly jablka, louskaly ořechy. Každý se podíval, rozkrojiv první jablko, má-li v něm hvězdu, rozlousknuv ořech, je-li uvnitř bílý, aby zvěděl, přečká-li ve zdraví příští rok. (...) Mezi večeří dbala Sylva pečlivě, aby nepřišlo jediného drobtu na zem. Jak všichni pojedli, sebrala opatrně ubrus a vyšla s ním nanovo ven, aby zbytky večeře opět po zahradě rozsila.“²⁵⁰

O dlouhé noci po masopustě se vrací Antoš do hor a vyjevuje Sylvě svou lásku. „Přadleny a dračky slaví dnes teprv dlouhou noc,...odtáhly se s ní letos proti jiným rokům o mnoho neděl. Len se dobře udařil, měly celou zimu až do nynějška co příst a také co drát. Byl dlouhý a teplý podzim, husy se mohly na strništích pást, obrostly pěkně, je z nich letos peří jako samý prach. Jindy bývají děvčata již hotova o masopustě, ba mnohdy již okolo vánoc, když se len neudaří a studený podzim husy umoří, pročež chtějí také letošní dlouhou noc zvláště vesele strojit“²⁵¹ Festivity jsou pro Antoše okamžikem jeho životních přelomových událostí.

V *Kříži u potoka* považujeme za významné dvě lidové slavnosti, a to svatojánský večer a filipojakubskou noc. Oba tyto dny značnou měrou zasáhnou do života dvou ženských hrdinek, a to Evičky a Józy. Těmito dny liturgického kalendáře se změní směřování obou postav.

Józa je o filipojakubské noci omámena Franíkovým nápojem. To, že se to stalo právě v souvislosti s pálením čarodějnic, je doslova symbolickým odkazem na tajemnou moc kouzel a také na bezmocnost člověka při styku s temnými silami. „V podvečer filipojakubský bylo u Potockých jako všude jinde v chalupách a statcích našich živo. Čeládka vynášela ze všech koutů na dvůr drablišťata, stará košťata, kteráž po celý rok k tomuto dni si ukládala. Polívali je smolou, aby lépe hořely. Jak první na nebi se zaleskla hvězda, zapálili je šmahem, a každý čeledín, každá služka vzala jedno či dvě do ruky a s hlasitým pokřikováním 'čarodějnice letí' rozháněli se po polích a sadech hospodářových. když třikrát po sobě kříž na kříž je oběhali, vyšli na přívrší vedle stavení, kdež hodili všecka chvošťata na jednu hromadu, vesele okolo

²⁵⁰ SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973, s. 129.

²⁵¹ Tamtéž, s. 153.

ohně tancující, až hranice dohořela. Nejsmělejší oheň i přeskakovali. Tak učiněno všude, a brzo nebylo široko daleko vrcholku, kdež by se nebyl mohutný plamen černého nebe dotýkal, jako by je chtěl propálit. Více se třepetalo za tento večer těch rudých po zemi jisker než na obloze těch stříbrných.²⁵²

Józu od vypití čarovného nápoje neodvrátí ani magické rituály, které provádí v souvislosti s lidovými tradicemi pro tento večer. „Mezitímco čeládka s jásosem se rozutíkala, hospodyně při svitu vycházejících hvězd sypala před práh chléva písek drobnoučký, aby čarodějnice, chtějíce tuto noc z krav dojit krev, do chléva nemohly; nemají do něho dříve přístupu, dokud písek před ním nasypáný do jednoho zrnka nespočítají. Na prahu přeložila třikrát vedle sebe po dvou stéblech slámy a na dveřích obnovila pečlivě křídou svěcenou tři křížky tříkrálové, aby nemělo žádné kouzlo nad dobyt看em moci, nýbrž jen bůh trojjediný, který od věčnosti jest a bude.“²⁵³

Pohnutý Józin osud je načrtnutý již v souvislosti s tradičním vyháněním dobytka na prvního máje, kdy stádo musí vyhánět sama hospodyně, aby se dočkala příštího roku. Józka však pod vlivem omamného nápoje spí tvrdě. Omámená bude po celý rok, přičemž se probudí z duševní slabosti až přesně za rok. Dalšího roku se sice dočkala, ale její procitnutí předchází prokletí rodu Potockých a Józině smrti. „Hospodyně si chtěla druhý den přivstat, ale zatím byl každý v domě téhož rána dříve na nohou než ona, kteráž jindy vždy bývala nejprvnější při práci. Čeládka nemohla se jí ani dočkat, nemálo reptajíc, že právě dnes se chtělo selce zaspat. Jestliť pověra, kdo v tento den dobytek nejdříve vyžene, že bude mít po celý rok nejpěknější v celé vesnici. Služky nechtěly vyhnat bez hospodyně, kteráž má sama pustit dobytek z chléva, aby příštího roku jistě se dočkala, a plakaly zlostí, slyšíce ze všech stran z ranní mlhy na horách ležící veselé bičem práskání skotáků, rochtání rolniček na krku krav, mečení koz, smích a křik mladé chasy, vodou navzájem se polívající, aby zůstala po celý rok čiperka. Věděly, že utrží za své opozdění notný posměch i že jim bude po celý rok při každé příležitosti vyčítáno, kterak si umí čeládka u Potockých přivstat a pospět.“²⁵⁴

Eviččin osud se naplní o svatojánském večeru²⁵⁵, kdy si Evička přichází natrhat svatojánské kvítí až k Józině kříži, kde se setkává se Štěpánem Potockým. Opět zde hraje symbolickou roli magie tohoto dne, kdy mladé dívky trhaly devatero čarovného kvítí, aby

²⁵² SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 97.

²⁵³ Tamtéž, s. 97.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 99.

²⁵⁵ 24. června se slavila noc svatojánská, jež měla magický charakter. Svatojánská noc byla nocí po letním slunovratu a jejím fenoménem byly svatojánské ohně, kterými se lidé chránili před zlými silami. Byliny nasbírané v tuto noc měly mít zázračnou moc. Lidé si je dávali do škapulírů a věřili, že je budou chránit před zlem. Dívky se v tuto noc snažily pomocí kouzelných bylin zjistit, za koho se provdají.

zjistily, kdo bude jejich ženichem. Evička při sběru těchto květin se se svým budoucím manželem setkala tváří v tvář.

„...‘což nevíte, že máme zejtra svatého Jana Křtitele?’ ‘Na to jsem ovšem nevzpomněl, což chce ta holka provozovat nějaké čáry?’ ‘Jen jdite,’ mlynářka na muže se mrzela, ‘takové děvče a čáry! Chce stlát pod stůl a jde si na hory pro kapradí a kvítí lesní, zde v těch našich hájích krávy již všecko vypásly.’ Mlynář po tomto objasnění přestal se divit, že se Evička tak vyparádila. Jdou-li horačky v podvečer svatojánský sbírat kvítí lesní i luční, vždy svátečně k tomu se ustrojí. Kvetoucí žeň, již si domů přinesou, podestýlají pak po večeři pod stůl a nechají ji tam ležet až do příštího večera, načež pečlivě ji seberou a dobytku do píce ji přimísí. V kterémžto stavení obyčeje toho se nešetří, dobytek prý neprospívá. Podestýlá se pod stůl svatému Janu na památku. Na své pouti světem přišel prý také jednou k chudé ženě, o nocleh ji žádaje. Pustila ho s radostí do sednice, avšak byla tak chuda, že mu nemohla ani slámy poskytnout. Hanbila se za to a slzíc vyšla ven, natrhavši na lukách a v hájích nejvonnějších bylin, z nichž hostu pak lůžko měkké připravila. když ráno se probudila, byl ale noclehář pryč, i zarmoutila se znovu, myslila si, že snad bez pozdravu odešel, poněvadž se mu to špatně spalo. Avšak když počala kvítí s podlahy uklízet, našla pod ním tolik peněz, že si mohla za ně pořídit peřin až do stropu.“²⁵⁶

V próze *Kantůrčice* Karolina Světlá zachytila značné množství festivit, nejsou však už činitelem, jež ovlivňuje koncepci díla, jako tomu bylo v předchozích dvou autorčiných pracích. Zařazení zmínek a popisů jednotlivých církevních svátků a slavností je spíše záležitostí folkloristickou, kdy tyto obrazy dokreslují prostředí, či atmosféru dané chvíle. Světlá tak chtěla zachytit ještědské obyčeje, proto je vmísila do rozmluv postav, především pak do dědečkova vyprávění.

Právě dědeček je totiž symbolem lidových tradic a moudrosti předků, který je povinen je předávat dalším generacím. „‘Také hospodáře svého pamatuj, aby si v Květnou neděli mezi mší udělal křížek z kočiček svěcených. (...) Zároveň napomínej hospodyni, aby měla vždy v domě svěcenou vodu, síru, bobek a sůl, pak také popel z jidáše o Zelený čtvrtek v sínce spáleného. (...) O Velký pátek ničehož nepůjčujte, tím by nastal u vás úbytek jmění. V tentýž den ráno pamatuj hospodyni, aby šla i potoce s tlukačkou, do ní nabrala vody a tak dlouho ji tloukla, dokud řachtačkami okolo kostela řachtají.“²⁵⁷

²⁵⁶ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 108.

²⁵⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Kantůrčice*. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 42.

Lidové zvyky jsou v dědečkově mluvě koncentrovány za sebou, čímž vznikají doslova nevyčerpatelné soupisy pouček, pověr a tradic. „Mnoho v zimě sněhu značí také mnoho v létě obroku; roste pak tráva pod každým kamenem. (...) Tyhle zimy také jsem čekal; jak bývá po Václavě mnoho teplých dnův, uhoří po Hromnicích velké pak mrazy, což se nám právě teď vyplňuje. (...) Byly již před vánoce velký námetě; to znamená vždy budoucímu roku hojnost. Pak jsme měli svátky jasné; to pak bývá na podzim v stodolách temno. Na Štědrý večer bylo plno hvězdiček, tož i slípky pilně ponosou;...Prosvitne-li sluníčko na masopustní úterek jen tak dlouho, co by vozka bičem mrskl, budou dlouhé a pěkné (leny). (...) O Štědrý večer, když jsem šel pozvat naše stromy k večeři, ani chloupek venku se nehnul; bylo okolo našeho stavení jako v kostele. (...) Na den Mlád'átek táhla se mlha jen po nejvyšších horách, v údolích bylo jasno a slunečno. Podle toho budou letos umíratí lidé nejstarší. Kdyby se byla po dolinách ploužila, tož by šlo i na mladé. Děti rovněž mřítí nebudou, na Dušičky nepršelo.“²⁵⁸

Další námi zkoumané románové práce Karoliny Světlé, *Frantina* a *Nemodlenec*, jsou zcela oproštěny o lidovou festivitu. Světlá zde nepropojuje románovou koncepci takřka s žádnými slavnostmi. S tím, jak v rámci vývojových proměn próz Karoliny Světlé klesá zastoupení událostí spjatých s liturgickým rokem, stoupá frekvence náboženských otázek, které často hraničí až s bezbožností, revoltě proti božím nařízením a podstatě křesťanství samotného. Těmito otázkami se zabývá jak Frantina, tak později i Míchal Luhovský.

Ve *Frantině* se setkáváme s určitými formami církevních slavností, a to s poutěmi. Na pouť se vydává rychtář Kvapil, aby tím poctil památku své matky, když se ve zbožném procesí setkává s pohankou Frantinou, čímž je zároveň i zpochybněna funkce a význam svatých poutí.

„Chodíval hospodář náš rok co rok na pouť do Vambeřic. Nedal se z toho nikdy zvrátit, ač si cestou tak dlouhou – byla pouť ta vždy vyměřena na dvě neděle – pokaždé velice na zdraví uškodil. Odležel ji pak kolik neděl. Nechtěl ale pouti slevit kvůli památce nebožky matky, tuze nábožné to osoby. Zemřela tam náhle. Zdráva s procesím odešla, mrtvou odtamtud na voze domů jí přivezli.“²⁵⁹

Náboženské úvahy tak zcela nahradily církevní rituály a tradice, které hrály dominantní roli v předchozích románových pracích. V nich byly náboženské problémy nastíněny pouze nepřímo, přičemž významnou roli zde nese právě konfrontace, či spojitost

²⁵⁸ SVĚTLÁ, Karolina. *Kantůrčice*. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 35.

²⁵⁹ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 15.

komplexní románové linie s církevními festiviti, které ji směřují k danému cíli. Rituály v posledních dvou ještědských románech by již nebyly funkční, jelikož jejich absenci nahrazují přímo vyřčené náboženské otázky.

Je nutné v souvislosti s církevními festiviti v románech Karoliny Světlé zmínit také skutečnost, že žádný náboženský svátek není v popsán v rámci všech těchto děl více než jednou. Světlá vypočetnila takřka všechny náboženské i lidové zvyky a obyčeje, ale zmínky o nich se nikdy neopakují, což nám dosvědčuje promyšlenost autorčiny celkové románové koncepce, která odkazuje k výjimečnosti a jedinečnosti jednotlivých významotvorných prvků.

Karolina Světlá zakomponovala do svých románů výjevy přechodových rituálů v lidském životě. Výskyty jednotlivých mezních rituálů podstatně zasahují do celkové kompozice próz, přičemž tyto události nejsou do románů zasazeny bezúčelně, nýbrž představují zlomové okamžiky v budoucím směřování postav.

Teorie přechodových rituálů vychází z předpokladu, že jedinec v průběhu svého života prochází různými etapami, k nimž se vztahují nejrůznější obřady a rituály. Jejich cílem je napomoci úspěšné adaptaci jedince na novou situaci a současně přijetí tohoto stavu určitým společenstvím. Hlavním charakteristickým rysem rituálu je sdílení jeho významu. Je považován za „hlavní prostředek regulace chování jednatelce v kolektivu, jeho pravidla je možno měnit jen změnou celého systému.“²⁶⁰

Rituály byly v evropské společnosti poměrně úzce vázány na křesťanské svátosti, především pak na křest, svátost manželskou, pomazání umírajících. V české společnosti devatenáctého století byly tyto křesťanské rituály běžnou součástí každodenního života.²⁶¹

Nejvýznamněji zasáhl přechodový rituál do významového rámce prózy *Kříž u potoka*, kdy po pohřbu mlynáře přichází do mlýna Evička, která se stává mlynářčinou schovankou. Akt oddálení se je v románu nahrazen aktem přiblížení se, kdy ve chvíli ztráty manžela nachází mlynářka spřízněnou duši v Evičce. Smrt a pohřeb mlynáře tedy zastává v díle důležitou roli, neboť se podílí na významové struktuře této prózy.

„O funuse bylo v mlýně dolanském, jak stárek byl zvěstoval a mlynářka předvídala. Celé okolí se přihrnulo, každý chtěl mlynáře na poslední pouti doprovodit a mlynářku těšit; teď měla těšitelů skutečně na kopy. V sadě právě pod višínkami byl postaven dlouhý stůl, narychlo z prken sbitý. Prohýbal se tíží koláčů, jelit, pečení atd. Nejostřejší jazyk

²⁶⁰ LENDEROVÁ, Milena, Tomáš JIRÁNEK a Marie MACKOVÁ. *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2009, s. 20.

²⁶¹ Srov. GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 19.

nejjedovatější paní kmotry nenalezl ničehož, o co by se byl mohl brousit a do čeho píchat. Poněvadž ale taková věc přec bez pomluvy odbýt se nemůže, tedy mlynářce vyčítáno, že se chtěla dát svou hostinou vidět; tři svatby že by se byly daly jen z výslužek vystrojít a žebrákům že se krájel chléb tak bílý a rozdávaly se buchty tak veliké, že to až byl hřích.²⁶²

Mlynářka musela tedy připravit celý pohřeb s největší pečlivostí, aby akt odloučení se proběhl co možná nejsnadněji. Pohřeb musel mít pevný harmonogram, v němž jakékoli odchýlení od většinového chování společnosti bylo zavrhováno. „Modernímu člověku jsou již někdy vzdáleny způsoby, jakými naši předkové prožívali narození a smrt – mezní okamžiky svého života. Jsou mu nesrozumitelné některé úkony a obyčeje, vyhlížející někdy až pošetile a snad i teatrálně. Lidské konání však nebylo a není bezúčelné: obyčeje a rituály, které byly a jsou jeho součástí, vždy směřovaly k naplňování celistvosti potřeb člověka. Pokud tomu tak nebylo, modifikovaly se, proměňovaly nebo ztrácely svůj význam, účinnost a funkci, až zanikly.“²⁶³

Je nutné v této souvislosti zmínit, že Světlá neváhá ve své tvorbě vylíčit pohřby ryze nekřesťanské, kdy je daná osoba pohřbena bez rituálních obřadů a často i do neposvěcené půdy. To je případ Frantiny, která se chce po smrti vrátit na Čihadník, kde chce být pohřbena v jeskyni vedle Apolína. „Dej mne do rakve položit v těchto mých šatech svatebních, i vymysli si něco, abys to mohl učinit již druhý den a nikoli teprve třetí a zároveň mohls dát hned i víko zabetnit. V noci mne pak s rakví zdvihni, zaobal do přikrovu a odnes. Nebudu ti těžká a bát se mne také nemusíš. Vždyť jsem pohanka, jak vždy mi vyčítals, nemám v sobě duše, kteráž by tě strašila. V jeskyni vedle Apolína mne polož. Směle mně do nesvěcené země ustlat můžeš, vždyť nejsem vaší víry...“²⁶⁴

Bartolom, zapřisáhlý katolík, zatím spřádá plány, jak by mohl pochovat Frantinu do půdy posvěcené, na hřbitov. „Křesťanský pohřeb, tj. pochování na hřbitově do vysvěcené půdy spojené s více či méně slavnostním průvodem za přítomnosti faráře nebo kazatele, patřil k základním přáním každého počestného člověka na venkově i ve městě.“²⁶⁵ V 19. století nebyli pohřbíváni samovrazi a nepokřtěné děti na hřbitov, nýbrž často za hřbitovní zedí, aby nezneuctili posvátnost místa a klid zemřelých. Právě momentem uvažování obou postav o pohřbu rychtářky se potvrzuje záměrná protikladnost těchto aktérů, kdy je do ostrého kontrastu postaven zbožný křesťan a ateisticky smýšlející pohanka. „Nepřál jsem si konečně

²⁶² SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 17.

²⁶³ NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 12.

²⁶⁴ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 129.

²⁶⁵ DÜLMEN, Richard van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století)*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2006, s. 75.

již, než abych aspoň její mrtvolu našel, abych ji mohl dát do svěcené země pochovat. Kdož takovým neštěstím stíhán v šílenosti ruku na sebe vložil, tomu nebýval odepřen pohřeb na hřbitově vedle kostela, ale nesměl se průvod ubírat do chrámu páně a odtamtud vraty, nýbrž byl hříšník hned z domova vynešen k svatému poli a tam do plotu otvor se vykopal a otvorem tím rakev dopravena k hrobu a funusníci následovali za ní.²⁶⁶

Zatímco v *Kříži u potoka* popisuje tajně provedený pohřeb Světlá ve zkratce, bez rozsáhlejších popisů, v *Nemodlenci* již neváhá vykreslit krtičkářův pohřeb bez církevních obřadů. „Řeči nabyly tím větší podstaty, když dal její muž na témž místě, kdež sedávala, postavit velký kamenný kříž a knězem posvětit. Teď bylo u nich najisto postaveno, že ji na místě tom zahrabali, a kdo tamtudy jít nemusil, nešel a nejde posud.“²⁶⁷ Lidé totiž věřili, že duše zemřelého zůstává ve světě živých, kde může pomáhat svým bližním, nebo naopak vykonávat odplatu či mstu. Dle křesťanské věrouky je totiž duše člověka nesmrtelná. Setrvává na světě nebo odchází do očištěnce, či nebe. Mezi světem živých a světem mrtvých pak zůstávaly duše lidí, kteří byli oběťmi vraždy, či křivdy. Ty pak naříkaly na místě, kde jim bylo ublíženo, což je znázorněno na postavě Józy.

„Vždyť to byl jen krtičkář, co tu dnes v noci skončil. Nemají ho lidé ani za hodna pomodlit se u oltáře, mohl tedy jít také bez pohřbu do země. Je mu to dost dobré. (...) Půjdeš-li lesem, optej se na to cikánů. Věděla jsem o nich a došla jsem k nim. Udělali si máry z větví, položili mi otce na ně, větvemi jej přikryli, na hřbitov odnesli, kdež sami mu vykopali jámu, do níž nebožtíka spustili s márami zelenými, kvetoucími...Nemusil se nikdo s krtičkářem nepočestným špinit.“²⁶⁸

V *Nemodlenci* je pozoruhodný přístup postav k mezním rituálům v životě člověka i na dalších místech. Již na začátku knihy autorka připomíná zemančinu dceru, pro kterou matka nevyplakala jediné slzy, kdy jí vykonat povinnosti k dceři bránila nenávisť k zemanovi. „Dcera její, krásná jako druhdy matka, před málo měsíci jí zemřela. Ale ani nad mrtvolou její nezarusilo se oko zemančino, nesloužila jí v nemoci, neustrojila ji do rakve. (...) Všechny matky hlasitě proti ní na hřbitově reptaly, provokující jí, že za to musí na ni přijít cosi velikého, co jí konečně přec jen zlomí a sníží. Ale ona mezi nimi státi zůstala nepohnutě a chladně jako kámen, až samy od ní utekly, uchváčeny hrůzou, jako před něčím, co do přírody nepatří, co se vytvořilo proti všem zákonům jejím.“²⁶⁹ Později se k úvahám o dceři zemanka vrací a dochází k tomu, že chybovala, za což jí stihne trest. „Vztyčila se náhle před ní postava

²⁶⁶ SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. Praha: Melantrich, 1971, s. 118.

²⁶⁷ SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. Praha: Odeon, 1968, s. 57.

²⁶⁸ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 72.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 28.

se zeleným věncem na bledém čele, se smutnou výčitkou ve vyhaslých očích, kteréž tolik a tolikrát v marné touze po ní se obracely. Ona věnec ten okolo čela jí neovinula, ona do rakve ji neustrojila, ona nad hrobem jejím nezaplakala, ona za ni se nepomdlila a po celý život ani jednou ji nepojmenovala: dcero moje! A on, pro koho se na své dobré krásné dceři tak prohřešila, on se zatím kochal v dceři své...Prorokovaly sousedky, že se jí musí státi za její tvrdost cosi velkého – již to tu bylo...²⁷⁰

Zemanka je za tento čin, jímž v podstatě zavrhl všechny boží i lidské zákony, doopravdy potrestána. Trestem je ona působivá scéna u Adamovy a zemančiny mrtvoly, kdy dochází k zasnoubení Daleny a zemana. Opět se tato krajně významná událost děje v kontextu přechodového rituálu, a to dokonce dvou pohřbů. Stejně, jako se zasnoubila rychtářka ve *Vesnickém románě* s Antošem na hrobě rychtáře, tak se zasnubuje Dalena se zemanem v *Nemodlenci*. Zde však Světlá tento akt ještě více vyhranila, neboť zemanova manželka ještě ani není pohřbená a je vlastně celého rozhovoru součástí. „Vždyť vidí a slyší nebožtíci vše, co kolem nich se děje a mluví, dokud se kněz nad nimi nepomdlí a v hrobě je nepokropí.“²⁷¹

²⁷⁰ SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976, s. 53.

²⁷¹ Tamtéž, s. 133.

Závěr: Vývojové proměny náboženského myšlení v prózách Karoliny Světlé

Pokusili jsme se na popisu náboženského cítění a vědomí ústředních postav ještědských próz zachytit proměny autorského rukopisu Karoliny Světlé. Ještědskou prózu Karoliny Světlé lze z hlediska náboženské problematiky rozdělit podle toho, jakým způsobem k této látce autorka přistupovala. Světlá se ve své tvorbě neustále vyvíjela, přičemž se zároveň měnil i její postoj k religiozitě, kdy sama dospěla ke zpochybnění boží podstaty.²⁷²

Ovšem i bez hloubkového prozkoumání názorů Světlé na náboženskou problematiku je ze samotné povahy jejích děl zřejmé, že se z nich výrazným způsobem zračí její osobní postoje a že její postavy, byť formálně příslušejí k lidovým vrstvám, prezentují názory pro tyto vrstvy zcela atypické.

Asi nejpatrnější je to na postavách Frantiny a Míchala. Díváme-li se na tuto skutečnost zvoleným zorným úhlem, je zřejmé, že srovnávacím pozadím pro tyto postavy nemůže být religiozita tehdejších venkovanů, nýbrž diskuse odehrávající se mezi intelektuální elitou soudobé Evropy, o nichž byla Světlá i díky svému nadstandardnímu jazykovému vybavení velmi dobře informována.

Naším cílem nebyla snaha za každou cenu ukázat dílo Karoliny Světlé jako jakési projekční plátno upadající religiozity venkovského obyvatelstva 19. století. Na literární texty Karoliny Světlé bylo nahlíženo jako na literární díla se svým vlastním fikčním světem, hodnotovým řádem a především sémantickým gestem, ale v žádném případě ne pouze jako na odraz určitého dějinného pohybu „dlouhého 19. století“. Připouštíme si, že v umění se jedná vždy o re-prezentaci, tedy značně zprostředkovaný a od skutečnosti nejednou mnohdy odtržený obraz, a nikoliv o přímou prezentaci.

Obraz lidové pověrečnosti můžeme postihnout prakticky ve všech ještědských románech (být v odlišné míře), ale jeho charakter i funkce jsou rozmanité, přičemž se domníváme, že snaha o folkloristický popis pověrečných praktik rozhodně není funkcí dominantní. Mají především dodávat fikčním světům tajemnou, iracionální atmosféru, v některých případech (jako například v závěru *Vesnického románu*) slouží k vystupňování dějového napětí. Prioritně tedy mají zvýšit čtenářskou účinnost děl, nikoli zdokumentovat

²⁷² V dopise, který napsala Světlá Janu Nerudovi, píše. „... a konečně jsem nahlédla, že není boha nad námi“. (ČERMÁKOVÁ-SLUKOVÁ, Anežka. *Vzpomínky na Karolinu Světlou*. V Praze: J. Otto, 1909).

pověrečné praktiky podještědských venkovců. To budou dělat až autoři o generaci mladší. U Světlé jde v tomto případě spíše než o předzvěst realismu, o relikv romantisu. Svědčí o tom důraz na slohovou básnivost a představovou malebnost při líčení těchto praktik. Z tohoto hlediska by realistický popis vypadal zcela jinak.

Ve *Vesnickém románu* jsou postaveny do ostrého kontrastu tři zcela odlišné podoby náboženského smýšlení, které zastupují vdova Jirovcová, Antoš a rychtářka. Tyto tři roviny náboženského smýšlení se prolínají v celkovém významovém kontextu díla.

Jirovcová je skálopevnou katoličkou, která víře podřizuje celý svůj život. Církevní dogmata aplikuje na všechny činnosti svého i Antošova života. Je poslušnou křesťankou a neustále se snaží vyvarovat se jakéhokoli hříchu. V chování Jirovcové však můžeme pozorovat i úsilí o to, aby před lidmi neupadla do hanby a posměchu, což však navenek přičítá oddanosti k Bohu.

Antoš stojí na pomezí upjaté zbožnosti matčině a lidové magii své ženy, rychtářky. Antoš nesouhlasí ani s matčinými přehnanými křesťanskými zásadami, které dodržuje s největší přísností, ale neztotožňuje se ani s rychtářčinými praktikami, jenž často hraničí s čarováním a rouháním se.

Antošovo náboženské vědomí se v průběhu celého románu značně vyvíjí, což nemůžeme říci o zbožnosti jeho manželky a jeho matky. Antošovo náboženské přesvědčení vyspívá od prvotního slepého poslouchání matčiných mravních zákonů, kdy je v duchu katolických tradic plně respektuje, přes snahu obejít svázanost s církevními normami svým odchodem od rychtářky, až po úplné se vymanění z kruhu katolické církve a odchodem do Ochranova, kdy se pro ostatní věřící stane odpadlíkem a hříšníkem.

Ve *Vesnickém románu* je Antoš náboženskými zvyky a církevními dogmaty provázen po celý život. Světlá zasadila vývojové zlomy jeho charakteru a vnitřního vědomí do spojitosti se svátky náboženského roku. O Velikonocích ho poprvé matka upamatuje na otce, přičemž tento moment se v románu později opakuje ještě několikrát. O posvícení dochází mezi rychtářkou a Antošem k prvnímu konfliktu v jejich manželství. Při stínání kohouta se setkává se Sylvou. O Vánocích, které mají v koncepci celého díla významnou roli, poznává Sylvinu pravou tvář a dochází u něj k vnitřnímu přerodu. Atmosféra posvátného podvečera ještě více prohlubuje Antošovo osamocení a dává mu pocit, že k nikomu nepatří a nemá tento svátek s kým strávit. O dlouhé noci po masopustě se vrací Antoš do hor a vyjevuje Sylvě svou lásku. Pro Antoše jsou právě festivity okamžikem životních přelomových událostí.

Ve *Vesnickém románě* je jedinou postavou, která je zmítána vírou v sílu nevysvětlitelných úkazů, rychtářka. Rychtářka chce kouzla a čáry použít nejprve pro to, aby se Antošovi co nejvíce zalíbila, poté aby si získala jeho lásku zpět, či se mu pomstila. Její úmysly jsou tak zcela negativní. Jejím úmyslem je jiné osoby prostřednictvím kouzel starého Mikusy ovládat. Paradoxem však zůstává, že čím více se rychtářka poddává temným silám, tím více se navenek chová zbožně. Její rouhání proti Bohu se pak projeví až na samém konci prózy, kdy se umírající rychtářka již nedokáže ovládat.

Kletba, umístěná v samém závěru knihy, je motivicky významným prvkem. O ústřední scéně na křižovatce, kdy rychtářka proklíná Antoše a jeho rodinu, vypráví Jirovcová v souvislosti s hraběnkou, která na témže místě proklela svého manžela.

Světlá Antoše nechává navrátit se k respektu k tradičním náboženským postojům, kdy neodolá ve smyslu božího desatera myšlence na zneuctění svého zemřelého otce. V uskutečnění revolty proti katolické většině zůstává Karolina Světlá v rovině myšlenek a plánů. Opravdové vzepření se zbožnosti propracovala ve svých pozdějších románech.

V *Kříži u potoka* se objevují četné náboženské motivy, kdy jednotlivé roviny religiozity můžeme rozdělit do dvou lokalit, a to do dolanského mlýna a do horského prostředí statku Potockých. Zatímco v dolanském mlýně žijí postavy ve svornosti a lásce, kdy boží zásady jsou všemi dodržovány, u Potockých je náboženství spjata výhradně s Józinou kletbou, jež se klene nad rodinným statkem a ovlivňuje život příslušníkům tohoto rodu. Členové rodiny Potockých jsou s kletbou ztotožněni takovým způsobem, že se nepokouší jí prolomit umravněním svého chování.

Prostředí, kde postavy žijí, jako by přímo ovlivňovalo jejich charaktery a s tím i spojené náboženské povědomí. V dolanském mlýně, jenž je zasazen do malebného údolíčka, kde svítí slunce, se k sobě jeho obyvatelé chovají láskyplně, není u nich negativních lidských vlastností či hříchů. I Evička jedná v souladu s náboženskými normami. Dokonce chce být Bohu něčím prospěšná, což je předzvěst jejího budoucího osudu, kdy si jakožto životní úlohu určí zbavit rodinu Potockých prokletí.

V nehostinné lokalitě Potockých statku je pochmurno a chladno, což se značnou měrou odráží i v charakterech postav, které zde žijí. Namísto křesťanských zásad zde platí pověry a kletby, kdy hlavní z nich, kletba Józina, se sama každému neustále připomíná v podobě kamenného kříže u potoka. Jedinou spojnicí těchto dvou odlišných světů je potok.

Kříž u potoka je próza na magickém motivu založená, neboť ústředním tématem je boj Evičky s kletbou rodu Potockých. Přízrak Józy se v románu objevuje pouze symbolicky,

v Eviččině myslí, kdy podtrhuje atmosféru Eviččina neúspěchu a blížící se prohry. Nemůžeme tedy v této souvislosti mluvit o přítomnosti ducha, ale zmínky o Józe připomínají účinnost kletby nad statkem Potockých.

Jako je pro Evičku důležitá přítomnost kapličky, u níž nalézá místo pro formulování svých tužeb, je pro Józu posvátným místem studánka v lese. Tím se Evička přimyká křesťanské víře a Józa k pohanským rituálům. Proti křesťanské víře je tedy v románu postavena lidová magie.

Evička, tím, že vystupuje z dolanského údolí do hor, přináší si s sebou i své mravní zásady, které všem členům rodiny Potockých chybí. Ve statku pak dochází ke konfrontaci Eviččiny zbožnosti a náboženské otupělosti Štěpána. Nemůžeme se tedy domnívat, že chování všech mužských potomků rodu Potockých je zapříčiněno Józinou kletbou, nýbrž je odrazem frivolního přístupu k morálním a křesťanským zásadám, jenž rodiče nepředávají svým potomkům. Jelikož Evička je ve své víře pevná, vytrvá, odmítne Štěpánova bratra coby nového partnera, zlomí pomyslnou kletbu nad rodinou Potockých, kdy Štěpán je přemožen silou Eviččiny pevné vůle a charakterové neoblomnosti.

Mlynář a Ambrož Potocký jsou jediné postavy, které otevřeně přemýšlí o náboženské problematice. Mlynář představuje průkopníka nového myšlení o náboženství, kdy církevní dogmata pouze slepě neakceptuje, ale především o nich přemýšlí a snaží se interpretovat jejich smysl.

V *Kříži u potoka* považujeme za významné dvě lidové slavnosti, a to svatojánský večer a filipojakubskou noc. Oba tyto dny značnou měrou zasáhnou do života dvou ženských hrdinek, a to Evičky a Józy. Těmito dny liturgického kalendáře se změní směřování obou postav. Józa je o filipojakubské noci omámena Franíkovým nápojem. To, že se to stalo právě v souvislosti s pálením čarodějnic, je doslova symbolickým odkazem na tajemnou moc kouzel a také na bezmocnost člověka při styku s temnými silami. Eviččin osud se naplní o svatojánském večeru, kdy si Evička přichází natrhat svatojánské kvítí až k Józině kříži, kde se setkává se Štěpánem Potockým. Opět zde hraje symbolickou roli magie tohoto dne, kdy mladé dívky trhaly devatero čarovného kvítí, aby zjistily, kdo bude jejich ženichem.

V *Kříži u potoka* jsou všechna místa, kde došlo k provinění proti Bohu, vlastně zároveň i místy spjatými s náboženstvím, či to jsou i samotné symboly křesťanské víry. Na místě, kde byl spáchán zločin vraždy, a kde byla porušena věrnost partnerská a daný slib, stojí nyní kaplička, místo zbožného rozjímání. Tam, kde Józa proklela pokolení Potockých, a kde byla v tichosti a potajmu pohřbena, se tyčí kamenný kříž. Obě tato místa, místa porušení božích nařízení, navštěvuje Evička jako jediná postava dobrovolně. Těchto míst se neobává a

vyhledává je sama. Je tedy zřejmé, že do těchto poznamenaných míst vnáší svou přítomností jistou mravní očistu.

V *Kantůrčici* se setkáváme s konfrontací dvou přístupů ke zbožnosti, ale také s dvojitým náhledem na podobu a funkci vzdělávání. Vdova Mráková spatřuje vzor pravé moudrosti v dědečkovi Podhájských, který představuje člověka velice zbožného, řídícího se božími zákony, ale svými názory a postoji dává jasně najevo, že křesťanskou nauku úzce spojuje s pověrami a magickými představami o nadpřirozených bytostech a jevech, jenž mohou ovlivňovat život člověka.

Tyto náhledy předává svým potomkům Enefě a Jeníkovi. Ti sice dědečkovy názory respektují a plní jeho příkazy a doporučení, jak v určitých každodenních situacích jednat, ale pojetí jejich zbožnosti značnou měrou ovlivňují jejich vlastní názorové postoje. Enefina zbožnost je charakteristická tím, že zahrnuje především mravní uvědomělost a ctnostné jednání.

V *Kantůrčici* se střetává náboženské povědomí lidí venkovského světa a městského prostředí, kdy Otík je představitelem lidí odkloněných od Boha. Enefa je zástupkyní lidové pobožnosti, tradičních hodnot a magických představ venkovských lidí.

V rámci námi zkoumaných ještědských próz se poprvé v *Kantůrčici* setkáváme s jistým pojetím ateismu. Otík přijíždí do nábožensky uvědomělého prostředí, kde se setkává s nepochopením jeho životních způsobů. Otík sice zná církevní dogmata, ale jejich dodržování nepovažuje za nutnost. Vzdělání v Otíkovi probudilo nedůvěru v Boha, pochyby o zázračných jevech a nedůvěru v podřízenost církvi. Vzdělání Otíkovi tedy otevřelo oči dokořán, aby mohl kriticky nahlížet na celou náboženskou problematiku. Sňatkem Enefy a Otíka se propojují dvě zcela protichůdné tendence náboženského směřování.

V próze *Kantůrčice* Karolina Světlá zachytila značné množství festivit, nejsou však už činitelem, jež ovlivňuje koncepci díla, jako tomu bylo v předchozích dvou autorčiných pracích. Zařazení zmínek a popisů jednotlivých církevních svátků a slavností je spíše záležitostí folkloristickou, kdy tyto obrazy dokreslují prostředí, či atmosféru dané chvíle.

V románu *Frantina* se setkáváme s konfrontací dvou nábožensky diferencovaných myšlenkových světů, a to věrného katolictví a alternativních názorů na pojetí víry. Románem *Frantina* dochází v ještědské tvorbě Karoliny Světlé k vývojovému zlomu, kdy hlavní hrdinka je první ženskou postavou, která zcela odmítá tradiční religiozitu a ve svém přesvědčení setrvává až do smrti.

Ve *Frantině* došla Světlá v řešení náboženských otázek nejdále ze svých románů, jelikož myšlenky, které byly v předchozích pracích jen naznačeny, nebývají zde konkrétní podoby.

Frantina je první ženskou hrdinkou románů Karoliny Světlé, která své pohnutky a chování nedává do souvislostí s církevním řádem. Neodvolává se na křesťanské zásady, jelikož je sama neuznává. Na *Frantině* ukazuje Světlá prototyp ženy vymykající se konvencím náboženského života v 19. století. Frantina nepotřebuje pro svůj život víru, jelikož tradiční věrouku jí nahrazuje vlastní rozum a zdravý úsudek.

Frantina se od sňatku s rychtářem Kvapilem snaží s křesťanstvím ztotožnit. V závěru románu se pak ukazuje, že se tak nestalo. Prostředí, kde byla vychovávána, jí totiž vtisklo nesmazatelnou stopu do vnitřního vědomí. Nemohla přijmout víru, ke které nebyla vedena. Ukazuje se tedy, že v přijmutí náboženských zásad má největší vliv výchovná autorita, jež potomka s podobou víry seznamovala.

Tím, že Frantina sestoupila z Čihadníku dolů k lidem, překročila zároveň i pomyslnou hranici světa 'nevěřících' a katolíků. Frantina se tímto krokem musela přizpůsobit majoritní většině věřících a navenek se s katolictvím identifikovat. Činy, odporující křesťanskému učení, vykonala Frantina opět mimo svět lidí, nahoře na Čihadníku, kde fakticky spáchala hřích, když zavraždila Apolína, a kde se nechala pohřbit do neposvěcené půdy, čímž se navrátila do prostředí, odkud pocházela.

V románu *Frantina* se kromě údolí, kde lidé uznávají křesťanské zásady, a zalesněného vyvýšeného prostoru Čihadníku, kde vyrůstala Frantina, nachází i místo uprostřed těchto dvou světů, a to Hrubé kře. Právě zde pak probíhají náboženské debaty mezi Frantinou a Bartolomem.

Postavy Bartoloma a Frantiny jsou postaveny do protikladu. Myšlení obou protagonistů má stupňující se tendenci, kdy čím více Frantina objasňuje své ateistické myšlenky, tím více ji Bartolom kárá za rouhání se proti Bohu a vykládá jí katolické učení.

Právě v očích Bartoloma se Frantina jeví jako neznabožka, přičemž z tohoto úhlu pohledu je pak její obraz předáván čtenáři. Frantinina absence víry je tedy v románu nahlížena z perspektivy vypravěče, zbožného Bartoloma.

Ve *Frantině* se setkáváme se zcela specifickým vypravěčem, jenž nás s postavou Frantiny seznamuje. Světlá tu zvolila na svou dobu revoluční řešení, když učinila vypravěčem vedlejší, na příběhu nijak nezainteresovanou postavu s velmi specifickým úhlem pohledu. Jde o prostého venkovana bez vzdělání, plně sdílejícího normy venkovského kolektivu, včetně předsudků. Tato charakteristika se přitom týká i aspektu, který nás prioritně zajímá, tedy jeho

zcela konvenčního náboženského přesvědčení. Navzdory vypravěčovu kritickému postoji vůči Frantině bezbožnosti čtenář tento jeho postoj nesdílí a je autorkou veden k vytvoření jiného náhledu, vůči protagonistickým postojům podstatně vstřícnějšího.

Frantinin přístup ke křesťanství se nevyvíjí. Svou bezbožnost si nenechá vymluvit nikým, dokonce ani její přítel Bartolom ji svými argumenty nepřivede na 'pravou' víru. Frantina ve svých názorech dochází tak daleko, že zavrhuje posmrtný život a existenci pekla, což je pro tehdejší dobu plnou strachu z posledního soudu a muk pekelných nemyslitelné. Vidíme zde opět myšlenky německého filozofického romantismu, které Světlá znala.

V této souvislosti je nutno konstatovat, že více než se mění samotná Frantina, proměňuje se vypravěčův pohled na ni. Frantina se tak v Bartolomových očích jeví jako neznabožka a proměny jejího obrazu vnímáme opět z pohledu Bartoloma.

Dalším pojetím náboženské morálky je víra Apolínovy rodiny. Zde nabývá problematika náboženství další podoby. Apolínova matka upamatovává svého syna na otcovu památku, čímž ho fakticky nutí neustále hřešit svými skutky. Apolín však již není Antoš z *Vesnického románu*, který neodolá otcově památce. Apolín se vzepře matce, což je učiněno právě v souladu s absencí křesťanských zásad.

Podstatnou otázkou v koncepci celého románu je vztah panstva k náboženské morálce. Bartolom nahlíží na panstvo jako na vykonavatele boží vůle. Frantina vidí dále než vírou a poslušností zaslepení lidé. Spatřuje nespravedlivost v tom, že páni mohou hřešit.

V *Nemodlenci* je náboženství samotnou tematickou linií, neboť všechny postavy v próze jsou náboženskou problematikou přímo, či nepřímo zasaženi. V *Nemodlenci* Světlá vznáší protest proti neochvějné autoritě katolické církve. Předmětem kritiky je i aliance církve a vrchnosti, kdy vzpoura proti panstvu znamená hřích proti Bohu.

Z hlediska odklonu od tradičního náboženství je nejvýznamnější postavou v *Nemodlenci* Míchal Luhovský. Míchalův osud je předestřen již na začátku knihy, když ho umírající praděd přirovná k archandělu Michaelovi. Tato paralela se potvrdí v závěru díla na slavnosti svatého Jana Nepomuckého. Osou románu je tedy vnitřní vývoj Míchala, který se nemůže vyrovnat s neexistencí Boha.

Míchal Luhovský není již postavou některých předchozích románů Karoliny Světlé, které byly v náboženském uvažování statické. Míchal se v rámci celého románu vyvíjí. Míchal kolísá mezi otcovými myšlenkami a svým vlastním přesvědčením, ve kterém následuje své předky. Nakonec se však zemanovy snahy ukážou jako zbytečné a Míchal se

odvrací od smýšlení svého otce, jenž se zpronevěřil rodinné tradici. Teprve Míchal se tak stává následovatelem rodu Luhovských.

Míchal došel ve svém vztahu k religiozitě dále než jeho předkové, kteří se řídili dogmaty Jednoty bratrské. Míchal se víře vymkne zcela, čímž se stane neznabohem, v dnešní terminologii ateistou. Míchal shledává, že silnější než boží zákony je pravda a láska v lidských srdcích. Konečně Míchal poukazuje i na katolický fanatismus, který je však přiživován šlechtou, čímž je paradoxně katolictví znevažováno.

Míchal je podobného myšlenkového ražení jako Frantina, neboť oba podstoupí otevřené vzepření se oficiální věrouce s tím však rozdílem, že Míchal to uskuteční veřejně, na obdiv venkovanům i vrchnosti. Veřejným se přiznáním k nesouhlasu s katolickým zřízením nachází Míchal ve své duši klidu, neboť podobně jako Frantina je postavou s určitým posláním.

Dalena je zdárným příkladem propojení oficiálního náboženství a lidové magie, jelikož vše vykonává v rámci božích zásad. V této postavě dokázala Světlá poprvé sloučit obě tyto tendence, kdy hrdinové předchozích próz vyznávali buď Boha, či věřili čárám. Dalena se odloučí od náboženských zásad svého otce, když sama pokutuje své nepřátele. Alžběta, její sestra, však vykoná pravý opak, neboť přijme a ztotožní se s matčinými náboženskými představami, čímž se přiblíží Míchalovi.

V *Nemodlenci* Světlá zobrazila rozdíly v pojetí religiozity žen a mužů. Zatímco muži jsou ve své víře přesvědčenější a zanícenější, ať už se jedná o věrné katolíky, příslušníky Jednoty bratrské, či ateisticky smýšlející osoby; ženy jsou jakožto věřící frivolnější a často ve svém jednání kombinují křesťanství a magii. Nemůžeme v rámci celého románu vystihnout jedinou nábožensky zanícenou ženskou postavu.

Ani *Nemodlenec* není zcela oproštěn od představ lidí o existenci nadpřirozených mocností. Světlá v této próze postavila do kontrastu prostý venkovský lid a rodinu zemana. Venkované a služky na statku Luhovských žijí v naprosté podřízenosti církevním nařízením, bojí se božího jevu a do náboženských představ se jim promítají i kouzla a nevysvětlitelné úkazy.

Nadpřirozené bytosti pak nabývají v *Nemodlenci* dalšího pojetí. V *Nemodlenci* jsou strašidla využita proti samotným věřícím. Bezbožná vrchnost zneužívá strachu a nevědomosti vesnických lidí k tomu, aby je donutila přijmout další robotu. V *Nemodlenci* je tak ukázáno, že nadpřirozené mocnosti doopravdy neexistují, jsou jen výplodem lidské fantazie a jakýmsi pomocníkem pro ovládání lidí.

V románu tvoří alianci vrchnost a církev, přičemž mají pravomoci vynucovat víru. Ačkoli vrchnost lpí na neochvějně podřízenosti Bohu, sama víru Kristovu nerespektuje, ba naopak jí zneužívá pro svůj prospěch. Vrchnost je jakýmsi strážcem morálky, v čemž zastupuje církevní autority. Vrchnost, stejně jako zeman, nevěří v Boha. Dokonce v románu zaznívá i myšlenka toho, že Bůh není stvořitelem země. Zeman Luhovský sděluje Míchalovi vědecké poznatky, které Světlá zařadila do románové koncepce poprvé až v *Nemodlenci*.

Zeman Luhovský, představitel vesnické elity, stojí na pomezí světa šlechty a chudých venkovských lidí. Svým vyznáním tak tvoří další rovinu obrazu religiozity v románu. Zeman, jelikož se považuje za aspirujícího člena aristokracie, vykonává magické rituály pouze proto, aby venkovský lid utvrdil v platnost těchto pověr, čímž by upadli ještě do větší poslušnosti.

Proti vrchnostenské moci protestuje již hrdinka románu *Frantina*, která však ve svých snahách nedojde tak daleko jako Míchal Luhovský v *Nemodlenci*. *Nemodlenec* je tak celistvým obrazem myšlenkové svéráznosti českého lidu. Zároveň je i shrnutím, doplněním a vyvrcholením myšlenek, jimiž se Světlá zabývala již v předchozích prózách.

V rámci vývojové linie ještědských románů můžeme sledovat, že jednotlivé postavy se se zbožností ztotožňují různým způsobem. Pokusili jsme se přiřadit konkrétní náboženské postoje k jednotlivým postavám. Sledovali jsme vývojové proměny jednotlivých náboženských motivů, kdy tyto motivy nabývají v komplexní sémantické struktuře děl stále větší váhy. V líčení náboženského myšlení kombinuje Světlá znalosti regionálních zvyklostí a uměleckou fikci.

Osudy jednotlivých postav jsou s náboženskými prvky značně propojeny. Líčení náboženských rituálů a myšlení vesnických lidí má nejen funkci popisnou a informativní, ale také prohlubuje psychologický profil postavy.

V románech pozorujeme autorčinu znalost náboženského ovzduší tamního kraje, kdy se postupně její vztah k náboženství mění a vyvíjí. Náboženskou problematiku pak ve svých prózách stále více propracovává. Náboženské pozadí můžeme označit za významného spolunositele atmosféry určité situace.

Světlá sleduje vývoj literárních postav komplexně, přičemž náboženské zanícení působí nejsilněji v mezních situacích lidského života, do kterých autorka hrdiny svých děl staví. Vývojový posun autorčiných děl je znatelný i v tom, že Světlá přechází u postav od podřízenosti ve víře až po úplné se vzepření všem církevním autoritám. Ve všech námi zkoumaných prózách se nějakým způsobem objevuje výchovné působení rodiny, kdy jsou prostřednictvím autority předávány náboženské postoje.

Je také nutné dostatečně zohledňovat literární specifičnost analyzovaných románů. Analýzou jednotlivých románů docházíme totiž ke zjištění, jež si navzájem protirečí. Tuto rozporuplnost evidujeme a dovolíme se na ni upozornit. Nejpatrněji to je vidět na naší analýze *Kříže u potoka*. Proč Světlá hodnotí Eviččinu povýtce tradiční a v lecčems až přepjatou zbožnost kladně, když touž vlastnost u Jirovcové vnímá jako podstatně problematičtější? Proč Evičce schvaluje její tvrdošíjné lpění na zachování manželského slibu vůči nehodnému partnerovi, když ve *Vesnickém románu* zcela naopak vnímá Antošovu touhu po rozvodu jako legitimní?

Odpověď spočívá v odlišnosti obou románů. Jaroslava Janáčková poukázala na to, že zatímco *Vesnický román* byl ambiciózním pokusem inspirovaným velkými díly moderní evropské literatury, pokoušejícím se reflektovat problémy moderního člověka, *Kříž u potoka* vznikl jako výchovný román na objednávku, těžko tedy mohl zpochybňovat tradiční náboženské normy. Ovšem i vzpurná Sylva z *Vesnického románu* jde v závěru pomáhat trpícím do kláštera. Tato důležitá skutečnost je vlastně součástí vyústění celého příběhu. K analýze *Vesnického románu* nemůžeme tedy přistupovat příliš přímočaře a v žádném případě z ní nelze vynechat postavu Sylvy, pro Světlou klíčovou.

Světlá do ještědských próz zakomponovala problematiku nadpřirozených úkazů, pověr, kleteb a čarování, čímž se staly významnými činiteli v jejich celkové struktuře. Musíme si však uvědomit, že autorka neusilovala o věrné vystihnutí myšlení obyvatel ještědského venkova, ale v románech zcela záměrně utvářela uměleckou fikci. Porovnávání aktuálního a fikčního světa je nejúčelnější bezesporu u autorů programově realistické orientace, jejichž hlavním cílem bylo reflektovat charakter aktuálního světa.

Čáry a kletby provázejí sémantickou strukturu děl od *Vesnického románu* až po *Nemodlence*, přičemž se v nich uplatňují různou měrou a různými způsoby. Se schopností čarovat jsou vždy spojeny osoby na okraji lidské společnosti, osoby odlišné od majoritní většiny, lidé bezbožní. Světlá tedy používá motivu čarování jakožto prostředku, který dodává prózám tajemný nádech, napětí a diferencuje od sebe postavy.

V podkapitole o obrazu a funkci církevních a přechodových rituálů ve sledovaných románech jsme usilovali o propojení analýzy sledovaného jevu s celkovou výstavbou a sémantickou strukturou uvedených děl.

Romány Karoliny Světlé obsahují četné zmínky o festivitech, které byly nerozlučně spjaty s lidským životem. Setkáváme se tedy jak s církevními svátky, jenž byly určovány liturgickým rokem, tak s obrazy přechodových rituálů, především pak pohřbu a svatby. Tyto dvě události patřily k nejvýznamnějším mezníkům v lidském životě, tudíž jim byla

připisována velká role. Do těchto rituálů se promítají i předkřesťanské tradice, kdy můžeme pozorovat, že tyto mezníky v lidském životě jsou prosyceny magickými úkony.

Všechny přechodové rituály jsou v tomto období realizovány prostřednictvím církve. Stát za ně nedokázal nabídnout alternativu, proto bylo naprostou nutností, aby lidé kooperovali s církví alespoň na základní úrovni, což můžeme demonstrovat i v rámci námi zkoumaných próz. V jiném případě by to znamenalo připravit se o rituální prožívání, které zajišťuje integritu lidského bytí. V rituálních okamžicích se proto lidé podvolovali direktivě církve, přičemž však čím dál častěji dávali najevo, že se s ní neztotožňují bez výhrad. Církevní přechodové rituály tak tvořily důležitou složku lidského života, neboť zbavit se obřadnosti, znamená zřít se svých předků, své identity, smyslu své existence.

Karolina Světlá používala festivity 19. století jako prostředek, jímž byly postavy zakotveny do společenství vesnických obyvatel. Postavy, jelikož jsou členy dané komunity, se musí řídit majoritní skupinou, což znamená dodržovat určitá pravidla náboženského života.

V románech jsou podrobně popsány zvyky, které se bezprostředně vázaly na jednotlivé svátky církevního roku, ať už se jedná o Velikonoce, posvícení, masopust či Vánoce. Autorka však tyto obyčeje nezařadila do próz bezúčelně. Jsou neoddelitelnou součástí textů, jelikož jsou vždy postaveny do souvislosti s událostí, která značnou měrou ovlivní děj, směřování dané postavy, či charakter jedince. Je zřetelné, že do románů Světlé se tak dostává společně s religiózními festivitami další časové vymezení, které je vlastně v konfrontaci s časem samotného žánru románu.

Je nutné poznamenat, že z naší analýzy vyplynula sestupná tendence výskytu prvků církevní festivity v rámci ještědských románů, přičemž *Frantina* a *Nemodlenec* jsou již zcela oproštěny o lidové svátky. Světlá zde nepropojuje románovou koncepci takřka s žádnými slavnostmi. S tím, jak v rámci vývojových proměn próz Karoliny Světlé klesá zastoupení událostí spjatých s liturgickým rokem, stoupá frekvence náboženských otázek, které často hraničí až s bezbožností, revoltě proti božím nařízením a podstatě křesťanství samotného. Těmito otázkami se zabývá jak *Frantina*, tak později i Michal Luhovský.

Náboženské úvahy tak zcela nahradily církevní rituály a tradice, které hrály dominantní roli v předchozích románových pracích. V nich byly náboženské problémy nastíněny pouze nepřímo, přičemž významnou roli zde nese právě konfrontace, či spojitost komplexní románové linie s církevními festivitami, které ji směřují k danému cíli. Rituály v posledních dvou ještědských románech by již nebyly funkční, jelikož jejich absenci nahrazují přímo vyřčené náboženské otázky.

Je nutné v souvislosti s církevními festiviti v románech Karoliny Světlé zmínit také skutečnost, že žádný náboženský svátek není v popsán v rámci všech těchto děl více než jednou. Světlá vypočetila takřka všechny náboženské i lidové zvyky a obyčeje, ale zmínky o nich se nikdy neopakují, což nám dosvědčuje promyšlenost autorčiny celkové románové koncepce, která odkazuje k výjimečnosti a jedinečnosti jednotlivých významotvorných prvků.

Karolina Světlá zakomponovala do svých románů výjevy přechodových rituálů v lidském životě. Výskyty jednotlivých mezních rituálů podstatně zasahují do celkové kompozice próz, přičemž tyto události nejsou do románů zasazeny bezúčelně, nýbrž představují zlomové okamžiky v budoucím směřování postav.

Nejvýznamněji pak zasáhl přechodový rituál do významového rámce prózy *Kříž u potoka*, kdy po pohřbu mlynáře přichází do mlýna Evička, která se stává mlynářčinou schovankou. Akt „oddálení se“ je v románu nahrazen „aktem přiblížení se“, kdy ve chvíli ztráty manžela nachází mlynářka spřízněnou duši v Evičce. Smrt a pohřeb mlynáře tedy zastávají v díle důležitou roli, neboť tvoří východisko pro další směřování postav.

Je nutné v této souvislosti zmínit, že Světlá neváhá ve své tvorbě vylíčit pohřby ryze nekřesťanské, kdy je daná osoba pohřbena bez rituálních obřadů a často i do neposvěcené půdy. Zatímco v *Kříži u potoka* popisuje tajně provedený pohřeb Světlá ve zkratce, bez rozsáhlejších popisů, v *Nemodlenci* již neváhá obširněji vykreslit necírkevní pohřeb krtičkáře.

Vývojové posuny v autorčině komplexním uměleckém rukopisu můžeme nahlédnout i prostřednictvím výskytů alternativních forem religiozity v prózách. Světlá počala s touto tematikou už ve *Vesnickém románě*, kde zmiňuje obnovenou Jednotu bratrskou, pokračuje přes panteistickou víru Frantinina vychovatele a Frantiny, a dospívá až k odpoutání se od náboženských tradic a zmínění evolučního hlediska v *Nemodlenci*.

Přítomnost náboženské tematiky je jedním ze spojovníků ještědských románů. Náboženství ve významové výstavbě románů figuruje jako činitel, který zapříčiňuje mezní situace v románech, podílí se na charakteristice postav, symbolizuje prostředí, odkud postavy pocházejí, a zasahuje do pojetí času v prózách. Je tedy zřejmé, že náboženská problematika zasahuje zároveň i do dalších složek sémantické struktury děl, čímž zásadní měrou ovlivňuje celkové významové vyznění próz.

Karolina Světlá napsala svá vrcholná díla v době, kdy náboženství přestává být považováno za součást lidské identity, kdy sama podstata víry je zpochybnována, kdy do

českých zemí stále více pronikají důsledky sekularizace²⁷³, ale také ve století, ve kterém vrcholí veškeré náboženské snahy, v němž je katolictví stále neoddělitelnou součástí monarchie. Pomyslně tak stojí na předělu dvou historických etap, kdy náboženskou neurovnanost reflektuje i ve svých prózách.

Pokusili jsme se naznačit hlavní vývojovou linii a náboženské tendence ještědských próz Karoliny Světlé a ukázat složitost celkového autorčina náboženského vývoje, kdy realistický přístup k životu podstatně mění podobu religiozity v jejích dílech. Světlá ovšem nebyla prozaičkou plně realistickou. V jejích románech (ať už ještědských či pražských) se tato skutečnost vyjevuje ještě zřetelněji než v povídkách. Významný vliv na postupnou sekularizaci postav a románového světa má také upevňování žánru románu Karoliny Světlé.

V žádném případě však nemůžeme vztah Karoliny Světlé k náboženství redukovat pouze na problém ateismu a ztráty víry v Boha. Jednotlivé konflikty, které jsou v autorčiných prózách načrtnuty, jsou mnohem komplikovanější a mají hluboké filozofické kořeny. Postavy, jež se v prózách objevují, se staly nositeli převzatých filozofických myšlenek německého filozofického romantismu, ale také prostředníky právě těch konfliktů, z nichž romantismus vzešel. To je především smrt Boha a hledání individuální a zároveň etické možnosti existence. Právě díky těmto konfliktům jsou díla Karoliny Světlé aktuální i dnes.

²⁷³ Sekularizace společnosti v průběhu 19. století, která mimo jiné vedla k nástupu moderny na jeho sklonku, nepředstavuje jednorázovou událost, ale jedná se o dlouhodobý a složitý proces.

Literatura

Primární literatura

SVĚTLÁ, Karolina. *Časové ohlasy*. Praha: SNKLHU, 1958. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Frantina*. 2. vydání. Praha: Melantrich, 1971. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Kantůrčice*. Praha: Československý spisovatel, 1977. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Kříž u potoka*. 3. vydání. Praha: Odeon, 1968. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Nemodlenec*. Praha: Československý spisovatel, 1976. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Povídky z Ještěda*. Praha 1956. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Povídky z minulé Prahy*. Praha: Československý spisovatel, 1975. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Romaneta a novely*. Praha 1943. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Skalák a jiné povídky*. Praha 1941. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Vesnický román*. Praha: Československý spisovatel, 1973. ISBN neuvedeno.

SVĚTLÁ, Karolina. *Z dob národního probuzení*. Praha: SNKLHU, 1956.

Odborná literatura

BROUČEK, Stanislav, JEŘÁBEK, Richard, TYLLNER, Lubomír. *Lidová kultura: národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Vyd. 1. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky v Praze a Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, Mladá fronta, 2007. ISBN 978-80-204-1450-2.

CAVENDISH, Richard. *Dějiny magie*. 2. vydání. Praha: XYZ, 2008, 311 s. ISBN 978-80-7388-072-9.

ČECH, Leander. *Karolina Světlá. Obraz literárně-historický*. Telč: Emil Šolc, 1908.

ČECH, Leander. *Karolina Světlá: Kritická studie*. Brno: Hlídka literární, 1891. ISBN neuvedeno.

ČERMÁKOVÁ-SLUKOVÁ, Anežka. *Karolina Světlá ve stycích s Janem Nerudou*. Praha, J. Otto, 1912.

ČERMÁKOVÁ-SLUKOVÁ, Anežka. *Vzpomínky na Karolinu Světlou*. Praha: J. Otto, 1909, 320 s.

DÜLMEN, Richard van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2006, 339 s. ISBN 80-7203-813-3.

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002, 491 s. ISBN 80-7298-056-4.

FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. Vyd. v Československém spisovateli 1. Přeložil Věra Heroldová-Šťovíčková. V Praze: Československý spisovatel, 2012, 815 s. ISBN 978-80-7459-088-7.

GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, 201 s. ISBN 80-7106-178-6.

HALÍK, Tomáš. *Prolínání světů: ze života světových náboženství*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2006, 279 s. ISBN 80-7106-834-9.

HOJDA, Zdeněk. PRAHL, Roman. *Bůh a bohové: církve, náboženství a spiritualita v českém 19. století : sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7. – 9. března 2002*. 1. vyd. Praha: KLP, 2003. ISBN 80-85917-98-x.

HOSTINSKÝ, Otakar. *Studie a kritiky*. Praha: Československý spisovatel, 1974. ISBN neuvedeno.

JANÁČKOVÁ, Jaroslava. *Stoletou alejí: o české próze minulého věku*. 1. vydání. Praha: Československý spisovatel, 1985. ISBN neuvedeno.

JEŘÁBEK, Dušan. *O národní literaturu : z úvah a polemik doby májovců a lumírovců*. 1. vydání. Praha: Melantrich, 1990. ISBN neuvedeno.

KAISEROVÁ, Kristina. VESELÝ, Martin. *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století: [sborník příspěvků z konference konané ve dnech 21. – 22. dubna 2005 v Ústí nad Labem]*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, Ústav slovansko-germánských studií, 2006. ISBN 80-7044-777-x.

LANGHAMMEROVÁ, Jiřina. *Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, 341 s. ISBN 80-7106-525-0.

LENDEROVÁ, M.; RÝDL, K. *Radostné dětství?: dítě v Čechách devatenáctého století*. Litomyšl: Paseka, 2006. ISBN 80-7185-647-9.

LENDEROVÁ, Milena, Tomáš JIRÁNEK a Marie MACKOVÁ. *Z dějin české každodennosti: život v 19. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2009, 430 s. ISBN 978-80-246-1683-4.

LENDEROVÁ, Milena. *Dějiny každodennosti "dlouhého" 19. století*. Vyd. 1. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2005, 180 s. ISBN 80-7194-756-3.

LENDEROVÁ, Milena. *K hříchu i k modlitbě: Žena v minulém století*. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1999. ISBN 80-204-0737-5.

LIŠKOVÁ, Věra. *Ke komposici a k povaze díla Karoliny Světlé*. In Posmrtný odlitek z prací Věry Liškové. Eds. M. SOUČKOVÁ a B. HAVRÁNEK. Praha: Melantrich, 1945, s. 142-165.

MÁCHAL, Jan. *Boje o nové směry v české literatuře: 1800 – 1900*. 1. vydání. Praha: nákladem Jednoty českých filologů, 1926. ISBN neuvedeno.

MALINA, Jaroslav. *Antropologický slovník, aneb, Co by mohl o člověku vědět každý člověk: (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění)*. Brno: Akademické nakladatelství CERM, 2009, 303 s. ISBN 978-80-7204-560-0.

MCLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. 1. vyd. Přeložil Tomáš Suchomel. Brno: CDK, 2007, 215 s. ISBN 978-80-7325-124-6.

MOCNÁ, Dagmar. *Salonní novely Karoliny Světlé*. In: Lorenzová – Petrasová. *Salony v české kultuře 19. století*. 1. vydání. Praha: KLP, 1999. ISBN 80-85917-43-2

NAHODIL, Otakar. *Jak vznikly náboženské pověry*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1954. ISBN neuvedeno.

NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2012. ISBN 978-80-7429-238-5.

NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-397-3.

NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international, 2006, 693 s. ISBN 80-86971-06-6.

NEŠPOR, Zdeněk R. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010, 324 s. ISBN 978-80-87271-22-3.

NEUDORFLOVÁ-LACHMANOVÁ, Marie. *České ženy v 19. století: úsilí a sny, úspěchy i zklamání na cestě k emancipaci*. Praha: Janua, 1999, 446 s.

NOVÁK, Arne. *Skalák Karoliny Světlé*. In: A. N.: *Podobizny žen*. Praha 1918, s. 149. ISBN neuvedeno.

NOVÁK, Arne. *Zvony domova; Myšlenky a spisovatelé*. Praha – Brno: Novina, 1940. ISBN neuvedeno.

NOVÁKOVÁ, Teréza. *Karolina Světlá, její život a její spisy*. Praha: nákladem Spolku pro vydávání laciných knih českých, 1890. ISBN neuvedeno.

POHORSKÝ, Miloš (red.). *Dějiny české literatury. III. díl, Literatura druhé poloviny devatenáctého století*. 1. vydání. Praha: Československá akademie věd, 1961. ISBN neuvedeno.

ŘEPKOVÁ, Marie. *Vypravěčské umění Karolíny Světlé: K proměnám tématu a tvaru její ještědské prózy*. Ústí nad Labem: Severočeské nakladatelství, 1977. ISBN neuvedeno.

ŘÍHA, Ivo. *Možnosti četby: Karolina Světlá v diskurzu literární kritiky druhé poloviny 19. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, 237 s. ISBN 978-80-7465-035-2.

ŘÍHA, Ivo. Zpráva o realitě a tvůrčí osobnost: K otázce podílu tradovaného vyprávění na genezi raných próz Karolíny Světlé. In: *Perla v hrubé kazajce*. Klatovy 2004. ISBN 80-239-5468-7.

SVĚTLÁ, Karolina. *Z literárního soukromí I: Vzpomínky. Paměti. Literární dokumenty*. 1. vydání. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959. ISBN neuvedeno.

ŠEBESTOVÁ, Augusta. *Lidské dokumenty a jiné národopisné poznámky*. 2. vyd. V Praze: F. Borový, 1947, 434 s.

ŠPIČÁK, Josef. *Ještěd Karolíny Světlé: Karolina Světlá v dopisech o ještědských horách a jejich lidu*. Liberec 1958. ISBN neuvedeno.

ŠPIČÁK, Josef. *Karolina Světlá*. 3. doplněné vydání. Praha: Melantrich, 1980. ISBN neuvedeno.

ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Přehled religionistiky*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2008, 237 s. ISBN 978-80-7367-384-0.

VAVŘINOVÁ, Valburga. *Malá encyklopedie Vánoc*. 2. vyd. Praha: Libri, 2001, 286 s. ISBN 80-7277-077-2.

VAVŘINOVÁ, Valburga. *Malá encyklopedie Velikonoc*. 1. vyd. Praha: Libri, 2006, 379 s. ISBN 80-7277-292-9.

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice: náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004, 462 s. ISBN 80-7178-798-1.

VONDRÁČEK, Vladimír. HOLUB, František. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. 4.vyd., 2. vyd. v nakladatelství Columbus. Praha: Columbus, 2012. ISBN 978-80-87588-04-8.

ZÍBRT, Čeněk. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2006, 636 s. ISBN 80-7021-624-7.

Časopisecké studie

HÁLEK, Vítězslav. *Karolina Světlá*. Květy, roč. III, č. 13, 26. března 1868.

CHALUPA, František. *Karolina Světlá*. Světozor, roč. XIV, 1880, č. 9–17.

CHALUPNÝ, Emanuel. *Světlá, Neruda, Hálek*. Národní listy, roč. 51, 19.11.1911.

JERÁBEK, Dušan. *Karoliny Světlé Vesnický román a prameny jeho problematiky*. Listy filologické, roč. 73, 1949, č. 4–5, s. 187–193.

KLEINSCHNITZOVÁ, Flora. *Náboženské postavy z lidu v díle Karoliny Světlé*. Listy filologické 46, 1919, s. 29–45 a s. 91–106.

KOSINA, Jaroslav. *Karolina Světlá*. Posel z Prahy, roč. 1879, 25. března 1879.

KRÁSNOHORSKÁ, Eliška. *Dvě básničky lidu*. Časopis Musea Království českého, roč. 54, 1880. s. 142–159 a 261–278.

KRÁSNOHORSKÁ, Eliška. Poesie a pravdivost. In *Květy*, 1891, s. 331–339. ISBN neuvedeno.

NERUDA, Jan. *Český román vesnický a jeho tvůrkyně*. Naše listy, roč. 1869, č. 27, 27. ledna 1869.

VANĚK, Václav. *Potok – kříž – kniha. Poznámky k sémantické výstavbě románu Karoliny Světlé Kříž u potoka*. Česká literatura 48, 2000, č. 6, s. 624–630.

ZÁKREJS, František. *Rozhledy osvětové* (rubrika). Osvěta. Listy pro rozhled v umění, vědě a politice, roč. III, díl 1, 1873, s. 156.