

# NEOSVÍCENÍ A NEPOSLUŠNÍ. REGULACE NÁBOŽENSKÉ PRAXE A REAKCE NA NI V ČECHÁCH VE DRUHÉ POLOVINĚ 18. STOLETÍ (ČESKOKRUMLOVSKO, VIMPERSKO, STRAKONICE, ŽATEC)

Pavel Himl

Unenlightened and Disobedient – the Regulation of Religious Practice and the Reaction to It in Bohemia in the Latter Half of the 18<sup>th</sup> Century (the Region of Český Krumlov and Vimperk, Strakonice and Žatec)

Using the example of several (South) Bohemian sites, this study raises the question of whether enlightenment interference in popular religiosity was a new and different type of regulation of popular religious practice to that predating 1750. In canonical visitations in particular the author observes both the endeavours of priests to effect a prohibition or eradication of individual religious customs and traditional local practices, described most frequently as „abuses“ („Missbrauch“, „abusus“). The article then focuses on the effects of two reforms in the latter half of the 18th century: the reduction in the number of religious holidays in 1753/54 and the prohibition of bell-ringing to ward off storms and dark clouds in 1783. These reforms took place on a nationwide basis, borne along by ideas of (economic) efficiency, utilitarianism and protection of the population. Failure to respect these prohibitions was an offence and so the lower municipal and seignorial authorities classified such behaviour as „irrational“ and „prejudices“, thereby reducing the potential guilt of their subjects. Both before and after 1750, these subjects generally refused to give way to the collective demand for the disposal of funds and mediation of salvation and holiness; the traditional method of protecting crops from bad weather with bells was evidently of such importance to them that they were willing to risk repeated prosecutions. Hence enlightenment reforms of popular religiosity came up against obvious limitations at least up to the end of the 18th century.

Pavel Himl (\*1971) působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, pahi0000@yahoo.de

Vztah náboženství, resp. náboženskosti, a společnosti v 18. století představuje přes početnou literaturu, věnovanou tomuto tématu, stále výzvu. Jedna z příčin tkví v jeho „současnosti“ a politické aktuálnosti. V Evropě zdaleka nenastalo některými osvícenci a jejich následovníky očekávané „odnáboženštění“, „civilnění“ a racionalizace společnosti a veřejného prostoru. Zejména v dnešní době intenzivního kontaktu a koexistence (příslušníků) různých kultur, potažmo náboženství, se vyznání, jeho východiska, symboly a praktikování stávají předmětem debat a kontroverzí. Zčásti to platí i pro postavení náboženství v jednotlivých evropských zemích, zejména zemích bývalého sovětského bloku, kde náboženství s různým úspěchem hraje či si alespoň znovu nárokuje roli hegemoniální, nadstranické ideologie v náhle odideologizovaném prostředí. Pro nesamozřejmou roli institucionalizovaného náboženství v české společnosti, jež prošla poměrně masivní sekularizací, jsou příznačné okolnosti jako dlouholeté (majetko)právní vyrovnávání poměru mezi státem a církvemi (a jeho zjevná, ač netematizovaná spojitost s pozdním 18. stoletím), otázka smluvního vztahu mezi římskokatolickou církví a státem, opakovaně se vynořující téma církevních svátků coby svátků státních či – nejkonkrétněji – symbolika jednoho kostela.

Je možné se (znovu) ptát, zda nejvýraznější proměny ve vztahu náboženství a společnosti přineslo právě 18. století, zvláště uvědomíme-li si státoprávní fixaci konfesijního rozdělení v „povestfálské“ Evropě (17. století) na jedné straně a vzrůst náboženské plurality, resp. znesamozřejmění jednoho vyznání (19. století) na straně druhé. Přesto zde vyjdou z předpokladu, že zejména v druhé polovině 18. století (a v první polovině 19. věku) se v Evropě (křesťanské) náboženství postupně vydělovalo jakožto specifická sféra společenského života, resp. konání jedinců.<sup>1</sup> Velmi pomalu a neznatelně přestávalo náboženství společenským institucím, ale i individuálnímu jednání poskytovat výlučné a absolutní vysvětlení, opodstatnění či smysl (přílehlavě to označuje německý termín „Sinngabung“), náboženský rozměr různých sociálních aktivit přestával být dominantní, zjevný či automaticky předpokládáný. Tyto změny je možné zkoumat na různých úrovních – jednou z nich je zpochybňovaná či slábnoucí náboženská legitimace politické/státní moci, další, související změnu představuje alespoň v některých zemích změna přístupu této politické moci k náboženským institucím, přesunutí zřetele od posmrtného života a spásy k prospěchu státu a blahu jeho občanů

1 Pro období předcházející nepovažují někteří autoři za smysluplné hovořit o oddělené sféře světských a náboženských záležitostí. Srov. mimo jiné RENÉ RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, s. 15–16, hovoří o úzkém svázání náboženství a života společnosti.

a s důrazem na regulaci pozemského chování v duchu morálních maxim jako užitečnost, uměřenost či láska k bližnímu.

Osvícenství přitahuje pozornost coby ambiciózní intelektuální projekt radikálně „jiného“, racionálního uspořádání veřejných záležitostí, na jehož principech dodnes spočívají evropské a severoamerické společnosti. Výzkum se v souladu s tím zaměřuje především na osvětské ideje, nároky či reformní projekty a jejich prosazování. Menší zájem zatím vyvolávají sociální praxe ve venkovském a městském prostředí, ať už praxe těch, kteří tam měli osvětské reformy uvádět v život, tak praxe a postoje samotného obyvatelstva coby objektu těchto reforem.<sup>2</sup> Právě provádění konkrétních, náboženských reforem a především reakcím na ně bude věnována tato studie. Vycházím přitom ze sociální nejednoznačnosti a ambivalentnosti reforem; snaha o diferencovaný pohled však neznamená pašální kritiku, nebo dokonce odmítání osvícenství jako takového.<sup>3</sup>

Je-li tématem této studie dopad osvětských zásahů do lidové religiozity a kultury vůbec, vyžaduje to učinit si alespoň částečnou představu o objektech výzkumu a rovněž o charakteru populární kultury v době před těmito zásahy. Samotnou formulací tématu však jednak postulujeme lidovou kulturu jako víceméně uzavřený systém praxí, reprezentací, symbolů a komunikace, do nějž zvenčí zasahovaly společenské autority, lhotejno zda „osvěcené“, nebo „předmoderní“/ „tradiční“, a současně předpokládáme osvícenství s jeho reformami jako časově jasně ohraničenou revoluční změnu vzešlou „z ničeho“, resp. z prozření či (se-)uvědomění několika jednotlivců. Nejenže tím přejímáme sebelegitimační

2 O lidu jako „trpném objektu osvětové práce“ píše například FRANTIŠEK KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu. Trojí pohled na český obrozenecký lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948, s. 49; k vyloučení žen a „lidu“ z osvětského nároku na sebeurčení obecně RICHARD VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, díl 3: *Religion, Magie, Aufklärung*, München 1994, s. 267. K tomu kriticky s poukazem na sebevnímání žen coby širitelek osvícenství ANNE CONRAD, *Aufgeklärte Elite und aufzuklärendes Volk? Das Volk im Visier der Aufklärung. Einleitung*, in: *Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert*, (edd.) Anne Conrad, Arno Herzig, Franklin Kopitzsch, Hamburg 1998, s. 1–15, zde s. 7.

3 Oproti tomu srov. studii JANA ROYTA, *Lidová zbožnost v 17. a 18. století a její obraz ve výtvarném umění*, in: *Pražské arcibiskupství 1344–1994*, (edd.) J. V. Polc, Zdeňka Hledíková, Praha 1994, s. 179–196, v níž autor na zbožné praktiky usuzuje z výtvarných děl. Zde zejména jazykově ne zcela konzistentní tvrzení (s. 193–194): „Co však bylo nejhorší, že totiž pod vlivem liberálních myšlenek francouzských encyklopedistů, přizpůsobených nastupující byrokracii nové absolutistické ideji sekularizovaného státu, došlo k narušení staleté tradice náboženského života lidu, a tak barokní víra v zázračné a vzájemně propustování sakrálního a profánního (...) byly nahrazeny chladným rozumem racionalistických filozofů.“

(a sebeoslavnou) optiku osvícenců a uzavíráme si cestu k poznání kontinuální proměny, tedy drobných racionalizačních zásahů vrchnosti v „temné“ době předcházející „nástupu“ osvícenství, ale necháváme se tak i ovlivnit dobovým elitním sociálním diskurzem, který ospravedlňoval mocensky nadřazené postavení vrchností mimo jiné jejich odpovědností ať už za spásu duše, nebo za pozemské blaho poddaných. Nejen pro české historické bádání je přitom příznačné, že tuto perspektivu elitního „shlížení“ na lid kopíruje (stejně jako byl lid objektem vrchnostenské politiky, zůstává i objektem historiografií prezentovaného dějinného vývoje/změny) a nepokouší se ji metodologicky narušit.<sup>4</sup>

Vymezení, resp. analytické odlišení lidové kultury, lidového náboženství, resp. lidové religiozity či zbožnosti je – nejen pro 18. století – poměrně obtížné. Není zde místo ani pro stručný přehled rozsáhlé literatury k tématu. Novější české dějepisectví však až na výjimky s teoretickými koncepty při studiu lidové kultury nepracuje.<sup>5</sup> Zjednodušující a často kritizovanou polarizaci kulturních jevů a kultur na lidové (iliterární) a elitní (vzdělanecké, literární) lze připustit jako výchozí krok analýzy vytyčující zkoumané pole spíše předmětné či pramenné než substanciálně. Lidové náboženství v předmoderní době nelze po mém soudu chápat jako izolovanou sféru společenského či individuálního vědomí či společenské praxe ani jako ideologickou nadstavbu, ani pouze jako vztahování života jednotlivců, resp. sociálně či třídně definovaných kolektivů k nadpřirozenu. Představa o lidovém náboženství jako o základním hodnotovém, orientačním či interpretačním systému předmoderních společností ho pojmově posunuje do blízkosti všezahrnující a poněkud rozmlžené kultury či (dříve) mentality. Spolu s některými jinými autory chápu lidové náboženství v raném novověku („popular religion“, „Volks Glaube“ či „Volksreligion“) – podobně jako lidovou kulturu – jako v zásadě autonomní osmyslňující fundament sociální praxe, v této své funkci neodvozený od elitní, co do dominantního média písemné teologie.<sup>6</sup>

4 Kromě Kutnarovy práce srov. pro období před rokem 1750 JIŘÍ MIKULEC, *Poddanská otázka v barokních Čechách*, Praha 1993, s. 59–70.

5 Srov. ZDENĚK R. NEŠPOR (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*, Praha 2005; v tomto sborníku pouze Daniela Tinková referuje o pojetí lidové kultury Roberta Muchembleda, s. 109–124; dále ZDENĚK R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006.

6 Tím nemá být zpochybněn původ křesťanského dogmatu, resp. jeho raně novověkých formulací, v učené teologii. Relativní autonomie lidového náboženství je postulována především v německé historicko(antropologické) a etnologické literatuře: RICHARD VAN DÜLMEN, *Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Týž, *Religion und Gesellschaft*.

Je nutné zdůraznit, že užívá-li se pojem lidové náboženství v jednotném čísle, děje se tak především z pragmatických důvodů a nemá to v žádném případě sugerovat jednotný původ, povahu a stejnorodost všech náboženských představ a praktik v rámci jedné společnosti. Tyto jednotlivé projevy, které je možné v pramenech či sociální praxi sledovat, a tedy zkoumat, hodnotit, klasifikovat, ale i kvantifikovat, označme v jejich souboru jako (lidovou) zbožnost. Coby „pietas“ byla i předmětem zájmu, resp. kontroly a sankcí dobových autorit, a je tudíž aktérsky konotovaná. Naproti tomu míru a způsob, jakým je lidové náboženství přítomné (a detekovatelné) v této sociální praxi, resp. v jejích reprezentacích, nazvěme – spíše z badatelského než z aktérského pohledu – religiozitou. Toto rozlišení je jistě arbitrární, mnoho badatelů a badatelek oprávněně užívá pojmů religiozita a zbožnost synonymně.<sup>7</sup>

Problematika (lidového) náboženství v 18. století je v české historiografii dominována několika paradigmaty či koncepty, které – pokud přímo nevycházejí z konfesijního pojetí dějin, jako například Rudolf Zuber, jsou povětšinou zakotveny v náboženské a církevní politice panovníka či státu. Přejímají tedy makrohistoricko-centristickou perspektivu politicky a kulturně určujících aktérů, jako by se různé víry, potažmo náboženské představy vyvíjely převážně v závislosti na tom, jak je církevní představitelé a instituce v nejširším slova smyslu prezentovali ve veřejném prostoru či jak se tyto instituce vyrovnávaly se státními či politickými vlivy. Platí to jak pro raně novověkou konfesionalizaci či – v českých podmínkách – rekatolizaci, tak pro reformní osvícenství. Oba koncepty jsou od sebe odděleny i chronologicky: rekatolizační kampaň tak v Čechách vrcholí na přelomu 20. a 30. let 18. století, panovnické reformy přicházejí od konce 40. let. Raně moderní snahy o náboženskou unifikaci byly zatím jen zřídka vykládány jako obecně kulturní fenomén (akulturace či jako definitivní christianizace, jak to pro francouzské podmínky navrhoval Jean Delumeau),<sup>8</sup> ale spíše v duchu pozdějších sporů o náboženskou povahu českých dějin a konfesionalitu obyvatelstva českých zemí (marxistické dějepiscectví je v tomto ohledu pouze pokračováním těchto konfesijních „master narratives“). Podobně teleologicky,

Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt am Main 1989, s. 50–69, zejména 54–55, k charakteristikám „Volksreligion“ doplňuje autor její převážně ústní povahu, absenci hranice mezi církevní a magickou vírou a úkony a jejich principiální neprotikladnost a blízkost ke každodenní praxi.

7 „Vnitřní“ a „vnější“ zbožnost reflektuje TOMÁŠ MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009, zde s. 32–40.

8 Srov. JEAN DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, s. 237.

zejména se zřetelem na formování moderní občanské společnosti a národa, bylo (a je) nahlíženo na osvícenství – jednou jako na politicko-emancipační hnutí, které vytvářelo sociální, vzdělanostní a mediální předpoklady pro „obrození“, jednou jako na centralistický pokus o podvrácení stavovské či zemské autonomie a potlačení českojazyčné kultury.<sup>9</sup> Náboženská a kulturní praxe širokých vrstev obyvatelstva má v těchto konceptech místo jako ideální (ve smyslu pomyslný, nikoli nevhodnější) objekt vrchnostenských zásahů, jako předmět, na němž se (rétoricky) realizuje představa o „správné“ víře či „správném“ náboženství, lhos- tejno zda rekatolizační, či osvícenská.

Jakkoli se lidovému náboženství můžeme přiblížit jenom zprostředkovaně, nabízí se obrátit se při jeho výzkumu přinejmenším k těm sociálním situacím, resp. interakcím, kdy snaha o dohled nad ním a jeho regulaci vedla ke konflik- tům o náboženské symboly, úkony, instituce či osoby s nimi spojené.<sup>10</sup> V těchto konfliktech, i když mocensky nerovných, musely jednotlivé strany obhajovat své jednání a artikulovat své postoje. Ne ve všech případech přitom do řešení vstu- povaly centrální zemské úřady (v Čechách místodržitelství, resp. jeho nástupci, arcibiskupská konzistoř, eventuálně Apelační soud). Mnoho sporů, potažmo jejich urovnávání nepřekročilo hranice obcí, farností či panství, a zůstávají tak zaznamenány v příslušných lokálních archívech. Ale i pokud zasáhla zemská autorita, byly to často místní úřady, které náboženské záležitosti vyšetřovaly. Písemnosti vzešlé z jejich činnosti pak umožňují poměrně zblízka nahlédnout nejen jednání a argumentaci aktérů, ale i jeho bezprostřední (administrativní a mocenský) kontext. Z těchto důvodů se zde – vedle pramenů centrální prove- nience (patentů, nařízení) – heuristicky zaměřím především na vesnice a farnosti raně novověkých panství (zejména Český Krumlov a zčásti Vimperk), ale také na některá města (Strakonice, Žatec). Pro srovnání a doplnění využívám (bez zvláštního výběrového kritéria) i písemnosti zachycující regulaci náboženského života v dalších oblastech Čech.

Snaha zachytit lidové náboženství, potažmo lidovou religiozitu nezávisle na různě intenzivním a různě směřovaném působení církevních (ale i světských)

9 Různé přístupy k osvícenství shrnula v poslední době DANIELA TINKOVÁ, *Mezi psem a vlkem. Osvícenské přítěřít v české historiografii*, in: *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, (edd.) Jaroslav Lorman, Daniela Tinková, Praha 2008, s. 14–29, zejména s. 20–28.

10 Příkladem může být studie o konfliktech souvisejících s bavorským poutním místem Hohenpeißenberg – srov. REBEKKA HABERMAS, *Wallfahrt und Aufrubr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main–New York 1991.

autorit, je samozřejmě problematická až iluzorní. K artikulaci náboženských představ a praktik vedla právě až jejich konfrontace s normativními představami duchovních a vrchností, které tuto konfrontaci či konflikt (a nikoli lidové náboženské představy mimo jejich kontext) zaznamenali ve vlastních pojmech a jazyce. Zprostředkovanost a možnost zkreslení či úplného nepochopení je příznačná také pro různé písemnosti církevní provenience, od vizitačních a inkvizičních protokolů po zprávy misionářů a jejich protoetnografická pozorování. Tento charakter pramenů pro výzkum iliterárních společenských skupin však zároveň není nic, s čím by se badatelé a badatelky nepokoušeli v posledních desetiletích více či méně úspěšně vyrovnat.<sup>11</sup>

V následujícím textu budu sledovat lidové náboženské praktiky a představy právě v momentu střetu s regulačními (disciplinačními) zásahy zvenčí. Vrchnostenská reglementace a dohled a jejich úřední formy (vizitace, vyšetřování, protokoly) tak nejenže determinují reprezentaci lidového náboženství, ale do jisté míry předurčují i jeho chronologické vymezení, které je, jak jsem naznačil, v případě 18. století i výkladovým klíčem, jehož platnost zde chci ověřit: Představovaly změny náboženské praxe prosazované zhruba po roce 1750 z hlediska lidového prostředí kvalitativně jiný typ regulace, jinými slovy můžeme mluvit o jejich specificky osvícenské povaze (a v čem tato povaha ve srovnání se zásahy z první poloviny 18. století případně spočívala)? Věnovat se přitom budu ani ne tak legitimizaci těchto opatření v centru monarchie či na zemské úrovni, jako spíše jejich prosazování mezi poddanými. Zjednodušeně řečeno si kladu otázku, zda náboženská regulace před rokem 1750 byla v lidovém prostředí na jedné straně obhajována a na druhé straně vnímána jinak než regulace pozdější, „osvícenská“. Neopomenu přitom ani možnou proměnu, kterou mohlo projít samotné označování náboženských praktik, určených k potlačení či vymýcení, stejně jako jazykovou legitimizaci nového (žádoucího) náboženského chování. Poté, co představím sociální prostor, v němž jsem náboženskou regulaci studoval podrobně, a prameny, ze kterých jsem přitom vycházel, budu postupovat chronologicky, přičemž mi jako (pracovní) mezníky poslouží dvě náboženské reformy

11 Charakterem pramenů pro výzkum lidové víry a zbožnosti a úskalími jejich interpretace se mimo jiné zabýval ROBERT W. SCRIBNER, *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, in: *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, (edd.) Hansgeorg Molitor, Heribert Smolinski, Münster 1994, s. 121–138, zde s. 125–131. Klasickou pramennou kritiku středověkých kanonických vizitací, resp. protokolů, lze nalézt například u NOËLA COULETA, *Les visites pastorales*, Turnhout 1977 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental* 23), s. 56–59.

v habsburské monarchii – zrušení některých svátků, resp. restrikce svátečního charakteru některých dnů v letech 1753/1754 a 1771, a zákaz zvonění proti mračnům/bouřkám v roce 1783.

### Raně novověké (českokrumlovské) panství a kanonické vizitace

Z hlediska zkoumaného tématu představuje panství stejně jako každé jiné území vrchnostenské působnosti v raném novověku zvláštní, pozornosti hodný útvar tím, že náboženství a jeho vyznávání se v něm – stejně jako ostatní oblasti života jeho obyvatel – úzce pojilo se správou, náboženské záležitosti byly (částečně) administrovány vrchnostenskými úřady, resp. úředníky. Odhlédneme-li od tajných vyznání a církví, nemělo být v raném novověku náboženské aktivity, která by unikala pohledu obecních či vrchnostenských autorit, potažmo suveréna (míra vlivu zemských vládců na náboženské záležitosti se v průběhu 16.–18. století samozřejmě měnila). Přesto ale právě při detailním pohledu nemůžeme v této době zjednodušeně mluvit o splynutí světské a duchovní moci. Náboženství, resp. církevní instituce a hierarchie přesahovaly hranice panství a nepodléhaly výlučně jejich majitelům, i proto musela být náboženská sféra i coby předmět vrchnostenského úřadování jasně vydělena.<sup>12</sup>

Prostorem každodenního praktikování náboženství byla v první řadě farnost, byť mnoho dalších náboženských aktivit se na ni nutně vázat nemuselo (členství a činnost ve zbožných bratrstvech, slavnosti nebo poutě, často však vedené farním správcem). Místní duchovní, v Čechách 18. století katoličtí faráři, měli ve vztahu k lidovému náboženství důležité postavení. Právě je můžeme označit za jakési zprostředkovatele, „middle-men“, na jedné straně byli coby posvěcené osoby nositeli a prostředníky posvátna (mimo jiné udělovali svátosti) a zároveň reprezentovali církevní doktrínu s jejími morálními a společenskými požadavky, na druhé straně podle všeho znali i náboženství svých farníků, potažmo lidové náboženství vůbec, jednak kvůli dlouhodobému pastoračnímu působení v tomto prostředí, jednak proto, že mnozí z nich z těchto sociálních vrstev po-

12 Úředníci českokrumlovského panství kupříkladu od 30. let 18. století odlišovali autority a kompetence světské, které představovali oni sami, a duchovní. Jejich zájmy byly totožné například v případě požadavku, aby na panství působily jen přezkoušené porodní báby – srov. Státní oblastní archiv (dále SOBA) Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vrchní úřad (dále VÚ) Český Krumlov, sign. II A 3 P 6, kanonické vizitace z let 1730–1759, zpráva Johanna Plumcrona (4. července 1754, Český Krumlov) o vizitaci ve Chvalšínách 2. července: „weilen aber dieses eine per Patentes ohnedies bekante sach ist, und dem Politico so wie der Geistlichkeit hieran gelegen“.



cházel.<sup>13</sup> Farář si však jen zřídka mohl nárokovat automatickou autoritu před svými farníky a v případných sporech byl spíše než na své duchovní představené odkázán na místní vrchnost. Vrchnosti se již v 17. století také podílely na rekatolizaci svých panství a i později jim připadla úloha stíhat nekatolictví jako politický zločin proti státu (rozhodování však bylo vyhrazeno panovníkovi, resp. jeho zemským úřadům). Patronátní právo nadto zaručovalo vrchnostem vliv jak na obsazení benefícia, tak na jeho materiální zabezpečení.

Stav sítě katolických farností v Čechách ve 20. a 30. letech 17. století jakož i její následná konsolidace jsou všeobecně známy.<sup>14</sup> Novější výzkumy však ukazují, že ani v polovině 18. století její hustota ještě zdaleka nedosáhla předbělohorské ani předhusitské úrovně. Ve srovnání s některými západoevropskými zeměmi museli duchovní v Čechách často spravovat rozsáhlé, spojením vzniklé farní obvody, v nichž na jednoho faráře připadalo v průměru asi 1500–2000 osob.<sup>15</sup> Existovaly zde samozřejmě četné regionální rozdíly, mimo jiné mezi západo- a jihočeskými kraji na jedné a kraji východočeskými na druhé straně. Přes deficity ve farní správě jsou právě první jmenované oblasti nejpозději po proběhnutí tzv. druhé rekatolizační vlny ve 20. letech 18. století tradičně považovány za plně katolické.<sup>16</sup>

Na území českokrumlovského panství se na přelomu 17. a 18. století nacházelo 18 far, administrovaných zčásti světskými a zčásti řádovými duchovními. To také pravděpodobně rozhodovalo o patronátním právu, které v případě světských farností náleželo vrchnosti, v případě farností řádových příslušnému řeholnímu domu (určitou výjimku představoval farní kostel přímo v Českém Krumlově, v němž sice působil světský duchovní, patronát nad ním ale patřil tamní jezuitské koleji). Ve farnosti Světlík dokonce vykonávala patronát premonstrátská kano-

13 Podle R. W. SCRIBNERA, *Volks Glaube*, s. 133, byli venkovští faráři „Vermittler zwischen offiziellem und inoffiziellem Glauben (...) und mußten zwangsläufig etwas von dem Glauben, dem sie entgegenwirkten, verstanden haben“. Ke katolickým farářům v českých zemích raného novověku srov. MIROSLAV NOVOTNÝ, *Duchovní*, in: *Člověk českého raného novověku*, (edd.) Václav Bůžek, Pavel Král, Zdeněk Vybíral, Praha 2007, s. 111–138, zde zejména s. 116–126.

14 ELIŠKA ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671)*, SAP 35/1985, s. 486–557, zejména s. 519–526.

15 EDUARD MAUR, *Problémy farní organizace pobělohorských Čech*, in: *Traditio et cultus. Miscellanea historica bohemia Miloslao Vlk, archiepiscopo Pragensi, ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata*, (ed.) Zdenka Hledíková, Praha 1993, s. 163–176, zde zejména s. 167–170.

16 K tomu JOSEF HANZAL, *Pobělohorská rekatolizace v jižních Čechách*, JSH 48/1979, s. 181–191, zde s. 188.

nie z hornorakouské Drkolné/Schlägl, odkud také pocházel světlický duchovní. Krumlovští poddaní však náleželi i k přibližně deseti farnostem, jejichž sídlo leželo mimo panství. Zástupce vrchnosti v nich z tohoto titulu měl slovo například při kanonických vizitacích. Ale i uvnitř samotného panství byly rozesety drobné majetky jiných, mimo jiné také duchovních vrchností. Příkladem může být Kamenný Újezd, jehož poddané si mezi sebe dělily krumlovské panství, krumlovská prelatura, tamní klášter klarisek a místní kostel.<sup>17</sup> Z hlediska církevní správy náležela tato farnost do velešinského, resp. budějovického vikariátu. Na území panství zasahoval ještě vikariát prachatický (netolický), většina farností však spadala do okrsku českokrumlovského vikáře.<sup>18</sup> Síť duchovní správy se tedy nekryla s i tak dost komplikovanými hranicemi panství, ale například ani s rozdělením panství do rychet. Samotný výkon správy to zřejmě nijak neztěžovalo, je však důležité vzít tuto skutečnost v potaz při vymezení farní obce.

Coby vyšší organizační jednotky vznikaly na místě dřívějších arcijáhensví od 30. let 17. století vikariáty. O činnosti vikářů a o tom, zda a jaké poskytovali zázemí a pomoc právě farářům, toho dlouhou dobu nebylo moc známo, v poslední době se těmto okrskům a jejich správcům v Prácheňském kraji intenzivně věnovala Pavla Stuchlá.<sup>19</sup> Spolu s biskupy měli vikáři důležitou kontrolní a dohlížetelskou funkci mimo jiné při kanonických vizitacích. Prameny, kterým dal tento církevní institut<sup>20</sup> vzniknout, vizitační protokoly, se staly zejména pro historiky a historičky středověku zdrojem informací nejen o církevní, resp. duchovenské správě, ale i o životě a zbožnosti farářů a farníků.<sup>21</sup> V byrokra-

17 JOSEF HEJNIC, *Škola v Kamenném Újezdu a její společenská funkce (Z dějin vesnického školství v 17. a 18. století)*, Sborník Národního muzea, řada C 25/1980, s. 77–119, zde s. 119.

18 K vikariátům v jihočeských krajích srov. MARIE RYANTOVÁ, *Příspěvek k poznání struktury jihočeského světského kléru v období vrcholící rekatolizace*, JSH 57, 1988, s. 61–74, zde s. 62.

19 Srov. PAVLA STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750. Vybrané otázky církevní správy*, Praha 2004; TÁŽ, *Katolická duchovní správa na Prácheňsku na přelomu 17. a 18. století*, in: Ondřej František Jakub de Waldt (1683–1752) a jeho doba. Symposium věnované osobě, dílu a době píseckého rodáka, faráře, kazatele a literáta, Dobruška 2005, s. 87–93. Dále srov. nepřehledně vysoké hodnocení farních a vikariátních archivů u E. ČÁŇOVÉ, *Vývoj*, s. 498: „Vcelku lze říci, že jde o dokumenty jevů známých odjinud obecně, že však tyto archiválie nelze opomenout při zpracovávání regionální historie, údajů farních kronik lze použít i v širších souvislostech.“

20 Ke kanonickým vizitacím MICHAEL BUCHBERGER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1938, díl 10, sl. 650–651; srov. také P. STUHLÁ, *Prachatický vikariát*, s. 112–116.

21 ZDENĚKA HLEDÍKOVÁ, *Die Visitationen des weltlichen Klerus im vorhussitischen Böhmen*, *Medievalia Bohemica* 1/1969, s. 249–274. Podle autorky (s. 259) nejsou z českého prostředí známe žádné případy vizitací před rokem 1344.

tizujícím se raném novověku vizitace samozřejmě svou informační exkluzivitu ztrácejí, přesto však stále umožňují poměrně komplexní pohled na život a zabezpečení farností a na, což nás zde zajímá především, religiózní praktiky nižších společenských vrstev.

Soustavnější výzkumy byly v českém prostředí zatím věnovány pouze vizitačním protokolům ze 17. století,<sup>22</sup> jedním z důvodů byl zájem o zjištění úspěšnosti či vůbec průběhu rekatolizace. Pro 18. století podobný přehled o vizitační praxi, psaný z centrálního pohledu, chybí. Na českokrumlovském panství (obdobně tomu zřejmě bylo i na ostatních eggenberských, resp. schwarzenberských panstvích) máme z této doby k dispozici dva typy písemností, které vizitace přibližují z různých úhlů. Prvním jsou klasické protokoly, resp. zprávy, sepsované vizitujícím duchovním, většinou vikářem, a zasílané konzistoři. Vizitací se však coby „komisaři“ účastnili také vrchnostenská úředníci, kteří podávali zprávu (vrchnímu) hejtmánovi jakožto správní hlavě, potažmo přímo šlechtickému majiteli panství. Zatímco církevní protokoly zachycují stav fary a náboženský život farníků podle předem daného tematického katalogu, který se v průběhu 18. století spolu se statusem vizitace proměňoval, podávají vrchnostenské zprávy „reportážně“ – samozřejmě také podle určitého schématu – samotný průběh vizitace včetně bohoslužeb a dalších ceremoniálních aspektů. Oba typy písemností se liší svým určením, pro tento text mají pro svou informační hodnotu větší význam zprávy vrchnostenské.

Pozornost církevních protokolů se od počátku 18. století zaměřovala jednak na stav fary, hřbitova, kostela a jeho vybavení liturgickými předměty, dále na církevní administrativu – na matriky, hospodaření s majetkem a na kostelní účty. Následovala zpráva o osobě faráře, resp. kaplana, o škole a učitelích a o konaných pobožnostech. Na Českokrumlovsku k tomu ve 40. letech 18. století přibývají rubriky „O duchovních cvičeních“ a „O misionářích“, koncem 40. let pak rubrika „O porodních bábách“.<sup>23</sup> V oddíle věnovaném farníkům se zjišťovala jejich pravidelná účast na bohoslužbách jakož i roční zpověď a přijímání. Farář byl rovněž dotazován, zda žádný z jeho svěřenců není podezřelý z hereze či magie. V této části ale vyznívaly odpovědi na Českokrumlovsku většinou monotónně: farář „de

22 Srov. VERONIKA SEMERÁDOVÁ, *Vizitační písemnosti Čech 17. století (Farní kostely a farní klérus pražské archidiecéze v letech 1623–1694)*, SAP 47/1997, s. 125–204, zde v závěru soupis všech vizitačních pramenů/protokolů, uložených v Národním archivu Praha.

23 Srov. Státní okresní archiv (dále SOKA) Český Krumlov, Vikariátní úřad Český Krumlov, sign. XII 1, souhrnné zprávy o kanonických vizitacích 1712–1762, kart. 20, dále sign. VIII 1, zprávy o kanonických vizitacích 1763–1784, kart. 16.

haeresi suspectum habet nullum, Sed omnes praecepto Ecclesiae satisfecerunt“.<sup>24</sup> Vizitujícího, který pobýval na faře jen několik hodin, ostatně o poměrech mezi farníky informoval právě farář a je nepravděpodobné, že by si údají o zanedbávání křesťanských povinností ve svém obvodu chtěl dobrovolně vystavit špatné vysvědčení. Kanonické vizitace měly výslovně tematizovat také chování věřících, vztah faráře a farníků a odstranit případné neshody. K této části, tzv. „visitatio hominum“, byly proto předvolávány i zástupci, resp. mluvčí farníků.<sup>25</sup> S jistými odchylkami od prestrukturovaného vizitačního interrogatoria se v církevních písemnostech z Českokrumlovska setkáváme ve 30. letech 18. století.<sup>26</sup>

Podrobnější informace o průběhu jednotlivých vizitací však poskytují vrchnostenské zprávy.<sup>27</sup> Po obřadném přivítání jednotlivých účastníků (vikáře, vrchnostenského komisaře, eventuálně zástupce patrona) místním duchovním následovala bohoslužba. Vizitátor poté někdy zkoušel náboženské znalosti farníků.

24 SOKA Český Krumlov, Vikariátní úřad Český Krumlov, sign. XII 1, souhrnné zprávy o kanonických vizitacích 1712–1762, kart. 20, vizitace otavské fary 24. června 1747.

25 Srov. N. COULET, *Visites*, s. 31. Například PETER THADDÄUS LANG, *Reform im Wandel. Die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, (edd.) Ernst Walter Zeezen, Peter Thaddäus Lang, Stuttgart 1984, s. 131–190, zde s. 140–141, však nachází podobné otázky ve svém materiálu jen velmi zřídka.

26 SOKA Český Krumlov, Vikariátní úřad Český Krumlov, sign. XII 1, souhrnné zprávy o kanonických vizitacích 1712–1762, kart. 20. Podle blíže nedatovaného zápisu o kanonické vizitaci ve Zbytinách si hejtman z Rožmberku coby vrchnostenský komisař v roce 1732 například stěžoval jménem poddaných na nepořádky při zvonění na mši. Duchovní svým farníkům naopak vytykal neřádné odvádění desátku, málo obětí při bohoslužbách a to, že si nezakoupili kostelní lavice. V tomto případě hejtman naopak spolu s vikářem napomínal věřící ke svědomitějšímu plnění jejich povinností.

27 Zajímavé je srovnání zprávy duchovní autority a světského úředníka o téže vizitaci. Podle vrchnostenského komisaře tak například boletický farář při vizitaci v roce 1777 káral náboženskou vlašnost tamního rolníka Adalberta Schwarze a požadoval na vrchnosti jeho citelné potrestání. Dotázaný rychtář se však snažil za Schwarze zaručit a omlouval jeho nedbalost malomyslností a sklíčeností. Z restu tak nakonec bylo pouze napomenutí duchovního – srov. SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Velkostatek (dále Vs) Český Krumlov, sign. I 3 P 5, souhrnná zpráva krumlovského registrátora Johanna Plumcrona z 23. prosince 1777 o vizitaci v Boleticích konané 23. září. Vikářův vizitační protokol o této záležitosti vůbec nehovoří (a samotnou vizitaci datuje o den později) – srov. SOKA Český Krumlov, Vikariátní úřad Český Krumlov, sign. VIII 1, zprávy o kanonických vizitacích z let 1763–1784, kart. 16; vizitace v Boleticích 24. září 1777; protokol zmínku o nedbalých věřících vůbec neobsahuje, vztahům farníků a duchovního se věnuje pouze i jinde se opakující větou: „Parochiani in praesentia Commissarii Patro[ci]ni interrogati nullam querelam opposuerunt.“

Jejich zástupci se pak ve druhé části, odbývajíc se již na faře, vyslovovali k osobě a činnosti faráře, často odděleně pouze před úředníkem „své“ vrchnosti, který pak jejich stížnosti a požadavky tlumočil vikáři a duchovnímu správci. Stejně tak neděloval farář případné výhrady k farníkům vždy v jejich přítomnosti, i zde plnili prostředkující úlohu vikář a komisař panství. Pokud to bylo možné, byly neshody a rozpory řešeny na místě napomenutím či slibem nápravy, někdy však vizitace dala podnět k rozsáhlejšímu úřednímu šetření.<sup>28</sup>

Ani vrchnostenské zprávy samozřejmě nejsou doslovným záznamem průběhu vizitace, byť tento dojem zejména ve srovnání s prameny církevními někdy vyvolávají. Na určitou změnu vizitační praxe, resp. jejího písemného zachycování, však poukazují právě církevní protokoly z 80. let 18. století. Pokud jejich forma odpovídala dotazování na místě, pak vizitátoři zjišťovali v osmi bodech spokojenost zúčastněných, především farníků, s řádným a včasným konáním bohoslužeb a jiných pobožností, s vysluhováním svátostí, s výší štolových poplatků, s nakládáním s kostelními prostředky či s vyučováním a působením učitele. Otázka po školní docházce a stavu školní budovy pak směřovala zřejmě na učitele, resp. duchovního. Věřící se měli vyjádřit rovněž ke kázání, k tomu, zda probíhá podle evangelia a bez neslušností („Anzüglichkeiten“) a zda z něj mohou „pro své duše čerpat užitek a útěchu“.<sup>29</sup> Právě v důrazu na srozumitelnost a praktickou prospěšnost je jednoznačně patrný vliv „kazatelského“ nařízení, resp. bohoslu-

28 Vrchnostenské zprávy o kanonických vizitacích na českokrumlovském panství jsou spolu s doprovodnou agendou (zejména pozváním od farářů) uloženy v SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 3 P 6–8 (1730–1790), a Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 4–5 (1716–1784). O podobě vizitace v poslední třetině 18. století nás zpravuje také chvalšínská obecní kronika. V roce 1770 zde generální vizitaci prováděl pražský světící biskup spolu s generálním vikářem arcidiecéze. Po biřmování se na faře shromáždila – tedy zástupce všech farníků – městská rada a biskup ji takto oslovil: „Tak, moji milí přátelé, jsem tady na vizitaci proto, abych zjistil, jestli vaši duchovní konají své povinnosti jako bohoslužby, mše, kázání a výuku dětí vždy v pravý čas a zda ochotně zpovídají. Ať už tedy máte stížnosti na cokoli, mohou mi být teď předneseny.“ Když však radní vyslovili plnou spokojenost, a to i s výší štolových poplatků, vyzval je biskup ještě jednou: „Pokud něco máte, můžete to sdělit při každoroční vizitaci krajskému vikáři. Nemusíte ale čekat až do té doby; když vám duchovní chtějí uložit nové povinnosti, nebo nekonají ty své, jak náleží, můžete si stěžovat kdykoli.“; SOkA Český Krumlov, Archiv městečka Chvalšiny, sign. B II, pamětní kniha (kronika) z let 1724–1938, pag. 50, zápis k 31. červenci 1770.

29 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 3 P 7, opis nedatované zprávy o vizitaci chvalšínské fary 6. října 1783, pořízený českokrumlovským vikářem Janem Františkem Kfellerem ze Sachsengrün 24. ledna 1784; tytéž otázky obsahuje také protokol kanonických vizitací konaných v českokrumlovském vikariátu v létě 1784, SOkA Český Krumlov, Vikariátní úřad Český Krumlov, sign. VIII 1, kart. 16.

žebního řádu Josefa II. z roku 1783/1784.<sup>30</sup> Dopad josefinské představy o katolické církvi jakožto instituci uspokojující duchovní potřeby věřících lze spatřovat i v samotné skutečnosti, že se ke kvalitě kázání měli při vizitaci vyjadřovat jeho posluchači, potažmo že vizitační protokol coby jakési vysvědčení faráře v této době podepisovali vedle představitelů vrchností a patrona i zástupci farníků, rychtáři, konšelé či členové městské rady. Je možné se ptát, zda a do jaké míry otázky, kladené farníkům při vizitaci, strukturovaly a formovaly jejich očekávání směrem k faráři i mimo rámec vizitace.

Pro zhodnocení vypovídací hodnoty pramenů je také důležité sledovat, kdo při kanonických vizitacích jménem farníků vystupoval a tematizoval eventuelní problémy ve farnosti. V městečkách českokrumlovského panství byla farní obec reprezentována městskou radou, ale ani ve vesnicích nepředstupovali před vizitujícího všichni farníci. Označení „Pfarrmänn(ig)“, které v této souvislosti uvádějí německé prameny, se mohlo vztahovat jak na celou farní obec, tak na její zástupce. Většinou to byli rychtáři a konšelé, kdo při této příležitosti mluvil i jménem poddaných. V roce 1775 tak například želnavský farář nevizitoval ve funkci vikariátního sekretáře všechny farnosti osobně, ale zval na předem určená místa právě představitele venkovské samosprávy. Pokud však měli tito přijmout nějaké zásadní rozhodnutí, vyhrazovali si předchozí poradu s ostatními příslušníky obce. I v jiných případech, kdy nebyla vizitace prováděna přímo ve farnosti, zaujímal vrchností vyžadované písemné stanovisko k osobě faráře právě rychtáři, někdy po poradě s konšely.<sup>31</sup> Duchovní se sice mohl v náboženských záležitostech obracet na všechny farníky (z kazatelny), pokud však chtěl, aby jeho požadavky byly skutečně plněny, nezbyvalo mu než usilovat o jejich prosazení prostřednictvím venkovské samosprávy nebo ještě častěji vrchnosti.

30 Srov. EDUARD WINTER, *Josefínismus a jeho dějiny. Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*, Praha 1945, s. 127–128; bohoslužebný řád pro Čechy měl být vyhlášen až od 1. dubna 1784; srov. Z. R. NEŠPOR, *Náboženství*, s. 229, který ho považuje za „hlavní pozitivní krok osvěcenských liturgických reforem“.

31 V roce 1772 se z rozhodnutí vikáře Jana Františka Kfellerera ze Sachsengrün vizitace nekonaly v jednotlivých farnostech; faráři se museli dostavit do sídla vikariátu a farníci jim prostřednictvím vrchnosti (na základě knížecího rozhodnutí z 27. června 1772) vystavovali svého druhu písemné vysvědčení; srov. SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 4, např. zpráva rychtáře a konšelů ze Zvonkové z 12. července 1772, rychtář píše, „hab ich mit meinen Unterhabenden geschwornen Unterredet und befunden, daß vor dißmahl daß alhiesige in oberplan Eingepffarte gericht Glöcklberg mit dem geistlichen herrn Seelsorger in Guter Verständnus und Einigkeit seye und gar keine klag Einzuwenden wissen“. Právě písemnou formu však zástupci farníků nemuseli považovat za vhodný prostředek k otevření, resp. řešení případných problémů s duchovními, o čemž svědčí i drtivá převaha pozitivních zpráv z tohoto roku.

Především na rychtáři a na konšelech také záleželo, jaké stanovisko zaujme k faráři obec v průběhu vizitace. Spíše než s improvizovaným protestováním jednotlivých farníků se setkáváme s předem připravenou snahou ovlivnit vizitujícího či vrchnostenského úředníka v neprospěch faráře. To, že kanonické vizitace nejsou „objektivní“ zprávou o poměrech ve farnosti, je tudíž zřejmé.<sup>32</sup> Dochované prameny však vyvracejí domněnku, že vedle venkovské obce alespoň na Českokrumlovsku paralelně existovala ještě jinak utvářená obec farní (ačkoli „kostelní“ funkce jako kostelník nebo „Kirchenvater“ doloženy jsou). Na druhé straně nelze ale ani obě korporace beze zbytku ztotožnit – jejich geografické rámce (farnost a rychta) se nekryly a vše navíc ztěžuje mnohoznačnost dobového pojmu „obec“.

Duchovní mohl působit jako zprostředkovatel posvátna a z toho odvozovat jistou autoritu, hospodářsky byl však závislý na patronovi a zároveň na farnících, mnohdy poddaných patrona. (Zrušit tuto závislost bylo přitom jedním z motivů osvěcenských církevních reforem.) Zatímco z patronátu vyplývala povinnost pečovat o stav farních budov a kostela a jen z menší části o přímé finanční zajištění benefícia,<sup>33</sup> podstatnou část příjmů duchovních tvořily platy věřících, především desátky a štola.<sup>34</sup> Štolové poplatky náležely duchovnímu za křty, sňatky a pohřby, v očích venkovanů tedy přímo za udílení svátostí a svátostin, a nikoli za s tím spojené materiální a jiné výdaje, jak je interpretovala katolická církev.<sup>35</sup> Tyto poplatky představovaly stále se opakující téma ve vztahu mezi faráři a farníky, a od 70. let 18. století se dokonce staly hlavním bodem kanonických vizitací. Vikáři i vrchnost věděli, že skutečné i domnělé přetěžování štolou vede k napětí ve farnostech,<sup>36</sup> a proto se na spokojenost poddaných výslovně dotazovali. V otázkách štol se v 18. století výrazně angažovala zemská/státní moc. V roce 1750 byl vydán patent stanovující štolovou taxu tam, kde by se jednotlivé strany (duchovní

32 N. COULET, *Visites*, s. 57, zdůrazňuje, že se kanonické vizitace jako nástroj reformy zaměřovaly především na nedostatky a že vizitující (ani historik) neměli vždy možnost rozlišit podložená a smyšlená obvinění faráře ze strany farníků.

33 Srov. MICHAEL BUCHBERGER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1936, díl 8, sl. 5–9, zde zejména 9.

34 K příjmům jihočeských duchovních obecně MARIE RYANTOVÁ, *Majetkové poměry jihočeského světského kléru v období vrcholící rekatolizace*, JSH 62/1993, s. 108–121, zde s. 108.

35 Zásadu „Sacramenta sunt gratis administranda“ citují LUDWIG ANDREAS VEIT, LUDWIG LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg 1956, s. 218–220. Podle MICHAELA BUCHBERGERA (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1937, díl 9, sl. 840–841, nepředstavují štolové poplatky protihodnotu k duchovním úkonům, nýbrž příspěvek na životní náklady faráře.

36 Na českokrumlovském panství se ve sledovaném období stížnosti na přetěžování objevily například v roce 1764 ve Světlíku nebo v letech 1763–1765 ve farnosti Strýčice.

a farníci) nedokázaly samy dohodnout na její výši; ve sporných případech pak měla být potvrzena patronem.<sup>37</sup>

V roce 1772 podnikl českobudějovický krajský hejtman za tímto účelem inspekci krumlovského panství. Vrchnostenský registrátor Johann Plumcron (Blumencron), tímto zásahem zřejmě nikterak nepotěšen, při této příležitosti poznamenal: „A stejně jako poddaný číhá na každou příležitost, aby své domnělé záležitosti přednesl krajskému úřadu, stalo se i tentokrát, že někteří rolníci z rychet vystoupili (v nepřítomnosti vrchnostenských) úředníků se stížnostmi na své duchovní.“ K Plumcronově údivu pak prezentoval krajský hejtman jako závaznou taxu z roku 1683, a nikoli z roku 1750. Krajský úřad navíc v červenci 1772 vyzval na základě guberniálního nařízení obce, aby se vyjádřily k případnému přetěžování štolou ve srovnání s patentem z roku 1750. Podle Plumcrona to „mezi duchovními a venkovany zapříčinilo velké zděšení, resp. velkou radost, neboť duchovní (stejně jako v celé zemi) taxu z roku 1750 používali málo nebo vůbec a farníci a rolnictvo naopak před sebou náhle našli široké pole ke stupňování svých štolových stížností prostřednictvím krajského úřadu“. Jak se dalo očekávat, uvedli mnozí poddaní hejtmanovi, že jsou štolou přetěžováni. Plumcron k tomu ironicky dodal, že přitom „pilně a záluďně“ zapoměli na svou spokojenost s duchovními, kterou toho roku vyslovili při kanonických vizitacích.<sup>38</sup>

Vrchnost měla samozřejmě zájem na co možná nízkém zatížení svých poddaných ze strany církevních institucí, především farářů. Vysvětlovat vztah farníků k duchovním a jejich požadavkům pouhou ekonomickou výhodností v moderním slova smyslu by však bylo zjednodušující. Zeměpanská štolová nařízení můžeme vidět jako (částečnou) normativní fixaci závazků, spočívajících do té doby na obyčejí, zvyklosti či vyjednávání. Z celého komplexu vztahů, závazků a nároků mezi farářem a farní obcí (desátek, štola, další náboženské úkony a poplatky za ně, majetková a užívací práva a pohledávky) byla jen část kodifikována, například v urbářích či jiných listinách, přičemž i zde byla často nutná dohoda na konkrétní formě naplňování těchto závazků.<sup>39</sup> Mezi bohoslužebnými či liturgickými

37 Ke štolovému patentu z roku 1750, stejně jako k Josefově úpravě z 27. ledna 1781 srov. E. WINTER, *Josefinismus*, s. 131.

38 SObA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, zpráva Johanna Plumcrona o šetření krajského hejtmana stran štolových poplatků, datovaná 18. prosince 1772.

39 Pro českokrumlovské panství, zejména na základě kanonických vizitací, podrobně PAVEL HIML, *Die „armen Leute“ und die Macht. Die Untertanen der südböhmischen Herrschaft Český Krumlov/Krumau im Spannungsfeld zwischen Gemeinde, Obrigkeit und Kirche (1680–1781)*, Stuttgart 2003, s. 305–322.



úkony duchovního zdá se existoval poměrně jasně vymezený okruh těch, na něž měli farníci nárok bezplatně. Ostatní úkony byly vázány na poplatky či protislužby. Týká se to například zvláštních mší, sloužených za farní obec – v roce 1768 požadovala německorychnovská obec sloužení takové výroční pobožnosti jako protihodnotu za tři obecní pozemky, ponechané nadále v užívání tamního duchovního. Běžně přitom podobné pobožnosti nepřišly obecní pokladnu na více než na dva zlaté ročně. Pro pochopení důvodů, které Rychnovské vedly k této zdánlivě nevýhodné „transakci“, je třeba zohlednit také symbolický význam bohoslužby jako spásného prostředku pro celou obec a „věčný“ charakter farářova závazku.<sup>40</sup>

V oblasti a období, které sleduji, nedošlo až na výjimky k zásadnímu zpochybnění postavení faráře za strany farníků. Neplatí to však už zcela pro pomocné duchovní, kaplany. V jejich nesamozřejmé přítomnosti v jednotlivých farnostech se exemplárně protínaly požadavky poddaných na spásu s jejich „morální ekonomikou“, tedy odporem či aspoň nedůvěrou k novým závazkům. V 60. letech 18. století tak přídolská farníci souhlasili s roční částkou 30 krejcarů z domu na zřízení místa kaplana, který by částečně zastoupil nemocného faráře a umožnil konání druhé sváteční mše. V následujících letech však venkované nutnost kaplana, a tím i dodatečného platu začali zpochybňovat, nechali se však ještě v roce 1768 přesvědčit, že „za tohoto stavu jejich faráře by nemocní farníci mohli lehce zemřít bez duchovního doprovodu“. Už v roce 1766 ale vyslovili jiní poddaní z této farnosti obavu, že by se z přechodného placení kaplanského příspěvku mohla stát trvalá povinnost.<sup>41</sup> Když v roce 1771 nemocný duchovní z fary odešel, odmítli Přídolská příspěvek nadále platit.<sup>42</sup> Podobná situace nastala roku 1780 v Polné, kde se rolníci zdráhali nadále vydržovat kaplana částkou 15 krejcarů. Přítomný vrchnostenský úředník musel uznat dobrovolnost poplatku a nezbylo mu než se pokusit přesvědčit farníky, aby ho i nadále odváděli.<sup>43</sup> Ne všichni poddaní ale viděli v kaplanovi zbytečnou zátěž, například Ondřejovští vyslovili s jeho činností v roce 1773 plnou spokojenost.<sup>44</sup>

40 P. HIML, *Die „armen Leüte“ und die Macht*, s. 305–306.

41 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Přídoli, 31. prosince 1766.

42 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Přídoli, 22. července 1771.

43 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Polné, 18. srpna 1780.

44 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Ondřejově, 24. srpna 1773.

Vliv na využívání vynaložených prostředků si poddaní snažili zachovat; zejména v 80. letech 18. století však začaly do hospodaření kostelů promlouvat i nadřízené státní a církevní instituce. Při vizitacích v roce 1783 byl zjišťován stav movitého, nemovitého i kapitalizového majetku kostelů a byly kontrolovány kostelní a bratrské účty. Když bylo v témže roce nařízeno, aby dva z klíčů od kostelní pokladny převzali rychtáři a konšelé, a získali tím větší vliv na správu kostelního jmění, ukázalo se na Českokrumlovsku, že v některých kostelech se pokladna vůbec nenachází. Kritický postoj ke kostelnímu hospodaření zaujali v roce 1782 i měšťané z Chvalšín. Ti podle vizitační zprávy odmítali v poslední době činit zbožné odkazy, neboť se obávali, že prostředky nebudou sloužit místnímu kostelu, nýbrž budou odvedeny ke zlatokorunskému klášteru, k němuž náležel i chvalšínský duchovní. S poukazem na patent z roku 1765 měli tedy napříště zástupci chvalšínského magistrátu spolupodepisovat kostelní účty, předkládané klášterem, a získat tak přehled o vynakládání odkazů.<sup>45</sup>

Ve všech případech, kdy byly požadavky venkovanů na úkony prostředkující spásu a požehnání podmíněny protihodnotou, byly tyto materiální nároky duchovního podrobně zkoumány. Jak ale zdůrazňuje Rainer Beck ve své studii o bavorských farářích, není zřejmě možné hmotné a spirituální vazby a závislosti mezi duchovním a farníky od sebe oddělovat.<sup>46</sup> Skutečnost, že se za mnoho kněžských úkonů včetně udělování svátostí muselo platit, mohla ve farních paradoxně posílit přesvědčení, že duchovní je jim vlastně „k dispozici“ a je závislý na jejich platbách. Pocit, že se stává jen jakýmsi nástrojem pro potřeby obce, vyjádřil nejpřehledněji kájovský farář Dominik Lebitsch/Lubitsch v roce 1771: „Často se posílá pro duchovního tehdy, kdy není možné ho na faře postrádat, totiž o velkých svátcích nebo poutích, kdy je duchovenstvo dostatečně zaměstnáno doma v Kájově. Ti dobří lidé se navíc domnívají, že když nemohou jít kvůli věku nebo lehkému onemocnění sami do kostela, je farář nebo kaplan povinen dostavit se kvůli každé soukromé pobožnosti k pacientovi domů. To představuje pro duchovní jednak velkou zátěž a téměř neproveditelný úkol a pak to také protičečí všem zvyklostem a církevním nařízením.“<sup>47</sup> Pří-

45 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Chvalšínách, konaná 12. srpna 1782, zpráva Wenztla Czekala, datovaná 6. listopadu 1782.

46 RAINER BECK, *Der Pfarrer und das Dorf. Konformismus und Eigensinn im katholischen Bayern des 17./18. Jahrhunderts*, in: Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, (ed.) Richard van Dülmen, Frankfurt am Main 1988, s. 107–143, zde zejména s. 120–121.

47 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, zpráva o kanonické vizitaci v Kájově konané 9. prosince 1771.

tomný vrchnostenský komisař mohl Lubitschovi vyjít vstříc jen tím, že nařídil vesnickým konšelům, aby farníci vyžadovali přítomnost kněze jen ve skutečně nezbytných případech. Stížnosti kájovského duchovního naznačují zájem farníků o svátosti, v tomto případě zejména o svátost smíření, resp. poslední pomazání.<sup>48</sup>

Snaha podřídit si, resp. instrumentalizovat duchovního správce šla někdy ještě dál. Konflikty s farářem mohly vyústit i ve snahu o jeho odchod. Právo spolurozhodovat o obsazení benefícia, o něž se právě na eggenberských a schwarzenberských panstvích církevní představení občas přeli s patronem,<sup>49</sup> bylo farníkům samým vehementně odpíráno. Roku 1759 byl při vizitaci v Přídolí obviněn tamní rychtář, že na základě poměrně malicherného sporu ponoukal obec, aby se poohlédla po jiném pastýři.<sup>50</sup> I mnohaletý konflikt radošovické obce se strýčickým administrátorem vyvrcholil v roce 1765 otevřeným vyslovením nedůvěry duchovnímu. Poddaní se přitom už ani nebránili proti tvrzení, že usilují o jiného faráře, které jim ten dosavadní ve své stížnosti podsouval: „Běda ale, když duchovní jejich požadavky odmítne. Potom se domnívají, že jiný farář musí přijít hned, když se jim zachce, stejně tak, jako každoročně přijímají a propouštějí pasáka hus nebo ovcí.“<sup>51</sup> Ve svém odporu použili Radošovičtí mimo jiné i prostředek známý i z jiných míst panství. V době eskalace sporu nechodila údajně téměř celá obec ke zpovědi do Strýčic, nýbrž do některého z okolních farních kostelů.<sup>52</sup> Podobná stížnost na poddané, kteří se při nedělních bohoslužbách vyhýbají místnímu kostelu a chodí do Chrobol, zazněla v 60. letech 18. století opakovaně také ve ktišské farnosti. Výmluvy, že tak činí jen ti ze vzdálených vsí, tam

48 To neodpovídá závěrům PETERA THADDÄUSE LANGA, „*Ein grobes, unbändiges Volk*“. *Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit*, in: *Volksfrömmigkeit*, s. 49–63, zde s. 55, který na základě vizitačních zpráv soudí, že přijímání svátostí (zejména právě posledního pomazání) naráželo na venkově na nezájem.

49 MARIE RYANTOVÁ, *Církevní patronát Eggenberků a Schwarzenberků na přelomu 17. a 18. století (1694–1730)*, in: *Život na dvorech barokní šlechty*, (ed.) Václav Bůžek, České Budějovice 1996 (Opera historica 5), s. 617–635, zde s. 626, 633.

50 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Přídolí, konaná 10. srpna 1759, zpráva Johanna Plumcrona z 18. srpna 1759.

51 Srov. SOBA Třeboň, pobočka Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 5 AP 50, spor faráře Gerarda Fermillnera a radošovické obce z let 1763–1765, příloha k Fermillnerově stížnosti krumlovské vrchnosti z 14. listopadu 1763.

52 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, vrchnostenský protokol o kanonické vizitaci ve Strýčicích 7. října 1765, datovaný v Českém Krumlově 16. října 1765.

nic nezmohly a sám kníže nařídil svým úředníkům přidržet Ktišské k návštěvám jejich kostela.<sup>53</sup> Protože jsou z tohoto období doložená i jiná napětí mezi ktišským duchovním správcem a jeho farníky, můžeme předpokládat, že „odchod ke konkurenci“ byl skutečně způsobem protestu. Pak si je třeba v této souvislosti ale položit otázku, čím mohl být takový odpor motivován, když šance na úspěch byly mizivé. Neznáme zatím z krumlovského panství jediný případ, kdy by byl na nátlak venkovanů duchovní z fary skutečně odešel. Na druhou stranu mohl dlouhotrvající a neustále oživaný konflikt skutečně vytvořit atmosféru, ve které nezbývalo než obsadit beneficium jinou osobou.

### Lidová religiózní praxe v kanonických vizitacích

Jakkoli byla možnost farníků vyjadřovat se principiálně k osobě duchovního v katolické církvi v průběhu celého 18. století poměrně omezená,<sup>54</sup> existovaly oblasti náboženského života, kde bylo rozhodovací nebo spolurozhodovací právo farní obce jasně dáno, ať už tradicí, nebo historicky doložitelným aktem, resp. právním pořízením. Toto právo využívala obec podle všeho, zejména pokud šlo o zajištění svátostí a dostatečných prostředků spásy (požehnání apod.). Předmoderního faráře nemůžeme v mnoha ohledech řadit k (duchovní) vrchnosti, spíše v něm lze spatřovat zprostředkovatele posvátna, vystaveného nárokům farní obce, ne vždy konformním s církevní doktrínou. V tomto světle také nahlížejme na stížnosti na pověry a nešvary („Missbräuche“), které se objevují v kanonických vizitacích.

V roce 1714 vznesl hornoplánský farář vůči svým farníkům při kanonické vizitaci jedinou výtku – hodňovští rolníci podle něj nikdy nepochovávali zemřelé v sobotu. Předvolaný rychtář a konšel vysvětlili, „že se to děje proto, poněvadž jejich předci, když v Hodňově řádila smrt, učinili slib, že nebudou mrtvé nikdy pohřbívat v sobotu. Nákaza se poté začala vytrácet, až zmizela úplně. Proto chtějí tento starý zvyk dále dodržovat a prosí, aby při něm byli ponecháni.“<sup>55</sup> Z tohoto

53 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Ktiši 20. října 1763. Stížnosti duchovního, resp. rychtáře na to, že farníci (zejména pacholci) navštěvují bohoslužby jinde než ve farním kostele, se opakovaly při vizitaci 24. července 1765. Prameny k této záležitosti se nacházejí i ve fondu Vrchní úřad Český Krumlov.

54 Výjimkou jsou na Českokrumlovsku případy, kdy se vizitace nekonala ve farnostech – srov. pozn. 31.

55 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 4, zpráva o kanonické vizitaci v Horní Plané 16. dubna 1714.

roku ani z následujících let nemáme zprávu o tom, že by vrchnost tento zvyk zakázala; „prostoduchý závazek/slib“ se naopak udržel (a byl farníkům duchovním vytykán) přinejmenším ještě v roce 1733.<sup>56</sup> Nešlo přitom o zanedbání základních náboženských povinností ani o odchýlení se od pravověrnosti, natož dogmatu, za opakovanými zmínkami tohoto zvyku při vizitacích přesto zřejmě stála snaha duchovních o jeho odstranění. S úsilím zaměřeným proti – z hlediska farářů – „racionálně neopodstatněným“ či „zbytečným“ zvykům se na Českokrumlovsku setkáváme jak v první, tak ve druhé polovině 18. století.

V roce 1759 se farář v Přídolí pokoušel vykořenit zvyk tamních hospodářů nevyvážet v sobotu na pole hnůj, při vizitaci ho v přítomnosti vikáře dokonce označil jako „pověrečný“ („aberglaubig“), pro svůj požadavek však nezískal ani jeho podporu, ani podporu vrchnosti. V protokolu se v této souvislosti píše o „naivním/prostoduchém slibu“ („von einem einfältigen gelübde“), resp. „naivní pobožnosti“ („einfältige Andacht“), není však zřejmé, zda se jedná o výraz farářův, resp. (v druhém případě) vikářův, nebo o formulaci autora písemnosti, vrchnostenského úředníka Plumcrona. Stejně tak není známo, zda a jak Přídolští svoje jednání vysvětlovali či hájili, protokol však hovoří o velkých rozporech mezi místními obyvateli a duchovním.<sup>57</sup>

Nucen zasáhnout se oproti tomu cítil být vrchnostenský komisař v roce 1760 v Horní Plané. Při vizitaci si podle svých vlastních slov povšiml, že v zadní části místního hřbitova je pochováno nápadně málo mrtvých. Kněz mu vysvětlil, že jeho farníci, zejména ti z Jelma, se tomu brání proto, neboť v zadní části „nemůže živá křesťanská obec přicházet zemřelým tak snadno na pomoc vzpomínkami a skutky křesťanské lásky jako v přední části“. Farář by si sám přál, aby venkované smýšleli jinak, nedokázal je k tomu ale pohnout. Vrchnostenský komisař se je tudíž jal v důvěrné řeči přesvědčovat, že jejich péče o zemřelé je sice chvályhod-

56 Srov. SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 3 P 6, v reakci vrchnosti (Eleonory ze Schwarzenberku), datované v Českém Krumlově 6. května 1733 na kanonickou vizitaci v Horní Plané se píše o „zwar einfältigen und an sich selbsten suo modo das opus misericordiae Corporalis Verhindernden gelübde de non sepeliendo mortuo in die Sabbathi“. Není jasné, v čem vrchnost překážku milosrdenství spatřovala.

57 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, zpráva Johanna Plumcrona z 18. srpna 1759 o kanonické vizitaci v Přídolí, konané 10. srpna 1769.; podle představitele patrona, vyšebrodského priora, se obec, podnícena rychtářem, dokonce chtěla poohlédnout po jiném duchovním. K tzv. „černým dnům“ (*dies nefastes*), o nichž venkované nevyháněli dobytek a nezadělávali chléb, srov. RUDOLF ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století*, Olomouc 2003, díl 2, s. 309.

ná, ale že hřbitov je vysvěcen celý, a je tedy celý určen k pohřbívání zemřelých. Názor, že jedno místo je k pochovávání vhodnější než jiné, je podle něj mylný. Z nahromadění těl na malém prostoru by navíc mohly vzniknout neočekávané (zřejmě hygienické) potíže.<sup>58</sup> Farníci sice tyto argumenty údajně přijali, zda však od svého zvyku upustili, nevíme ani v tomto případě (odhlédneme-li od toho, že se stížnost v následujících letech neopakovala).

Neshody zjištěné při vizitacích se ale často netýkaly jen povahy religiozních úkonů, ale také účasti farářů na nich. V roce 1747 měl při vizitaci boršovské farnosti závratský koňšel Lucas Litwan(n) obvinít faráře, že odmítá na Bílou sobotu navštěvovat rolnické domácnosti a tam podle „velmi staré zvyklosti“ světit maso, resp. nádoby na maso. Označení „velmi stará zvyklost“ sice může pocházet od autora vizitační zprávy, ten však zaznamenal – v češtině – i Litwan(n)ova slova, jimiž se pokoušel vizitaci zdržet: „dit mnie pak počkat můžete a ten starobilnej običej se konat musí“. Duchovní však namítal, že tento zvyk zanikl údajně již před dvanácti lety za časů jeho předchůce; zda dosáhl Litwan(n)ova potrestání, však není jisté.<sup>59</sup> Na to, že farníci po něm na Bílou sobotu vyžadují svěcení masa ve svých domácnostech, si při vizitaci v srpnu 1747 stěžoval také přídolský duchovní (podle protokolu použil označení „Mißbrauch“). Netvrdil sice, že zvyk vyhasl, objížďka čtrnácti vesnic pro něj ale znamenala v bohoslužebně intenzivní velikonoční době komplikaci. Farářově žádosti, aby poddaní maso přinášeli do farního kostela, vyšel vstříc jeden z přítomných rychtářů a vrchnostenský komisař předpokládal, že proti nebudou ani ostatní.<sup>60</sup>

Toto očekávání se však zcela nenaplnilo, neboť v roce 1755 chtěl být přídolský farář znovu zproštěn závazku chodit o Velikonocích žehnat jídlo do všech vsí; vi-

58 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, vizitace v Horní Plané dne 13. července 1760. Hygienický argument mimochodem použil roku 1779 při vizitaci ve Chvalšínách i zlatokorunský prior Georg Höller, když navrhoval přenesení tamního hřbitova mimo město. Jeho dosavadní umístění uprostřed obce blízko fary podle něj nejenže infekci ohrožovalo faráře a kaplany a celou obec, ale bylo pravděpodobně i příčinou úmrtí mnohých chvalšínských duchovních – srov. SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II 3 P 7, zpráva vrchnostenského komisaře Wentzela Stolfridla, datovaná 24. září 1779 v Českém Krumlově, o kanonické vizitaci ve Chvalšínách 23. července 1779.

59 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 4, zpráva plavnického pivovarního písaře z 28. května 1747 o kanonické vizitaci ve Strýčicích (25. května) a v Boršově (26. května); rovněž SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II 3 P 6, nedatovaný koncept zprávy o vizitaci v Boršově, konané 26. května 1747.

60 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II 3 P 6, zpráva komisaře Franze Mühlpecka z 11. srpna 1747 o kanonické vizitaci, konané v Přídolí 10. srpna 1747.

kář se k tomu ale s ohledem na jeho rozšířenost a tradici stavěl skepticky.<sup>61</sup> Roku roku 1761 pak obyvatelé Přídolí vyjádřili nespokojenost s tím, že farář nechce nádoby světit v každé domácnosti, nýbrž eventuálně jen v sídle farnosti, a požaduje za to ještě tzv. biskupský krejcar. Poddaní podle vizitační zprávy tvrdili, „že poněvadž jejich duchovní je od pradávna v tuto dobu vždy osobně navštěvoval v každé vesnici a byl povinen v každém místě vykonat toto svěcení, nepřisluší farníkům nyní nechat tento chvályhodný a jim milý zvyk jen tak zaniknout“. Poddanská tvrdohlavost tentokrát přítomného vikáře rozčílila natolik, že chtěl farářovu obchůzku dokonce ze své moci zrušit. Podle něj v jiných vsích vikariátu i v nedalekých Českých Budějovicích tento zvyk už téměř vyhasl, a není tedy možné ponechat ani v Přídolí výjimku. Když však farníci nechtěli ustoupit, bylo – i za přispění vrchnostenského komisaře – dosaženo kompromisu. Poddaní rezignovali na svěcení ve vsích po dobu, dokud bude farnost spravovat současný nemocný administrátor. Jakmile ale přijde jiný duchovní, má být starý způsob svěcení obnoven, a to až do doby, než vyjde jiné závazné nařízení. Platit biskupský krejcar, který podle vikáře měl být chápán jako příspěvek na svěcené oleje, se však Přídolští nadále zdráhali.<sup>62</sup> O dva roky později – to už na fáře pomáhal nový kaplan – se svěcení (označované jako „starý zvyk“) zřejmě odbyvalo opět ve venkovských domácnostech a střetnutí vikáře s místními obyvateli tím bylo naprogramováno. Ustoupit nechtěla ani jedna strana a rovněž vrchnost nezasáhla. Poddaní i nadále podmiňovali svěcením masa placení jednoho až dvou krejcarů, které chápali nikoli jako administrativní dávku (biskupský krejcar), nýbrž jako odměnu duchovnímu za svěcení.<sup>63</sup>

Z jiných míst panství jsme sice již dříve informováni o (nařízeném) zrušení této velikonoční obchůzky a s ní souvisejících dávek (Horní Planá, 1751),<sup>64</sup> přesto

61 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II 3 P 6, zpráva Johanna Plumcrona (18. srpna 1755, Český Krumlov) o kanonické vizitaci v Přídolí, konané 10. srpna 1755, vikář se k farářově žádosti vyjádřil: „wienach in meher Pfarreyen derg[leich]en gebrauch, mithin umb so schweher abzubringen seye, als die dorfgemeinden je und allezeith Viel darauf gehalten, und noch darauf bestehen thuen“.

62 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, zpráva Johanna Plumcrona z 14. srpna 1761 o vizitaci v Přídolí 10. srpna 1761.

63 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, kanonická vizitace v Přídolí 15. října 1763 („dahingegen gedendet der größte theil der Pfarmännig Von dem alten gebrauch nicht abzuweichen“).

64 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II 3 P 6, zpráva sirotčího pisáře Johanna Langa (datovaná 26. září 1751 v Českém Krumlově) o kanonické vizitaci v Horní Plané 14. září 1751.

ale o přetrvávání tohoto nešvaru/zvyku („abusus“) v celém českorumlovském vikariátu svědčí kanonická vizitace z roku 1762. Vizitující tehdy jako východisko viděl jeho zákaz prostřednictvím jednotlivých patronů.<sup>65</sup> Zatímco duchovní (faráři a vikáři) však zvyklostí bez náboženského obsahu a závaznosti („nešvarem“) rozuměli pravděpodobně pouze samotnou obchůzku, pro venkovany byly „obyčejem“ obchůzka a svěcení jako celek. Tento tradiční nárok se vztahoval i na osobu duchovního, zprostředkujícího spásu.

Ve svém nároku na osobu faráře nerozlišovali venkované ani mezi svátostmi a jinými úkony, jež měly přinést požehnání či spásu. V roce 1739 poddaní příslušející k filiálnímu kostelu ve Frantolech protestovali písemně proti tomu, aby chrobolský duchovní – na žádost tamních farníků – v budoucnu sloužil mše vždy dvě neděle po sobě ve farním kostele ve Chrobotech a až neděli třetí v kostele filiálním (zatímco dosud se nedělní mše ve filiálním a farním kostele střídaly).<sup>66</sup> Nezávisle na tom frantolští farníci požadovali, aby se před Velikonocemi ratolesti světily střídavě jeden rok v Chrobotech a následující rok ve Frantolech. I při dosavadní alternaci nedělních bohoslužeb totiž docházelo k tomu, že o Květné neděli mše opakovaně připadla na farní kostel. O rok později sice vrchnostenský komisař oba požadavky – na rozdíl od faráře – podpořil, v roce 1743 však Frantolští podle všeho souhlasili s tím, že se v jejich kostele bude konat nedělní bohoslužba každý třetí týden.<sup>67</sup> I v tomto případě se jednalo o střet požadavků různých stran na dostatečné zajištění požehnání, jež byly rovněž podmíněny (údajnými) možnostmi a kapacitou duchovního. Samotnou opodstatněnost,

65 Srov. Národní archiv Praha, Archiv pražského arcibiskupství I, sign. D 145/2, kanonické vizitace 1760–1783, kart. 2698, generální kanonická vizitace českokrumlovského vikariátu v červnu 1762 (Český Krumlov 14. června: „In hoc vicariatu est magnus abusús, quod curati quidam ante festum pascae soleant obire singulos pagos suae parochiae ibidemque benedicere carnes, et aquam, hoc erit abrogandum per patronum.“).

66 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II 3 P 6, zpráva vrchnostenského revidenta Adama Frantze Mutha (Český Krumlov, 15. října 1739) o kanonické vizitaci, konané prachatickým vikářem Mathiasem Schulpachem 9. října 1739 v Chrobotech. Argumentem Chrobolských byl podle protokolu nepoměr v dávkách a službách, poskytovaných faře ze dvou třetin údajně právě jimi a pouze z jedné třetiny frantolskými farníky.

67 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II 3 P 6, zpráva kontribučního písaře Johanna F. Streintze (24. října 1740, Český Krumlov) o kanonické vizitaci v Chrobotech 19. října 1740. Komisař vyjádřil naději, že bude zachováno rovnoměrné střídání bohoslužeb a že tehdy, když mše na Květnou neděli připadne na Frantoly, proběhne tam také svěcení ratolestí; farář oproti tomu argumentoval, že podle konsistoriálních patentů je tento „actus parochialis“ možno konat pouze ve farním kostele.



nezbytnost či důležitost svěcení předmětů – jednoho z předmětů pozdější osvícenské kritiky<sup>68</sup> – nikdo nezpochyboval.

Požehnaní však nebylo nutné zajistit jen lidem, nýbrž i jejich počínání, konkrétně zemědělským pracím. Obce proto objednávaly u farářů zvláštní bohoslužby za dobré počasí („Wettermessen“), které se konaly v dubnu, květnu a červnu a při nichž bylo procesí se svátostí vedeno od kostela do polí. Venkované platili jednak zřejmě za samotný úkon, potom ale ještě přispívali duchovnímu finančně či naturálně. Ten byl za to naopak povinen uspořádat po mši oběd pro rychtáře, učitele a koňšely.<sup>69</sup> V letech 1775–1776 se ondrejovskému faráři nepodařilo dosáhnout s poukazem na nedostatečnost poddanských platů zrušení tohoto tradičního pohoštění. V roce 1780 se oproti tomu chvalšinská farní obec vzdala nároku na oběd a byla osvobozena od příslušných naturálních dávek. Při vizitaci nikdo neargumentoval tradicí, naopak se všichni shodli, že „tento institut závisí pouze a jenom na farnících, a proto se obě strany usnesly na podobné zvyky rezignovat“. Rozhodnutí, které se nijak netýkalo samotné mše za dobré počasí, se ale zřejmě nedoneslo ke všem farníkům. Ještě v roce 1782 protestoval rychtář z Vitěšovic, které náležely rovněž do chvalšinské farnosti, proti tomu, že duchovní správce již dva roky nezve představitele obce k hostině. „Vesnice“ (ale je otázka, zda z rychtáře nemluvila spíše zraněná čest) „jsou proto rozhodnuty nenechat už v budoucnu tyto mše sloužit a peníze použít někde jinde na dobré účely.“<sup>70</sup> Pokud vynecháme pošramocenou prestiž rychtáře a koňselů, zdá se, že bohoslužba a následná hostina – podobně jako svěcení masa či ratolestí a přítomnost faráře ve vsi – splynuly pro venkovany v jednu povinnost duchovního. Jestliže ta byla jednostranně porušena, nebránilo jim nic ve volném nakládání s prostředky na spásu. Ani vrchnost nenamítala v zásadě nic proti tomu, když poddaní nechávali sloužit zádušní a ostatní „dodatečné“ pobožnosti v jiném než farním kostele v případě, že se jim finanční požadavky vlastního faráře zdály nepřiměřené.<sup>71</sup>

68 Ke kritice svěcení ratolestí, masa a jiných „neživých věcí“ srov. OBERMAYR [= JOSEF RICHTER], *Bildergalerie katholischer Misbräuche*, Frankfurt–Leipzig 1784, s. 201–210.

69 Takto jsou pobožnosti za dobré počasí, konané v některých farnostech českokrumlovského panství, popsány ve zprávě vrchnostenského komisaře Johanna Plumcraona (datovaná 12. července 1769) o vizitaci v Ondřejově 7. června 1769, SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5.

70 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, souhrnná zpráva z 31. listopadu 1780, kanonická vizitace ve Chvalšínách 16. srpna 1780; souhrnná zpráva z 6. listopadu 1782, kanonická vizitace tamtéž 12. srpna 1782.

71 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, zpráva Johanna Plumcraona z 6. května o kanonické vizitaci, konané v Polné 3. května 1761; zpráva ze 17. října 1763

Vedle náboženské nedbalosti, absence či nevhodného chování věřících při bohoslužbách nebo při výuce katechismu si místní duchovní podle vizitačních zpráv rovněž stěžovali na jednání poddaných, označované buď přímo jako pověra („Aberglaube“), nebo – většinou – jako nešvar, resp. zlozvyk („Missbrauch“, jemuž v latinských pramenech odpovídá termín „abusus“).<sup>72</sup> Hranice mezi oběma termíny není jasná, v druhém případě se však často jednalo o neortodoxní úkony v rámci bohoslužby či jiné pobožnosti, jež se přímo nedotýkaly podstaty liturgie, případně o liturgicky nekodifikované zacházení s posvěcenými/požehnanými či k náboženským úkonům určenými předměty, jak to bylo patrné například u velikonočního žehnání potravin. V roce 1731 tak brložský farář při vizitaci svým farníkům vytykal nenáležité nakládání s obětními penězi při zádušních mších;<sup>73</sup> „nešvar se svěcenou vodou“, kterou si měly ženy ve velkém množství odnášet z kostela a vylévat ji na pole, zase v roce 1763 figuroval jako jeden z bodů na seznamu stížností strýčického duchovního na jeho farníky.<sup>74</sup> O dva roky později byl pojem „Mißbrauch“ užit v reskriptu Josefa ze Schwarzenberku, který z podnětu hornoplánského faráře a s odvoláním na zemské patenty (znovu) zakazoval kvůli „pohoršení a nepřijemnostem“ venkovské prástky.<sup>75</sup> Výraz „Mißbrauch“ v sobě nesl jednoznačně negativní hodnocení určitého zaužívaného aktu či úkonu, který však neposunoval do teologicky nepřipustné oblasti pověry. Některá jiná podobná jednání nazývali autoři kanonických vizitací pouze jako „zvyk“, resp. „praxi“ („Gebrauch“, „Brauch“).<sup>76</sup>

o vizitaci v Boleticích 12. října 1763. U boletické vizitace však Plumcron poznamenal, „že se v této době ale najde málo duchovních, kteří by jednali proti konsistoriálnímu nařízení, a tudíž za jednu pobožnost požadovali méně než 30 krejcarů“.

72 Srov. pozn. 65.

73 SOBa Český Krumlov, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 3 P 6, zpráva vrchnostenského purkrabího a registrátora (datovaná 13. dubna 1731 v Českém Krumlově) o kanonické vizitaci v Brlohu 10. 4., označuje nakládání s obětními penězi jako „Mißbrauch“.

74 Seznam zvyklostí, které se duchovní snažil se střídavým úspěchem vykořenit, vznikl během zmíněného několikaletého rozsáhlého sporu strýčického faráře Gerarda Fermillnera s rošovickými obyvateli jako příloha jeho stížnosti, adresované hospodářskému řediteli českokrumlovského panství a datované 14. listopadu 1763 ve Strýčicích; SOBa Český Krumlov, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 5 AP 50; ke sporu podrobně P. HÍMĽ, *Die „armen Leute“*, s. 322–329.

75 SOBa Český Krumlov, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 3 P 7, Vídeň, 9. února 1765, reskript Josefa ze Schwarzenberku („Solle der ohnehin per Patentes Verbothene Mißbrauch mit der sogenannten Rokenfart woraus so viele Ärgernüßen und Inconvenienzien entstanden sind, von nun gänzlich abgestellt seyn“); označení „Mißbrauch“ může být převzato právě z celozemských norem.

76 Tamtéž, podle zprávy J. Plumcrona (12. 8. 1755, Český Krumlov) o vizitaci v Přídolí 10. 8. upustili tamní farníci od zvyku („gebrauch“) přinášet mrtvá, ještě nepohřbená těla na sváteční bohoslužby do kostela, který jim před dvěma lety vytykal místní farář.

Za pověru („Aberglauben“) naproti tomu označil zmiňovaný strýčický farář předsvědčení některých místních žen, že nesmějí ve čtvrtek večer příst.<sup>77</sup> „Lidové zvyky“ či „lidovou“ praxi, stejně jako postoje místních autorit zachytila kanonická vizitace také v Brlohu v roce 1780, tedy v době, kdy do venkovského prostředí již dosáhly některé náboženské reformy (rušení svátků), případně jejich ohlas (zrušení jezuitského řádu). Farář si (opakovaně) stěžoval na to, že v Nové Vsi se „den před letnicemi dělá uprostřed vsi velký oheň, u něhož ženy nejen, jak je zvykem, pečou koláč, nýbrž okolo něj spolu s přítomnou čeledí velmi nemravně a pohoršlivě tančí“. Podle duchovního, resp. podle textu zprávy spočívá toto „nemravné jednání“ výlučně ve „starém zlořádu/nešvaru“ a budí podezření z pověry; nadto hrozí požár vesnice. Po neúspěšné snaze obyvatele od tohoto zvyku odvrátit se duchovní s žádostí o jeho zákaz nyní obrátil na vrchnost. Byl to zřejmě také brložský farář, kdo vrchnostenského komisaře upozornil na špatný stavební stav místní kostnice. Ten navrhl, aby její okna byla zazděna a dveře zamykány, aby „lidé, beztak náchylní k pověrám, odtud nebrali kosti a nepoužívali je nenáležitým způsobem“.<sup>78</sup> V tomto případě je sice pověra z hlediska ortodoxie mylná či nepřipustná religiozní představa, resp. z ní bezprostředně vycházející jednání, motivy vrchnostenského zákazu/zásahu však podle všeho nebyly výlučně náboženské – k obavám požárním potenciálně přistupovaly výhrady estetické či hygienické, které lze vztáhnout nejen na zacházení s mrtvými těly či ostatky, ale přeneseně i na praktikování náboženství vůbec – to mělo být očištěno od všech z hlediska nové teologie nepodstatných, rušivých či „zkažených“ přídavků. V této době tak ve výrazech jako „neslušnost“, „urážka“ či „pohoršlivost“ („Unartigkeit“, „Anzüglichkeit“, „Ärgernis“) obtížně rozlišíme hodnocení estetické, etické či praktické od náboženského v užším slova smyslu. Zároveň nemůžeme pro zlomovitost zkoumaného materiálu usuzovat ani na proměny těchto pojmů v čase.

Tenkou hranici mezi církevně či vrchnostensky sankcionovaným úkonem a tím, jak byl praktikován a vykládán, stejně jako nároky na osobu, která úkon vykonávala, lze demonstrovat také na v raném novověku obecně rozšířeném zvo-

77 Srov. pozn. 74.

78 SObA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, souhrnná zpráva vrchnostenského komisaře Augustina Czapka (dat. 31. listopadu 1780, Český Krumlov) o kanonických vizitacích na panství, vizitace brložské farnosti 3. srpna 1780; o tanci okolo ohně se píše „weillen dann derley unarthige handlung pur in einem alten Mißbrauch und wahren Verdacht des aberglaubens beruhet“; oprava kostnice je odůvodněna tím, „damit etwan nicht von den ohnehin zum aberglauben sehr geneigten leüten keine todenbeiner herausgenohmen und vielleicht gar gemißbrauchet werden möchten“.

nění proti mračnům, resp. bouřce (Wetterläuten). Shromážděné doklady nejen z Českokrumlovska pocházejí většinou z druhé poloviny 18. století. Předmětem sporů a vrchnostenského vyšetřování se v Čechách zvonění stalo především po jeho zákazu v roce 1783, proto bude v tomto textu uceleně pojednáno později.

## Rušení svátků

Jiným významným zásahem do náboženského života bylo v 18. století rušení svátků, resp. omezování zákazu práce v těchto dnech. Úpravu svátečního charakteru určitých dnů přitom nemůžeme v této době přičíst pouze a jednoznačně „státu“, resp. jednotlivým zemským suverénům.<sup>79</sup> Snaha po stanovení pevného počtu obecně závazných svátků je v katolické církvi patrná nejspíše po tridentském koncilu. Odhlédneme-li od toho, že katolicismus nebyl v Evropě jediným povoleným náboženstvím a specifické svátky měla i jednotlivá protestantská teritoria, svým kalendářem svátků, resp. zcela či částečně zasvěcených dnů se od sebe lišily i jednotlivé katolické diecéze. Regulaci svátků je tedy třeba vidět jednak v kontextu této nejednotnosti (jako sjednocování), jednak – a v 18. století stále výrazněji – jako opatření pro podporu hospodářství včetně obchodu a pro zvýšení produktivity poddanské práce v kontextu boje proti lenosti a zahálce.

Podobně jako jiní panovníci dosáhla prvního omezení svátků v habsburské monarchii Marie Terezie po dohodě s papežem Benediktem XIV. v letech 1753/1754.<sup>80</sup> Deklarovaným základním motivem panovnické snahy bylo zamezení zahálce, které se obyvatelé o svátečních dnech údajně věnovali více

79 Ke svátkům v habsburské monarchii, potažmo v Rakousku, od raného novověku do počátku 21. století souhrnně STEFAN SCHIMA, *Feiertage: Zankäpfel zwischen Kirche und Staat?*, in: *Ideologisierte Zeit. Kalender und Zeitvorstellungen im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit*, (edd.) Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn–Bruck, Martin Scheutz, Innsbruck–Wien–München 2005, s. 185–204. Srov. také KARL GUTKAS, *Die kirchlich–sozialen Reformen*, in: *Österreich zur Zeit Josephs II.* (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums), Wien 1980, s. 173–176.

80 Bula Benedikta XIV. byla vydána 1. září 1753, patent Marie Terezie, který ji uváděl ve známost, nese datum 13., resp. 25. listopadu. 1753 – srov. Národní archiv (dále NA) Praha, Archiv pražského arcibiskupství I. (dále APA I.), sign. F 45/3, kart. 4063. Zeměpanské „generale“, určené jednotlivým městům a panstvím, bylo podle všeho publikováno 21. ledna 1754; srov. PETER HERSCHE, *Wider „Müssiggang“ und „Ausschweifung“*. *Feiertage und ihre Reduktion im katholischen Europa, namentlich im deutschsprachigen Raum zwischen 1750 und 1800*, Innsbrucker historische Studien 12–13/1990, s. 97–122, zde s. 105; HANS HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, Regensburg 1976, s. 59–60, přitom poukazuje na to, že impuls k omezení počtu svátků přišel v roce 1742 od papeže Benedikta XIV.

než pobožnostem. V rámci celé monarchie měla být práce nadále povolena o 24 dosavadních svátcích, v Čechách byly navíc takto „dispenzovány“ i některé dosavadní svátky zemských patronů, jako byli sv. Vít nebo sv. Jan Nepomucký.<sup>81</sup> V českém a německém překladu byla bula Benedikta XIV. zveřejněna pražským arcibiskupem na konci roku 1753. Kromě samotného textu, určeného k vyvěšení mimo jiné na vratech kostelů, adresoval arcibiskup duchovním také svůj komentář a svého druhu prováděcí pokyny: duchovní měli věřícím zdůraznit, že se nejedná o rušení svátků ani o změnu charakteru svátečních bohoslužeb, ale pouze o povolení konat v tyto dny těžkou práci. Jako jediný ze svátků zemských patronů nebyl dispenzován svátek sv. Václava. Věřící měli být vedeni k tomu, aby ostatní svátky slavili o to horlivěji. V závěru arcibiskup jako by předjímal odpor či nesouhlas s tímto opatřením, když za nesprávné označil setrvávání na svátcích jinak, než to chce Bůh, resp. než to interpretuje a nařizuje papež ve své bule: „že se Pánu Bohu ono zasvěcování nelíbí, ani taky zásluhy před tváří jeho nemá, které člověk sám o svý újmě, podle své vlastní vůle s nějakým potupením církve svaté (jakoby on božské věci moudřeji a rozsáhleji řídití uměl nežli ona) před sebe bere a koná“.<sup>82</sup> Ke zveřejnění v celé zemi byly pak určeny malé cedule, oznamující papežské povolení práce o svátcích a upravující podobu bohoslužeb v tyto dny.<sup>83</sup> Cedule odkazovaly na výčet dispenzovaných svátků v patentech a na oznámení z kazatelen. Novou úpravu měly zohlednit rovněž kalendáře, které dispenzované svátky nadále neměly uvádět červeně – ještě v roce 1755 tomu tak ale ne vždy bylo.<sup>84</sup> Spolu s napomenutím, aby se horlivě účastnili bohoslužeb, katechismu a dalších pobožností o zbylých svátcích, bylo nařízení o povolení práce prostřednictvím rychtářů sděleno i poddaným českokrumlovského panství.<sup>85</sup>

81 Seznam zrušených svátků v habsburské monarchii uvádí H. HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, s. 59–60, pozn. 44. Pro české země, resp. českokrumlovské panství, srov. opis panovnického nařízení, datovaný 21. ledna 1754 v Českém Krumlově; SOBÁ Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 4L a 5, podle něj mělo být z dosavadních 42 zrušeno 28, tedy 67% svátků.

82 NA Praha, APA I., sign. F 45/3, kart. 4063, arcibiskupská publikace papežské buly, dat. Praha, 26. prosince 1753, bod 11.

83 Srov. české a německé exempláře tamtéž. Cedule byly zřejmě určeny jednotlivým vrchnostem. Za pozornost stojí, že na prvním místě uvádějí impuls, který k úpravě svátků vzešel od panovnice.

84 Tamtéž, koncept dopisu konzistoře české reprezentaci a komoře ze 17. listopadu 1755, podle něj byly v nových kalendářích „dispenzované“ svátky označeny červeně a vyvedeny jiným písmem.

85 SOBÁ Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 4L a 5, doprovodné nařízení k panovnickému patentu, Český Krumlov 31. ledna 1754.

Hovořit v roce 1754 o rušení svátků však není přesné, neboť nešlo fakticky o jejich restrikcí, nýbrž pouze o povolení těžké práce, poté co se věřící v tyto dny zúčastnili bohoslužby. Opatření v důsledku toho nemělo očekávaný efekt, neboť poddaní se o těchto dnech práci věnovat nezačali. Již ve druhé polovině 60. let 18. století, ještě před nástupem státněosvícenským reformám nakloněného papeže Klimenta XIV. v roce 1769, iniciovala Marie Terezie debatu o další úpravě svátků.<sup>86</sup> Diskutovaný návrh tentokrát předpokládal zrušení většiny dosavadních katolických svátků s výjimkou největších slavností (spojených zejména s Kristem a Marií) a svátku zemského patrona, resp. jejich přeložení na neděle. Nejvyšší kancléř hrabě Rudolf Chotek si k němu vyžádal stanovisko od pražského arcibiskupa hraběte Antonína Petra Příchovského z Příchovic. Příchovský nad návrhem, stejně jako nad Chotkovými argumenty vyjádřil pochyby – údajně větší bohatství a prosperita nekatolických zemí podle něj nespočívala v menším počtu svátků, nýbrž v geografické poloze, výchově a vzdělání obyvatel a hospodářských podmínkách těchto oblastí. K větší píli a upuštění od zahálky a luxusu nelze podle něj obyvatelstvo přimět zrušením svátků. Pilní obyvatelé budou pracovat o svátcích dispensovaných v roce 1754, zatímco příležitost ke konzumním excesům budou nadále poskytovat neděle. Jako důležitý argument uvedl Příchovský i charakter (religiozity) „prostého lidu“. Ten totiž nedokáže odlišit věroučné otázky od církevní disciplíny a jedno zaměňuje za druhé. Pouhé organizační změny by mu tak mohly dát podnět k vyjádřením a závěrům, které škodí náboženství, ale podporují volnomyšlenkářství.<sup>87</sup> I arcibiskup si tedy uvědomoval v určitém smyslu synkretickou povahu lidového náboženství, které vysloveně religiozní obsahy jako svátosti, spásu nebo požehnání úzce spojovalo s jejich konkrétní formou. Změna těchto forem, například přenesení svátků na neděle, mohlo podle něj v prostředí prostého lidu ohrozit postavení a věroučné základy katolicismu. Jako alternativu navrhoval Příchovský zbavit povinnosti účastnit se mše o svátcích dispensovaných v roce 1754 ty řemeslníky a rolníky, kteří museli na bohoslužbu docházet daleko mimo své bydliště.

86 H. HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, s. 69–78, zde zejména 69–73.

87 „Hier in Erwägung zu ziehen, ob (...) es rathsam wäre, dem gemeinen Volk, das nicht Einsicht genug hat, Glaubenssachen und Kirchendisziplin gehörig auseinander zu setzen, und so geneigt ist, eines für das andere zu nehmen, zu bedenkliehen und der Religion höchst nachtheiligen, der freydenkery aber so beförderlichen Anmerkungen und Schließen Gelegenheit und Anlaß zu geben?“ – srov. NA Praha, APA I., sign. F 45/3, kart. 4063, odpověď pražského arcibiskupa (Praha, 29. března 1766, koncept) na dopis nejvyššího kancléře Rudolfa Chotka (Víděň, 11. ledna. 1766).

Po několikaletých jednáních, pro něž vznikala další stanoviska a vědecká pojednání o katolických svátcích,<sup>88</sup> bylo v roce 1771 dosaženo kompromisního řešení právě v duchu Příchovského návrhu – závazná účast na bohoslužbách nadále platila pouze o největších svátcích (někdy označovaných jako zasvěcené). Svátky, o nichž bylo povoleno pracovat již v roce 1754, byly sice zachovány ve svých termínech, návštěva bohoslužby v tyto dny ale již nebyla povinná.<sup>89</sup>

Omezení se tedy ve svém důsledku nezdařilo příliš drastická, počet svátků jako takových se nezmenšil, spíše se jednalo o oslabení či vyslovené zrušení svátečního charakteru některých dní a o možnost věnovat se během nich práci. Z toho se ale ještě nedá usuzovat, že by tyto reformy nevyvolaly větší odpor či alespoň reakci ze strany poddaných; možná nepochopení či špatný výklad těchto změn, na něž upozorňovali oba arcibiskupové, však v našem kontextu odkazuje spíše k jinému charakteru religiozity lidové a oficiální.

Ke střetu rozdílných postojů k svátečním pobožnostem došlo podle zprávy místního „úřadu“ v roce 1755 ve Spáleném Poříčí, městečku na jihovýchod od Plzně.<sup>90</sup> O Navštívení Panny Marie (2. července), jednom z dispenzovaných svátků, který v tomto roce připadal na středu, se ve farním kostele sešlo velké množství místních i přespolních věřících, kteří chtěli tento den „ze starodávné vžitě mariánské zbožnosti“ („aus einem alt-angewöhnten Marianischen andachts trieb“) oslavit. Farář Johann Zaifert se na ně ale po malé mši hrubě až nevybíravě obořil za to, že přišli v hojném počtu i přesto, že věděli, že svátek je přeložen na následující neděli. Mimojiné jim vyčetl: „Styďte se za své počínání, že chcete projevovat zbožnost tehdy, kdy vám to nepřisluší, jste kacíři, publikáni a buřiči proti katolické církvi. Vaše dnešní zpověď, kterou byste případně chtěli vykonat, nebude platná a nebude vám k užítku. [...] Styďte se všichni, dnes je jiný svatý a ne Navštívení Panny Marie, o Navštívení Panny Marie se nezmiňuje ani naše direktorium, jste tedy ve velkém omylu.“ Členy růžencového bratrstva, kteří chtěli přistoupit ke zpovědi, k ní Zaifert podle zprávy nepřipustil.

88 H. HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, s. 70–72, zmiňuje zejména traktát Paula Josepha von Rieggera.

89 H. HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, s. 73–74. Zrušení povinné účasti na bohoslužbách a povolení práce se podle některých autorů rovnalo faktickému zrušení svátků – srov. KARL GUTKAS, *Die kirchlich-sozialen Reformen*, in: *Österreich zur Zeit Josephs II.*, s. 173–176; dále EVA MELMUKOVÁ, *Patent zvaný toleranční*, Praha 1999, s. 14.

90 NA, APA I., sign. F 45/3, kart. 4063, zpráva poříčského „úřadu“ z 28. července 1755 (v úvahu připadá jak městská rada, tak vrchnostenský úřad) pražské konzistoři; následující citáty pocházejí z této německy psané zprávy.

Lidé projevovali na poříčských ulicích otevřený nesouhlas s farářem a mnozí údajně i plakali, neboť jinde v okolí byl tento den slaven. Slavnostní mše se chtěli zúčastnit i přesporní poddaní, jdoucí z plzeňského trhu, kteří taktéž neskrývali svůj údiv nad farářovým přístupem. Slova silného odporu proti farářovi měla být celý den slyšet „ze všech koutů“ městečka. Nevoli údajně vyvolal i duchovní správce z nedalekých Těňovic Christoph/Kryštof Brudna slovy, která pronesl k farníkům, shromážděným před kostelem: „Kdybych neměl za mši zapláceno, v tento den bych ji nesloužil.“ Pomluvy a nedůvěru poddaných k oběma duchovním měla o několik dní později posílit i příhoda, jejíž příčinu prostý lid spatřoval v osudu, resp. trestu božím. Dne 15. července brzo ráno totiž blesk zabil pacholka těňovického faráře, když vyjížděl s koňmi na pole.

V reakci na úřední oznámení provedl – zřejmě z nařízení konzistoře – rokcanský vikář výslechy poříčského i těňovického faráře.<sup>91</sup> Oba duchovní se ve svých výpovědích bránili obvinění, že by věřícím spílali pro jejich zbožnost. Johann Zaifert odkazoval na paragraf 11 konzistoriální publikace dispenzační buly z prosince 1753, v němž se duchovním ukládalo nabádat věřící k horlivé účasti na nedělních bohoslužbách. Jak oba faráři tvrdili, věřící neuposlechli jejich předchozího oznámení o přesunutí svátku Navštívení Panny Marie na následující neděli. Několik rolníků, kteří přišli 2. července před těňovickou faru, sice v rozhovoru s farářem Brudnou uznalo, že oznámení slyšeli, svátek byl ale podle nich jednak stále vyznačen v kalendáři (což farář zpochybňoval), jednak prý jim účast na bohoslužbě nařídil hejtman panství.<sup>92</sup> I podle Zaiferta měl popud věřícím k slavení svátku dát hejtman poříčského panství.

Stížnost věřících však následně podpořil a proti oběma farářům se postavil právě vrchní správce poříčského panství Prokop Boubel.<sup>93</sup> Svědectvím úředníků,

91 NA, APA I., sign. F 45/3, kart. 4063, latinské protokoly, datované 22. (Zaifert) a 24. (Brudna) září 1755 v Rokycanech a podepsané vikářem Sebastianem Tomandlem a vikariátním sekretářem a staroplzeneckým farářem Josefem Antonínem Payerem. Oba protokoly ve své úvodní otázce přejímají formulaci o motivaci věřících zřejmě z předešlé úřední zprávy: „volens Missam audire et antiquitus consueto modo hunc diem ex innata pietate erga B. Virginem celebrare“.

92 NA, APA I., sign. F 45/3, kart. 4063, protokol z 24. 9. 1755; hejtmanovo nařízení o účasti na bohoslužbě potvrzoval i jeden z rychtářů slovy: „Vašnosti, je pravda, pan hejtman mně psal cedulku, abychom světili svátek, a já musel ještě dnes (vel dixit včera na večer, hujus verbi non recorder) po lidech chodit a běhat.“

93 NA, APA I., sign. F 45/3, kart. 4063, nedatovaná reakce na výpověď Johanna Zaiferta, podepsaná Prokopem Boubelem; za informace k Boubelově funkci na poříčském panství vděčím Jakobovi Mírkovi z SOBA Plzeň.



ale i lidí přítomných na mši lze prý dokázat, že tvrzení o hejtmanově nařízení účasti na svátku není pravdivé; tíž svědci mohou také doložit pohoršení a projevy nevole, které v kostele, ale i v poříčských ulicích vyvolala farářova urážlivá řeč: podle Boubela nazval poříčský farář věřící dokonce „farizeji, kacíři a publikány“.<sup>94</sup> Správce vyvracel i Zaufertovo tvrzení o tom, že neodmítl nikoho vyzpovídat, ale pouze odkázal několik děveček, které chtěly získat odpustky, na následující neděli. Konečně zpochybňovala vrchnostenská reakce i údajné dvacetileté pokojné soužití Zauferta s jeho farníky odkazem na neshody, které měl již na svém předěšlém působišti v Těňovicích.

I přes absenci zprávy o konečném úředním vyřešení případu nám tři dochované písemnosti, psané z různých perspektiv, ukazují na možnosti a způsoby artikulace konfliktního potenciálu, který v „rušení svátků“ bezpochyby spočíval. Posouzení míry odporu poddaných, resp. vrchnosti, proti novému bohoslužebnému uspořádání ale závisí na tom, jakou věrohodnost interpretaci jednotlivých stran přiznáme. Nesouhlasná reakce věřících ve Spáleném Poříčí na restrikcii svátků nebyla ostatně ve zkoumaných pramenech (a lokalitách) ojedinělá, svátky byly tematizovány také při kanonických vizitacích na českokrumlovském panství.

Na přelomu června a července 1754, tedy kolem svátku Navštívení Panny Marie, zde bylo omezení svátečních bohoslužeb zmíněno při vizitaci hned v několika farnostech. Znepokojení projevili farníci ve Svěrázu (ti byli odkázáni na svého duchovního), stejně tak v Kájově (významném mariánském poutním místě) a v Boleticích byli vizitátoři konfrontováni s přesvědčením přítomných poddaných, že „omezení svátků a následné zkrácení bohoslužby pochází pouze od světské vrchnosti“. V Polné a ve Chvalšínách, kde se vizitace konala přímo 2. července, si farníci stěžovali na to, že by měli na tento den nahlížet jako na pracovní, a pracovat výslovně odmítli. Také farníci z Hořic, městečka náležejícího k vysebrodskému panství, vyjádřili nevoli pracovat o zrušených svátcích a rovněž obavu, že budou připraveni nejen o kázání v tyto dny, ale v některých případech také o kázání nedělní, neboť na neděle měly být z ostatních dní přesunuty místní poutě: „Protože ale [farníkům] nejvíce záleží na slově božím, bojí se velmi, že by

94 NA, APA I., sign. F 45/3, kart. 4063: „Nachdeme das Volck unter welchem viele fremdte Reisende Leüthe beigewesen, wider diese so indiscrete anredung in der Kirchen offentlich gemurret, wie hat es Sine Scandalo deren Leüthen ablaufen können? es haben nicht nur die Würtschafts beampte, ein und andere Porziczer Burgere nebst vielen frembten leüthen diese schöne diction gehöret, und mit grosen Ergernuß aus der Kirchen abgehen müssen, welches Murren und auch fluchen auf der Gassen von denen aus dem Pilsner Jahrmarckt reisenden und anderen leüthen aus dem fenster selbsten gehöret habe, so mit guten gewissen bezeiget werden kann.“

tak postupně přišli o boží požehnání.<sup>95</sup> Kázání tak farníkům nemělo přinést jenom poučení a duchovní kultivaci (jak ho viděl pozdější bohoslužebný řád Josefa II.), ale mělo pro ně podle všeho „transakční“ charakter modlitby či oběti – Bůh při něm výměnou za osobní angažmá (účasť) poskytoval požehnání.<sup>96</sup>

V roce 1754 ponechával – v reakci na hořickou vizitaci – zástupce českokrumlovského panství na vůli poddaných, zda budou dispenzované svátky slavit jako dříve, nebo zda se budou v tyto dny po bohoslužbě věnovat práci.<sup>97</sup> O dvacet let později, po další redukci svátků, nesla českokrumlovská vrchnost, stejně jako její úředníci, již nelibě, že robotující poddaní a řemeslníci v panských službách o zrušených svátcích nepracují a že tyto dny slaví, resp. je „tráví zahálkou“, neboť tento „nešvar“ je na úkor „hospodářské aktivitě“. Poddaní, resp. „vzpurňý rolnický lid“, jak je ve své odpovědi označil orlický hejtman, měli být napříště v tyto dny přinuceni k práci, jako jediná výjimka zůstávaly povoleny „starobylé“ svátky patronů jednotlivých lokálních kostelů.<sup>98</sup>

Jakkoli jsou právě na Českokrumlovsku zprávy o kanonických vizitacích dochovány souvisle, nemůžeme ani v rámci jednoho panství zcela postihnout postoje poddaných, duchovních a vrchnosti k rušení svátků. Přesto se zdá, že větší odezvu zde vyvolala restrikce z let 1753/1754, která představovala první zásah do de facto staletého úzu. Rozhodující při něm zřejmě nebyla sama podstata reformy, tedy povolení či možnost – po (stále ještě povinné) mši – pracovat, jinými slovy změna tohoto dne ze svátku v pracovní den, ale proměna, resp. degradace samotné bohoslužby, její ochuzení o kázání či příležitost ke zpovědi nebo udílení odpustků (jejichž platnost se mohla vázat právě na sváteční charakter dne). Protestující věřící tak byli zbaveni jedné z příležitostí k získání požehnání, změna povinné účasti na bohoslužbě v tyto dny na dobrovolnou v roce 1771 už byla v tomto ohledu nepodstatná.

95 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 3 P 6, zprávy Johanna Plumcrona z 4. července 1754 o kanonických vizitacích konaných ve Svěrázu 29. června, v Hořicích 30. června, v Kájově a Boleticích 1. července a v Polné a Chvalšínách 2. července 1754.

96 K téměř svátostnému charakteru kázání v raném novověku srov. CORRIE E. NORMAN, *The Social History of Preaching: Italy*, in: *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, (ed.) Larissa Taylor, Boston–Leiden 2003, s. 125–191, zde s. 126.

97 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 3 P 6, odpověď zástupce vrchnosti (zřejmě Wilhelma Essera), datovaná 22. července 1754 ve Vídni.

98 SOBa Třeboň, Vs Orlík, sign. IV L α 2/3, kart. 105, dopis českokrumlovského úředníka Hartmanna (6. srpna 1774 v Č. Krumlově) hospodářskému řediteli panství Orlík a koncept odpovědi orlického ředitele (Orlík, 10. srpna 1774); Hartmann charakterizoval v dopise chování poddaných jako „unflug, wodurch der Würtschafts umtrieb öfters großen abbruch Leidet“; orlický hejtman použil pro poddané výraz „das widerspänstige bauernvolk“.

## Zákaz zvonění na mraky

Ekonomické pohutky, které vedly Marii Terezii stejně jako jiné suverény k rušení svátků, si evidentně osvojily i místní vrchnosti, závislé na práci svých poddaných. V osvícenské ideologii se však úsilí o (materiální) prospěch v pozemském životě a boj proti zahálce pojily se specifickou disciplinací, výchovou k uměřenosti a odmítáním excesů,<sup>99</sup> k nimž patřilo také veškeré jednání, které nemělo moderní racionalistické opodstatnění. Derek Beales zmiňuje mezi reformními zásahy do náboženského života také ty, které nebyly motivovány v první řadě ekonomicky, ale především snahou o emancipaci „lidu“ z „neuzitečných pověr“, tedy (magického) konání, etablojícího přímý kontakt laiků s nadpřirozenem. Mezi tyto zásahy se řadí i zákaz zvonění proti mračnům/bouřkám (Wetterläuten), vydaný v habsburské monarchii v roce 1783.<sup>100</sup> Jak vzápětí ukáží, k hlavnímu argumentu – neuzitečnosti – se zde přidružila také nebezpečnost. Podobně jako jiné (náboženské) praktiky stává se i zvonění předmětem pozornosti a tématem písemných záznamů tehdy, je-li znesamozřejměno, je-li například zanedbáno, je-li zpochybněna jeho účinnost či je-li přímo zakázáno. Platí to i pro zde studované oblasti. Motivy, příčiny či rozšířenost této praxe přitom mohou být předmětem zkoumání právě jenom v té míře (a formě), v jaké byly artikulovány v různých sporech.

Vedle zapálení posvěcených svíček nebo bylin bylo právě zvonění v raném novověku nejrozšířenějším, církevně a vrchnostensky sankcionovaným prostředkem proti bouřím, resp. škodám, které blesky či krupobití hrozily napáchat na životech, obydlich a polích. Na českokrumlovském panství bylo včasné zvonění povinností místních učitelů, v roce 1682 ve Chvalšínách je dokonce mezi učitel-

99 Ještě v roce 1792 nabádal prácheňský krajský úřad duchovní, aby dbali na práci poddaných o zrušených svátcích; zahálka dávala podle úředníků příležitost k výstrelkům a neřestem, snaha zalíbit se Bohu zanedbáváním pracovních povinností byla pouze zaslepenou náboženskou horlivostí („daß es ihre erste Pflicht sey an erlaubten tügen das beste ihrer Familien durch anhaltenden Fleiß und arbeitsamkeit zu befördern, daß das Müßiggehen die erste Gelegenheit zu allen Ausschweifungen und Lastern sey, daß es der dem Landesfürsten schuldige Gehorsam erfordern, sich den Gesezen zu fügen und daß es verblindeter Religions Eifer sey, durch Vernachlässigung der Hauspflichten an erlaubten Arbeitstügen Gott zu gefallen zu suchen“); SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, výnos krajského úřadu, datovaný v Písku 27. května 1792.

100 DEREK BEALES, *Joseph II. Against the World 1780–1790*, Cambridge 2009, s. 320–321. Nejen ve Vídni, o níž zde Beales píše, byl zákaz zvonění součástí „smrští“ náboženských reformů mezi únorem 1782 a srpnem 1784, zahrnující mimo jiné nový bohoslužebný řád, zakládání nových farností, patent o manželstvích, zákaz různých benedikcí, velikonočního hrobu atd.

skými povinnostmi jmenováno na prvním místě.<sup>101</sup> Na povolených prostředcích k odvrácení bouře trval mimo jiné brložský učitel, když v roce 1722 odmítal nabídky rolníka Lorenze Gängera z Jánského Údolí, který ho chtěl naučit špatné počasí zařikávat: „Když nepomůže Bůh a mí svatí kostelní patroni a ani zavčasu započaté zvonění a paškální svíce, je vše ztraceno.“<sup>102</sup> Poddaní měli zájem na účinném, tedy v jejich chápání především včasném zvonění, jak ukazuje případ z roku 1759 z Horní Plané. Poté, co tam bouře způsobila velké škody, stěžovali si purkmistr a rada vrchnosti na nedbalost a lenost tamního učitele. Ten měl sice začít zvonit již v osm hodin ráno, po hodině a půl však přestal a znovu začal až v jednu hodinu odpoledne, když už bouřka vypukla v plné síle. Svou nespokojenost s učitelem podpořili obyvatelé obvyklou hrozbou prodeje svých usedlostí a odchodu z panství, další prameny však naznačují, že za ní nemusela stát jen obava z přírodních pohrom.<sup>103</sup> Naproti tomu ve Chvalšínách svolili o deset let později měšťané, aby místnímu učiteli pomáhali se zvoněním na velký a malý zvon mladší z nich, resp. jejich čeleď, „neboť jim záleží na tom, aby měli k dispozici úplné zvonění a mohli se ochránit před krupobitím a neštěstím“.<sup>104</sup>

V souvislosti se zvoněním čelil nespokojenosti farníků i učitel z Křemže. Ti si na něj v prosinci 1775 při kanonické vizitaci stěžovali, že „svou službu velmi zanedbává a neumí je zaopatřit před špatným počasím, natož aby ho uměl (jako jiní učitelé) včas zahnat“. Ačkoli měl konfliktní a svárlivý učitel již dříve zapříčinit některé neshody s poddanými (a v roce 1776 byl proto z Křemže přeložen), musela se vrchnost tentokrát postavit za něj, resp. proti části stěžovatelů, kteří by – podle úřední zprávy – chtěli mít z učitele takřka mága nebo čaroděje, jehož povinností by bylo zahánět škodlivé počasí. Tito „prostě smýšlející lidé“ měli být napomenuti, aby prosili Boha o požehnání polních plodů a podobné nekřesťanské stížnosti proti učiteli nevznášeli.<sup>105</sup>

101 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 S α 1, opis zprávy o volbě nového chvalšínského učitele v roce 1682.

102 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 6 C α 1c, vyšetřování magických praktik Lorenze Gängera z Jánského Údolí, dopis Víta Jakschera a Johanna Habarta, rychtářů v Brlohu a Jánském Údolí, vrchnosti, datovaný v Jánském Údolí 13. května 1722.

103 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 S α 1, stížnost hornoplánského purkmistra a rady z 13. srpna 1759; dopis tamního faráře z 21. října 1759.

104 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 5, zpráva o kanonické vizitaci ve Chvalšínách, konané 7. června 1769, datovaná v Českém Krumlově 31. prosince 1769.

105 SOBa Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, souhrnná zpráva Johanna Plumcrona o kanonických vizitacích na panství (datovaná 31. prosince 1775, vizitace v Křemži proběhla 4. prosince 1775), Plumcron použil výrazu „die also einfältig gesinte Leuthe“.

Toto stanovisko zprostředkovává názor (vrchnosti) na účinnost zvonění – ta nespočívá v samotném úkonu (na rozdíl například od zapalování posvěcených svíček), zvonění je jen znamením vyzývajícím věřící k prosbám a modlitbám k Bohu, který jediný může odvrátit hrozící bouři či krupobití. Kromě toho mohlo být zvonění i signálem pro zahánění dobytka či jiná ochranná opatření. Čteme-li v roce 1760 doporučení vrchnostenského registrátora Plumcrona opatřit nově vysvěcenou kapli Panny Marie nad Horní Planou jasně znějícím zvonem („neboť tato kaple je na kopci a pronikavý tón by při počínajícím nečase, který v této oblasti často zapříčiňuje velké škody, měl dobrý účinek“),<sup>106</sup> můžeme jen spekulovat, zda byl tímto „účinkem“ myšlen pouze jistý psychologický efekt zvonění (pocit ochrany), nebo zda ho úředník spatřoval i v nadpřirozeném působení samotného zvuku zvonu.

Patent Josefa II. z 26. listopadu 1783, zakazující zvonění při bouřkách, poukazuje nejen na jeho neúčinnost, ale také na nebezpečnost, používá přitom „racionální“ argumentace: „Zvonění nejenom bouřlivá mračna nerozhání, nýbrž spíšeji mocí kovův, z nichž zvony uliti jsou, blesk a hromobití přitahuje a nebezpečnosti množí.“<sup>107</sup> O rok později vydaná *Obrazová galerie katolických nešvarů* obsahuje „vědeckou“ argumentaci pouze implicitně a v duchu svého propagandistického určení argumentuje pro neúčinnost zvonění především zkušeností. Jejím hlavním cílem je diskreditace duchovních coby šířitelů pověr o původu bouří a účinnosti jimi posvěcených zvonů: „Tímto svěcením obdržely zvony (...) tajemnou zázračnou moc, spočívající hlavně v odčarování a zneškodnění těch nejohroženějších bouří, které měly být podle těchto učených mužů [tzn. kněží] velmi často vyvolávány zlými duchy a čarodějnicemi. Protože ale bez ohledu na to blesk často udeřil do našich domů a zejména do kostelních věží a posvěcených zvonů, je třeba se domnívat, že tito pánové nerozumějí buď svěcení, nebo fyzice.“ Zvonění bylo proto „moudrým nařízením“ zakázáno. Nebezpečnost zvonění podtrhuje i názorný mědiryt na začátku a jeho komentář na konci příslušné kapitoly – zachycuje jednak blesk, který zasahuje kostelní věž, jednak utržené srdce zvonu, dopadající na muže před kostelem. K podobnému neštěstí mělo podle

106 SOBA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Český Krumlov, sign. I 3 P 4, zpráva Johanna Plumcrona o kanonické vizitaci v Horní Plané, konané 13. července 1760, a popis slavnosti vysvěcení kaple Panny Marie.

107 NA Praha, Sbírka patentů, patent Josefa II. zakazující zvonění proti bouři, datovaný ve Vídni 26. listopadu 1783; výtisk patentu se nachází též např. ve fondu České gubernium – Publicum, inv. č. 2055, sign. B XXXII/1, kart. 945.

komentáře dojit v neuvedeném místě před dvaceti lety a s ohledem na otřesy, které zvonění působí, je nutno se ho obávat i nadále.<sup>108</sup>

Zprávy o nešťastných událostech, k nimž došlo při zvonění proti bouřkám, měly ospravedlnit panovnické zákazy zvonění, ale zároveň byly nepřímou i nástrojem legitimizace nového vědění o podstatě a příčinách bouří, resp. z něho vycházejících nových ochranných opatření (bleskosvod). Měly jistě charakter osvícenských topoi a byly často bez ověření přejímány z jednoho textu do jiného. Nekonkrétnost *Obrazové galerie* je však dána i jejím poměrně širokým zacílením na vícero „katolických nešvarů“; specializované spisy, jako kniha exjezuitů, matematika a astronoma Johanna Nepomucka Fischera o škodlivosti zvonění z roku 1784, uváděly konkrétní případy úderu blesku do kostelní věže ve větším počtu.<sup>109</sup> Náznakem „racionálního“ výkladu, a nikoli zkušeností argumentovalo i české gubernium, když v roce 1803 (poněkolkáté) obnovovalo Josefův zákaz zvonění – kovy, uvedené zvoněním do pohybu, podle něj blesky spíše přitahují, než aby rozháněly bouřkové mraky.<sup>110</sup> Přesvědčení o schopnosti kovů odsávat elektrinu z atmosféry (jinými slovy aktivně působit na atmosférické výboje), a tím předcházet bouřkám bylo mimo jiné základem konstrukce „povětrnostního stroje“ Prokopa Diviše, kolem poloviny 18. století ho však sdíleli i někteří jiní přírodovědní experimentátoři (B. Franklin). Takto chápaná účinnost kovů měla

108 OBERMAYR [= JOSEF RICHTER], *Bildergalerie katholischer Misbräuche*, s. 119–129 (12. kapitola), mimo jiné s. 119. K tomuto textu srov. JIŘÍ MIKULEC, *Katolická zbožnost mezi barokem a osvícenstvím*, in: *Církev a zrod moderní racionality. Víra, pověra, vzdělanost, věda v raném novověku*, (edd.) Martina Ondo Grečenková, Jiří Mikulec, Praha 2008, s. 143–163, zejména s. 143–149. Mikulec překládá jeden z centrálních osvícenských pojmů (*Missbräuche*), kritizujících „starou“ sociální praxi, jako „nešvary“, což poněkud oslabuje aktivní úlohu těch, kteří tyto „nešvary“ provozují (katolických kněží).

109 JOHANN NEPOMUCK FISCHER, *Beweiß, daß das Glockenläuten bey Gewittern mehr schädlich als nützlich sey nebst einer allgemeinen Untersuchung ächter und unächter Verwahrungsmittel gegen die Gewitter*, München 1784. Kniha z fondu Bayerische Staatsbibliothek je přístupná na <http://www.bsb-muenchen-digital.de/~web/web1013/bsb10133727/images/index.html?di-gID=bsb10133727&pimage=78&v=100&nav=0&l=de> [náhled 27. září 2010]. Na s. 12 cituje Fischer při uvádění konkrétních případů zprávu Erlanger Realzeitung č. 61, která mimo jiné přináší propočty jistého anonymního přírodovědce, podle nichž blesk v průběhu 33 let udeřil při zvonění do 386 kostelních věží a zabil přitom 103 lidí. Ve srovnání s neprokázaným účinkem zvonění při bouři hovoří toto nebezpečí pro zákaz zvonění. Víru v působení zvuku zvonu označuje autor za pověru a předsudek a zvonění srovnává s produkcí hluku při zatmění měsíce u přírodních národů (s. 23–24). Podrobnější analýza Fischerova spisu jde nad rámec této studie.

110 NÁ Praha, České gubernium – Publicum, inv. č. 2316, sign. 50/2, kart. 3383, výnos gubernia určený krajským úřadům, Praha, 18. 8. 1803.

být i popudem k destrukci Divišova bleskosvodu v roce 1760 – místní poddaní v něm viděli příčinu nedostatku jakýchkoli, nejen bouřkových srážek. Zda se Divišovi podařilo za několik let přesvědčit své farníky o účinku kovů na atmosférické jevy, nebo zda poddaní v tíživé ekonomické situaci jednoduše obrátili své obvinění proti bleskosvodu coby „podezřelé novotě“, nemůžeme na základě dostupných informací rozhodnout.<sup>111</sup>

Podle Hermanna Bausingera se právě tyto dobové výklady nebezpečnosti zvonění zakládaly na – nutno říct z dnešního pohledu – podobné „pověře“, za jakou byla označována víra v jeho ochrannou moc.<sup>112</sup> Jakkoli se v dobové osvícenské publicistice setkáme někdy s až výsměšným odmítnutím „pověře“ na základě různých „vědeckých“ teorií o původu bouře a blesku, byly Josefův a další panovnické zákazy motivovány v první řadě ochranou životů poddaných před úderem blesku. V tomto ohledu je tedy třeba korigovat svrchu citovanou Bealesovu klasifikaci reformních zásahů. V obecně preventivní rovině se nese (a zvonění proti bouře ani slovem nezmiňuje) i populární příručka pro venkovské obyvatelstvo od Rudolfa Zachariase Beckera *Das Noth- und Hülfsbüchlein*, přeložená do češtiny v roce 1791. V kapitole *O bouřkách a jak se při nich chovat máme* propaguje autor Franklinův bleskosvod v podobě železné tyče; podobnou ochranu podle něj poskytují i vzrostlé stromy u domů. Kniha se nadto snaží rozptýlit obavy z bouřek s poukazem na jejich prospěšnost pro člověka i zemědělství, a dokonce pozitivně hodnotí i náhlou smrt, způsobenou zásahem blesku, pokud ji člověk nezavinil vlastní neopatrností.<sup>113</sup>

Roztříštěnost předpokládaných pramenů neumožňuje zabývat se na tomto místě podrobněji vrchnostenskými opatřeními, která vycházela z „nového“ chápání bouřky, resp. meteorologických jevů.<sup>114</sup> Již skutečnost, že zákaz zvonění

111 Srov. JOSEF HAUBELT, *České osvícenství*, Praha 1986, s. 176–183.

112 HERRMANN BAUSINGER, *Aufklärung und Aberglaube*, Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 37/1963, s. 345–362, zde s. 349–350.

113 RUDOLF ZACHARIAS BECKER, *Pomoc v potřebě neb užiteční, veselí i smutní příběhové obyvatelů z Wildbeima*, Praha 1791, s. 310, „Kdyby tedy skrze několik let bouřek nebylo, skoro nic by na zemi nevyzrálo a nezdravo by lidem bylo. [...] Byť i někdy někoho blesk zabil, což se však málokdy stane: musímeť pomyslit, že nejlepší hodina smrti tomu člověku nastala. A jestli toho blesku sám skrze neopatrnost na sebe nepřítáhl, a prv šlechtně a křesťansky živ byl, skoro pěknější smrti nad tu není. Neb tím jisti sme, že umrlec tím vinen nebyl, a bez bolesti tak rychle skoná, že neví, co se mu stalo. Rozumně smejšlejíc, měliť bychom takovou smrt raději za zvláštní milost Boží, než za trest pokládat.“

114 Po Divišových pokusech byly první experimentální hromosvody v českých zemích budovány v polovině 70. let 18. století – srov. J. HAUBELT, *České osvícenství*, s. 187–188.

byl v českých zemích opakovaně vydáván v letech 1788, 1800 a 1803,<sup>115</sup> však naznačuje omezený účinek těchto opatření. Z jiných habsburských zemí jsme informováni o protestech, které tento zákaz vyvolal.<sup>116</sup> V následujících řádkách se proto zaměřím na jednotlivé případy nedodržování zákazu zvonění proti bouřkám či přímo odporu proti němu v Čechách. Nutno podotknout, že shromážděné případy nejsou výsledkem systematického výzkumu, nýbrž byly vybrány z úředních pramenů centrálních a několika jihočeských archivních fondů.

Chronologicky první kusá zpráva o reakcích na zákaz zvonění je však z jiného typu zdroje, z *Pamětí* Františka Martina Pelcla. V souvislosti s patentem z listopadu 1783 píše autor o zvonění jako o jednom z „podvodů našich popů, kteří lidem namlouvali, že posvěcené zvony odhánějí bouří“. Poněkud tím sám sebe coby osvětleného učence staví mimo „podváděné“. Z této pozice pak také referuje o „lidu“, který „reptal“, když se 1. května 1784 na Prahu snesla první bouřka, při níž nebylo zvoněno. (Bouřka však, stejně jako toho roku všechny následující, nezpůsobila žádné škody, takže „byl každý spokojen“.)<sup>117</sup> Pelclova „paměť“ tedy může obsahovat informaci o nespokojenosti či nejistotě Pražanů po zrušení zvonění, současně však můžeme mít co do činění s rozšířeným stereotypním obrazem pověrám oddaného a iracionálně reagujícího „lidu“, který – na rozdíl od pisatele – podvod popů (hned) neprohlédl. Tím je legitimována pedagogická činnost, resp. sociální role osvětenců.

Poměrně velkou pozornost věnuje zákazu zvonění ve svých *Pamětech* také František Vavák.<sup>118</sup> Jakožto rychtář obdržel Vavák panovnický patent až začátkem dubna 1784 zřejmě spolu s guberniálním komentářem, resp. propozicí ke zveřejnění, čemuž by nasvědčovalo v textu distancovaně zprostředkované zdůvodnění tohoto opatření, které se v samotném patentu nevyskytuje: „Což že dokázáno jest loňského roku, když tak od hromobití množství lidu zabito a věží i kostelů roztlučeno a zapáleno bylo.“ Vavákova obsáhlá reakce úzce souvisí s ex-

115 Pro léta 1800 a 1803 srov. JOSEF KALOUSEK (ed.), *Řády selské a instrukce hospodářské 1781–1850*, Praha 1910 (Archiv český 25), s. 427, 442–443.

116 H. HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, s. 191–192, 225–226, 271, zmiňuje zejména Horní a Vnitřní Rakousy a Tyroly.

117 FRANTIŠEK MARTIN PELCL, *Paměti*, Praha 1956, s. 54, 58. Rukopis Pelclových *Pamětí* s originálním německým zněním „podvodů“ (pro porovnání s dalšími prameny) jsem bohužel neměl k dispozici. Pelcla ve spojitosti se zákazem zvonění také zmiňuje KAREL V. ADÁMEK, *Úřední zákazy obyčejů a zvyků lidových*, ČSPSČ 10/1902, s. 9–10.

118 JINDŘICH SKOPEC (ed.), *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*, díl 2/1: 1784–1786, Praha 1910, s. 13–19.



plicitním polemickým zaměřením jeho *Pamětí* proti nekatolíkům. Proti jejich údajnému výsměchu (opatření proti „pověřám“ jsou příznakem úpadku katolictví) autor, loajální zároveň k panovníkovi a ke katolické církvi, formou dialogu otce se synem zvonění obhajuje.

Podle Vaváka zvony zesilují a šíří modlitby, které byly proneseny mimo jiné při jejich žehnutí, či jsou na nich přímo graficky vyvedeny. Tyto modlitby působí proti ďáblům, „již také někdy povětrí vedou“. Zvonění má však i psychologický efekt, neboť „lidé (...) v noci hlasem těch zvonů probuzeni bývají a zdá se jim v strachu hrozná bouřka jako veselejší“. Příčinou současného zákazu bouřek podle Vaváka je, že „nyní mnoho přirozenosti a náhodě se přičítá a v Bohu malá důvěrnost se vzkládá“. Ani údajné oběti a škody po zásahu blesku do zvonice mu nejsou pádným argumentem, více lidí prý bývá bleskem zasaženo při každodenních činnostech – i tím se Vavák kriticky staví ke zmiňovanému guberniálnímu nařízení.<sup>119</sup> Přesto se však deklaruje jako poslušný poddaný, který se „drží“ patentu, „nic proti němu nesmýšleje“, vzápětí ale dodává, že patent „vymyslili lidé a ne císařská Milost“, přesněji lidé, „kteří se víc policií a přirozeností spravují nežli vírou a náboženstvím“. Navíc se možná jedná o opatření na zkoušku, které bude za nějakou dobu zrušeno. Údajnému výsměchu a výtkám ze strany nekatolíků se Vavák brání především tvrzením, že zvonění není součástí katolické věrouky, nýbrž historicky poměrně pozdní tradicí, resp. „lidským“ obyčejem („horlivost víry, naděje a lásky starých křesťanů katolických to založila a církev povolila, rovněž tak jako svátky“). Nekatolická kritika zvonění je podle něj o to více pokrytecká, že si sami čeští nekatolíci pořizovali v 16. století zvony a ještě nedávno, před všeobecným panovníčím zákazem, žádali, aby jim bylo povoleno zvonit při pohřbech.

Po dialogu otce se synem v *Pamětech* následuje deníkový záznam o bouřce z 1. května 1784, kterou zřejmě i Vavák vnímal jako jakési prověření (ne)účinnosti zvonění. Kromě velkého množství velkých krup, které spadly na východ od Prahy, udeřil blesk – „ač se na mračna dle záповědi nikde nezvonilo“ – do kostelní věže v Nymburce a omráčil tamní hlásnou; další škody měla bouřka způsobit i okolo Nymburka.<sup>120</sup>

119 Vavák (s. 15) odkazuje na úřední sčítání lidí zabitých bleskem v první polovině roku 1783, o němž píše v první knize svých *Pamětí* – srov. JINDŘICH SKOPEC (ed.), *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*, díl 1/2: 1781–1783, Praha 1908, s. 183: „V tyto dny veřejně z Prahy (kamž všechny vrchnosti poznamenání od hroma zabitých lidí daly) prohlášeno jest, že již od jara do posledního června 416 osob v celé zemi od toho posla Božího zachváčeno jest. V samém kouřimském kraji, jenž nejmenší jest, 50 osob zabitých se počítá.“

120 J. SKOPEC (ed.), *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*, díl 2/1: 1784–1786, s. 19.

Vavákův postoj má tedy dvě navzájem se podmiňující roviny – neteologický/neortodoxní charakter, a tedy i postradatelnost zvonění i svátků připouští pouze v polemice s nekatolíky, de facto aby odmítl jimi údajně šířené názory o erozi katolictví. Uvnitř (pro něj jediné přípustné) katolické sféry, tedy víry a jejího praktikování na individuální, obecní, ale i zemské úrovni, však jednoznačně zastává přesvědčení o nadpřirozeném původu bouřek a jiných neštěstí a o nadpřirozené, nejen psychologické působnosti zvonění. Jednoznačně přitom proti sobě staví Boha a jeho konání na jedné a „přirozenost“, resp. „světské a politické příčiny“ pozemského dění na straně druhé. Proti nemocem dobytka, hladomoru, stejně tak jako špatnému počasí „přirozené lékařství bez náboženství (...) se vymýšlí, an v takových případnostech jediné Bůh sám, kterýž to pro naše hříchy dopouští, pomoci může a pomáhá“.<sup>121</sup>

Z oblasti, v níž jsem ohlasy osvícenských náboženských reforem dosud převážně sledoval, tedy z českokrumlovského panství, se o případných reakcích na zákaz zvonění nedochovaly žádné zprávy. Pouze na počátku jara 1784 zjišťovala centrální správa na všech panstvích možné úspory prostředků, které byly za zvonění dosud vypláceny z vrchnostenských zdrojů. Přitom se však potvrdilo, že ve většině obcí zvonili učitelé, resp. kostelníci v rámci svých povinností, některým z nich také přispívali místní farníci. Úspora tedy nebyla velká.<sup>122</sup>

V příslušném fondu českého gubernia pocházejí další písemnosti související se zvoněním proti bouře až z roku 1788. Jak v červenci tohoto roku oznamoval nový loketský hejtman Filip František Kolovrat, po svém nástupu do úřadu zjistil, že v kraji je rozšířené často i půlhodinové zvonění, odůvodňované s odvoláním na konzistoriální cirkulář jakožto znamení k modlitbě před nadcházející bouřkou.<sup>123</sup> Kolovratově žádosti o zákaz takového zvonění vyšlo gubernium vstříci.

121 J. SKOPEC (ed.), *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1770–1816*, díl 2/1: 1784–1786, 14.

122 SObA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, VÚ Český Krumlov, sign. II A 4L α 4a, zprávy z jednotlivých panství, vyžádané vrchním českokrumlovským úředníkem Hartmannem 2. 4. 1784; rovněž SObA Třeboň, Vs Protivín, sign. IV E 5i, kart. 85, Hartmannova žádost z 2. dubna 1784 a koncept odpovědi z 1. září 1784, podle níž se z vrchnostenských zdrojů přispívalo pouze protivínskému brannému a kestrfanským kostelníkům.

123 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/1, kart. 3361, Loket, 8. července 1788, zpráva guberniu s podpisem „P. G. Kolowrat“. Filip (František) Kolovrat (1756–1836) byl loketským krajským hejtmanem jmenován v dubnu 1788, srov. BOHUSLAV RIEGER, *Zřízení krajské v Čechách*, díl 2: *Ústrojí správy krajské v l. 1740–1792*, Praha 1893, s. 175, pozn. 55. Informaci PETRA MAŠKA, *Modrá krev. Minulost a přítomnost šlechtických rodů v českých zemích*, Praha 1992, s. 105, že byl Filip František Kolovrat v roce 1782 odvolán pro hrubý postup při rušení

Zřejmě skutečně existující konzistoriální povolení bylo podle něj „zneužíváno“ při porušování panovnického patentu. Loketskému krajskému úřadu gubernium nařídilo, aby obyvatele kraje „zbavil předsudku“ a nepovolil více než trojí krátké zazvonění jako signál k modlitbě.<sup>124</sup> I tato lokální výjimka však byla o měsíc později, pravděpodobně na zásah dvora, odstraněna a guberniálním výnosem bylo jakékoli zvonění zakázáno; jak upozorňoval i Kolovrat, dostatečným znamením pro pobožnost je sama blížící se bouřka.<sup>125</sup>

Zvoněním se v roce 1791 musel zabývat i prácheňský krajský úřad v Písku.<sup>126</sup> Při pravidelné objížďce bylo zjištěno, že ve Strakonících a několika okolních obcích se zvoní proti mračňům. V reakci na to úřad kromě opětovného publikování patentu z roku 1783 nařídil místním úředníkům a duchovním vstěpovat poddaným, že zvonění proti bouři neúčinkuje. Ti, kdo se proti zákazu přechinili, se hájili „svou důvěrou ve zvuk zvonů, který je podle jejich přesvědčení chránil před povětrnostními škodami“, přesto byli potrestáni třídním vězením. Novým přestupníkům hrozila pokuta 5 zlatých.

Dramatický průběh mělo – alespoň podle zprávy prácheňského krajského úřadu – zvonění proti bouři 20. července ve Strakonících. Když se k městu blížil bouřkový mrak, vnikly na zámekovou a městskou věž místní ženy a začaly zvonit. Od zámekové věže se je nepodařilo odehnat ani tamním úředníkům, ženy se vrátily a vylomily dveře. Z druhé, městské věže se je zase pokoušel vykázat policejní inspektor, tomu ale měly ženy dokonce hrozit svržením. Z následujícího vyšetřování strakonickým městským úřadem dále vyplynulo, že dveře zámekové zvonice se pokoušela vypáčit či vylomit děvečka Anna Hubnerin, Josepha Turnerin k celé akci přizvala Ludmilu Habelspergerin a sama se na městské věži chopila zvonění poté, co ho policejní inspektor zakázal zvoníkovi. V inspektorově přítomnosti zvonily také Katharina Schneidin, Maria Merglin,

kláštera v Doksanech z místa rakovnického krajského hejtmana, se mi v jiných zdrojích nepodařilo ověřit.

124 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/1, kart. 3361, v podkladu pro zasedání gubernia je zneužití konzistoriálního povolení označeno jako „Unfug“, „zlořád“. Srov. též výnos gubernia z 14. srpna 1788, ve kterém se krajskému úřadu nařizuje „denen Kreises Inwohnern das Vorurtheil zu benehmen“, „předsudkem“ je zde však patrně míněna záměna charakteru zvonění (prostředek k zahnání bouřky – znamení k modlitbě).

125 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/1, kart. 3361, nařízení českého gubernia z 25. září 1788 a zprávy o jeho publikování z října 1788.

126 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/2, kart. 3361, zpráva prácheňského krajského úřadu (krajského komisaře), datovaná v Písku 5. srpna 1791; pokud není uvedeno jinak, využívám v následujícím odstavci tento pramen.

Elisabeth Higalin a Anna Fingalin a sročení se účastnily i další ženy.<sup>127</sup> Gubernium bylo o celé záležitosti zpraveno proto, že se rozcházele právní kvalifikace tohoto činu: podle strakonické městské rady se ženy nedopustily kriminálního jednání, ale pouze politického (policejního) přestupku, neboť chyběl zlý úmysl ke sročení, nebylo prokázáno vylomení dveří zvonice ani vyhrožování svržením. Podle krajského úřadu by se však bez zlého úmyslu, resp. předchozí domluvy, nesešlo tolik žen, zvláště byli-li za tentýž skutek před nedávnem postiženi strakoničtí muži. Násilné vniknutí na městskou věž bylo podle krajských úředníků evidentní, stejně jako ohrožování inspektora, pouze se z něj zatím nepodařilo usvědčit konkrétní osobu. Krajský úřad uznával, že právě tyto ženy byly v předcházejících letech postiženy ohněm, špatným počasím a neúrodou a že je k přestoupení zákona vedla spíše „slepá víra, jako kdyby počasí mohlo být mocí zvonů odvráceno a rozptýleno, a dále strach před stejnou škodou jako v roce 1789“, tedy spíše předsudek než zlý úmysl.<sup>128</sup> Přesto krajský úřad navrhoval ženy potrestat několikadenním vězením v Písku.

Guberniální úředníci se jak v návrhu, tak v konečném rozhodnutí přiklonili na stranu strakonické městské rady. Motiv jednání strakonických žen (a příčinu zakázaného zvonění proti bouřce obecně) nespatovali ve zlém úmyslu, nýbrž v nevědomosti, resp. ve strachu o úrodu. Chování žen charakterizovali jako neukázněnost, příp. rozpustilost („Ausgelassenheit“), potažmo svévoli („Muthwillen“). Ženy měly být proto jakožto „politické delikventky“ potrestány dvou-, maximálně třídenním vězením ve Strakonících. (Jistý trest ostatně představovalo již dosavadní vyšetřování.) Podobně jako u dřívějšího případu z Němčic byl nadto strakonický duchovní vyzván, aby se snažil ženám vyvrátit blud („Irrwahn“) o užitečnosti zvonění proti bouřkám.<sup>129</sup>

Protože nemáme k dispozici protokoly výpovědí, můžeme jenom spekulovat, že strakonické ženy své chování – podobně jako před nimi jejich muži, resp. ostatní osoby z okolí – ospravedlňovaly obavou z povětrnostních škod a možná i důvěrou v tradiční zvonění. Úřady, ať strakonická městská rada, krajský úřad

127 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/2, kart. 3361, zpráva prácheňského krajského úřadu odkazuje na výsledky, provedené strakonickým soudem, ty se však nepodařilo nalézt ani ve fondu Krajského úřadu Prácheň, ani ve fondu města, resp. panství Strakonice.

128 V originále „weil sie mehr der blinde Glauben – als wenn durch die Macht der Glocken das Wetter abgeleitet, und zerstreuet würde, dann die furcht vor gleicher Beschädigung wie im Jahre 1789, folglich mehr ein Vorurtheil – als eine bosheit zu dieser Gesetzübertretung verführte“.

129 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/2, kart. 3361, návrh (Praha, 9. srpna 1791) a konečné rozhodnutí gubernia (Praha, 13. srpna 1791), určené prácheňskému krajskému úřadu.

v Písku nebo české gubernium, posuzovaly nejen samotné porušení normy, tedy zákazu zvonit, ale i jeho motivy a okolnosti (užití násilí). Všechny se nakonec víceméně shodly na tom, že popudem zvonění nebyla – logicky – pouze vůle přestoupit zákaz, jakkoli krajský úřad jistě předchozí srozumění žen, tedy úmysl, být ne nutně zlý, předpokládal. Tato nižší instance viděla příčiny ve slepé víře a předsudku, jinými slovy v potlačení či absenci „racionálního“ úsudku, pro gubernium byly popudem pro zvonění při bouřkách „nevědomost a strach“, tedy spíše nedostatek informací či dominance emocí. Zároveň měl ale podle gubernia místní farář ženám vyvracet jejich „blud“ („Irrwahn“), kterýžto pojem implikuje trvalý chybný úsudek. Pouze na základě pojmových odlišností však nelze soudit, že by jeden úřad vykládal pohnutky strakonických žen principiálně jinak než druhý. Zároveň ani nemůžeme srovnat, zda úředníci odlišně interpretovali přestoupení zákazu, pokud šlo o ženy, resp. o muže. Nabízí se samozřejmě otázka, proč v červenci 1791 ve Strakonících vzaly zvonění do svých rukou právě ženy. Někteří z místních mužů byli za tutéž činnost potrestáni nedávno předtím, a mohli se tak obávat případného přísnějšího postihu za „recidivu“. Odtud mohla vzejít myšlenka vyslat na zvonice tentokrát ženy (to však znamená, že by ženy musely být automaticky považovány za „méně napadnutelné“). I kdyby však akce nebyla výsledkem strategické rozvahy celé obce, jistou koordinaci a srozumění vyžadovala. Josepha Turnerin byla ostatně viněna z toho, že přizvala svou sousedku. Vycházet paušálně z představy, že by ženy byly obecně zbožnější a citlivější na zásahy do náboženské tradice, po mém soudu také nelze. Jako nejpravděpodobnější se jeví vysvětlení, že se zákaz zvonění dotýkal stejně žen jako mužů, pouze strakoničtí muži byli předešlým trestem zatlačeni do defenzívy. Jak připomíná Rebekka Habermas, v náboženských revoltách byly ženy zastoupeny stejnou měrou jako muži, jejich úzké vzájemné příbuzenské, přátelské a sousedské kontakty se navíc daly dobře využít při organizaci kolektivního odporu.<sup>130</sup>

Výrazy jako nevědomost, slepá víra, předsudek, strach či blud patří do osvícenského „charakterologia“ nižších, neemancipovaných společenských vrstev. Nebyly však pouhým popisem religiózních praktik a mentalit. Jejich užití, podobně jako v Pelclových *Pamětech*, zároveň nově vytvářelo poddaný lid jako předmět vrchnostenské disciplinace. Podle Kantovy definice osvícenství z roku 1784 tato disciplinace neměla směřovat k výměně jednoho obrazu světa za jiný, potažmo

130 R. HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr*, s. 145.

k přijetí jiných věroučných obsahů, nýbrž k proměně způsobu uchopování tohoto světa v duchu kritičnosti, ověřitelnosti a pozemského užítku. Již sami osvícenci ale vznášeli otázku, zda jsou široké vrstvy obyvatelstva schopny takovýto zkoumavý a zpochybňující přístup ke společenské realitě přijmout, a to zdaleka nejen tehdy, kdy by hrozil znejistit základy sociálního uspořádání.<sup>131</sup>

Je také zjevné, že užíváním negativně konotovaných výrazů jako pověra, předsek, blud či slepá víra nastolovaly (osvícenské) vrchnosti v sociální komunikaci s poddanými nový dominantní diskurz, proti němuž bylo obtížné argumentovat například důvěrou v dosavadní „osvědčenou“ praxi či tradici, tedy účinky psychologickými, tudíž těžko ověřitelnými, jak se o to pokoušeli jak představitelé církve, tak kupříkladu rychtář Vavák. Dalo by se dokonce říct, že v konfliktech mezi vrchností a poddanými bylo postavení těch druhých nyní slabší, než když například ve sporech o ekonomické zatížení, resp. robotní povinnosti argumentovali „starými právy“. V konfliktech o „staré“ náboženské praktiky se proto jako úspěšná strategie mnohdy ukázala momentální kapitulace a přijetí „racionální“ interpretace, která však nikterak neznamenalala upuštění od těchto praktik. Pozice jednotlivých aktérů ale nebyly trvale určeny v tom smyslu, že by zastánci těchto praktik pouze trpně vzdorovali či naoko ustupovali osvícenskému tlaku; i v Čechách jsou – podobně jako v jiných habsburských zemích – doloženy snahy o obnovení těchto praktik.

Oficiální cestu k tomu zvolili v roce 1791 žatečtí měšťané. Jejich zástupci se 26. května 1791 obrátili na císaře se žádostí o obnovení zvonění. Současně v této věci oslovili i české gubernium, neboť očekávali, že si na něm panovník vyžádá stanovisko.<sup>132</sup> Bez znalosti lokálních pramenů nemůžeme říct, jaký byl konkrétní impuls k podání žádosti. Městští reprezentanti však zvolili argumentaci, která naznačuje jejich jistou obeznámenost se spory o zvonění: výslovně se odmítli pouštět do polemiky o jeho užítku či škodlivosti<sup>133</sup> a hájili ho pouze poukazem na místní historickou zkušenost. V období, kdy město nedisponovalo velkým

131 R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, díl 3, s. 214, cituje Karla Friedricha Mosera z roku 1792, kritizujícího osvícenství, které člověku bere jeho životní opory, nepřispívá k jeho blaženosti a vznáší na něj nároky přesahující jeho duševní a rozumové schopnosti.

132 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/3, kart. 3361, žádost císaři, datovanou v Žatci 26. května 1791 a podepsanou sedmnácti zástupci městské obce, zaslalo osm městských představitelů v kopii také gubernium.

133 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2281, sign. 168/3, kart. 3361: „Nun gedencken sich die treu gehorsamsten Inwohner dieser Stadt in ein Detail über die Schädlichkeit, oder den Nutzen des Wetterläutens keineswegs einzulassen.“

zvonem, ho častěji postihovalo špatné počasí („Wetterschläge“), zatímco po jeho pořízení v roce 1757 až do jeho zničení při požáru o deset let později se Žatci velké povětrnostní pohromy vyhýbaly. Obnovení velkého zvonu v roce 1769 mělo měšťany posílit v jejich „naději“, že nebudou vystaveni bouřkám. V této „důvěře“ setrvali Žatečtí až do zrušení zvonění v roce 1783. Přestože byli od té doby ušetřeni škod způsobených špatným počasím, zákaz zvonění jim působil „úzkostlivé starosti“. K absenci povětrnostních škod v době existence velkého zvonu připojili pisatelé zmínku, že žádnou újmu, tedy úder blesku, resp. požár či smrt, nezapříčinilo ani samotné zvonění (tím jako by polemizovali s odůvodněním rušícího patentu). Na základě dosavadní zkušenosti mělo konečně zvonění při bouřce uklidňovat místní obyvatele a dávat jim naději, že jejich domy a pole budou ušetřeny před škodlivými bouřkami.

Pres své úvodní prohlášení se Žatečtí k užitečnosti zvonění tedy přece jen vyjádřili, nikoli však v rovině „vědecko-rationální“ (tedy ve smyslu, zda zvonění přitahuje blesky či má jinak schopnost povětrnost ovlivňovat), nýbrž v empirické rovině, rovině „životního světa“ („lebensweltlich“; zvonění má pozitivní psychologický efekt). Zdánlivě se jedná o dva v zásadě nesouměřitelné přístupy ke skutečnosti, byť se onen pozitivní psychologický efekt zakládá také na (svého druhu racionálním) přesvědčení o příčinném spojení – zvon dává podnět k modlitbám či přímo vysílá modlitby, které se přimlouvají u Boha nebo k němu aspoň směřují, Bůh ovlivňuje počasí, resp. odvrací bouřku. Avšak tak, jako byla zpochybnitelná tato kauzální souvislost, tak bylo na druhé straně zpochybnitelné i tvrzení, že zvonění na věži přitahuje blesky (podle Bausingera obojí „pověry“). Zákaz zvonění a opatření související s jeho nedodržováním můžeme nadto chápat jako svébytnou pedagogickou či osvětovou kampaň s cílem vzdělat lid a poučit ho o příčinách atmosférických jevů.

Jednou z oblastí, kde se zákaz zvonění nasetkal s jednoznačným přijetím a kam vrchnost zaměřovala svou „osvětovou“, resp. disciplinační aktivitu, bylo také schwarzenberské panství Vimperk, sousedící s panstvím českokrumlovským. „Vykořenění“ tohoto zvyku se zde ukazuje jako komplikované a alespoň zpočátku s nestálým výsledkem. Na začátku června 1790 měli představitelé vimperské městské rady tamnímu hejtmanovi, potažmo krajskému úřadu vysvětlit, proč se ve městě 27. a 28. května při nadcházející bouřce zvonilo. Motivací byla podle nich zkušenost z předchozího roku, kdy se ve Vimperku na rozdíl od okolních míst nezvonilo a město silně postihl déšť. Rok nato se tedy měšťané sami sešli, otevřeli si věž a začali zvonit. Následná bouřka pak nenapáchala žádnou škodu. Na tomto základě měšťané dokonce měli v úmyslu obrátit se prostřednictvím krajského úřadu na zemskou vládu (gubernium) s žádostí, aby „od pradávna obvyklé zvonění na mraky, neboť jsou pro to vysvěceny zvony, bylo – zvláště

v horách – znovu zavedeno“.<sup>134</sup> V témže roce, začátkem července 1790, oznámil vimperskému vrchnostenskému úřadu farář z Horní Vltavice, že se čtyři tamní obyvatelé zmocnili klíčů od věže a zvonili proti bouřce. Všichni se pak k vědomému porušení zákazu zvonění přiznali a byli potrestáni třídení dominikální prací.<sup>135</sup>

I prameny z následujících let ukazují Vimperko jako oblast četných přeštoků proti zákazu zvonění. V roce 1792 připomínal prácheňský krajský úřad duchovním v jeho obvodu nejen povinnost poddaných pracovat o zrušených svátcích, ale také zákaz zvonění s tím, že k těmto nepřístojnostem („Unfug“) dochází právě na vimperském panství.<sup>136</sup> O dva roky později, 25. června 1794, předstoupili před vrchnostenský úřad dva rolníci Simon Mužík a Vít Pešek s požadavkem, aby krajský úřad buď znovu plošně zakázal, nebo povolil „jakož dycky proti Mračnům svoniti“. Podle nich totiž v této věci na panství a v okolí panovala nejednotnost, zvonilo se údajně ve Vimperku, Bohumilicích či Nespících a s odvoláním na tyto obce požadovali zvonění i přečínští sedláci.<sup>137</sup> Zakázané zvonění, resp. jeho vyšetřování nabralo v bezprostředně následujících dnech větších rozměrů. Podle zprávy místního vrchnostenského úřadu zvonili přes zákazy a napomínání místních duchovních nejen vimperští měšťané, ale i obyvatelé jiných míst na panství.

Hrabický obecní pastýř, vyslýchaný spolu se dvěma tamními rolníky, tak například nejen tvrdil, že zvoněním pověřil svou dceru, ale především udal také několik okolních vsí, kde se mělo rovněž zvonit.<sup>138</sup> Následně byli proto vyslýchá-

134 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, opis odpovědi zástupců městské rady (primátor Johann Paul Marschalek, purkmistr Andreas Edter a syndikus Johann Joseph Hiedl), datované ve Vimperku 4. června 1790. Kriticky je třeba podotknout, že tvrzení o rozdílném dopadu počasí na město se nezakládá na srovnání intenzity srážek, ověřeném z doplňujících zdrojů, nýbrž je do značné míry pouze záležitostí subjektivního vnímání, resp. formulací pisatelů zprávy a jejich interpretace „škod“ (1789 „die Stadt jämmerlich mit dem Schauer betroffen wurde“, 1790 „und verlitten das Gewitter ohne Schaden“).

135 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, opis zprávy hospodářského úřadu panství s protokolem, Vimperk, 5. července 1790.

136 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, výnos krajského úřadu, Písek, 27. května 1792.

137 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, český protokol se žádostí Mužíka a Peška, Vimperk, 25. června 1794.

138 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, výslech prováděný – stejně jako následující vyšetřování – feditelem a justiciárem panství 27. června 1794 ve Vimperku; hrabický pastýř byl potrestán osmidenním vězením a rychtář veřejným napomenutím.



ni konšelé a rolníci z Bořanovic, Modlenic, Výškovic, Cejsic a z Křesanova. Jakoli většinou zvonění připustili, konkrétní odpovědnost přičítali většinou dětem, ženám či osobám ve služebném postavení (pastýřům), kterým obce platily za zvonění i v jiných případech. Podle Bořanovických měla tamní děti ke zvonění podnitit neznámá žena, jdoucí z Vimperka.<sup>139</sup> Podobně vypovídali modleničtí zástupci o tom, že ve vsi zvonilo dítě konšela Antona Pauliho, pro zvonění v Modlenicích byla však vyslýchána i padesátiletá Maria Pauerin.<sup>140</sup> Svě počínání vysvětlovala kromě samotné bouřky příkladem okolních vsí, později ale doznala, že ke zvonění, za nějž od obce dostávala 13 krejcarů, jí dal příkaz její bratr. Zatímco v Cejsicích a Křesanově zvonili čeledíni, resp. pastýři (devítiletý Joseph Lang v Cejsicích z popudu své matky, patnáctiletý Mathes Allesch v Křesanově o své vůli pouze s odvoláním na sousední Hrabice), dohodli se ve Výškovicích na zvonění všichni rolníci s místním konšelem, jak udávali ale především proto, že se zvonilo i ve Vimperku a v jiných obcích.<sup>141</sup> Snaha snížit vlastní odpovědnost za porušení zákazu zvonění odvoláváním se na okolní obce je patrná ze všech výpovědí. To, že kromě konšelů coby představitelů místní (samo)správy byli jako koneční viníci často zjištěni mladiství, resp. v jednom případě žena, nevyplývá ani z eventuálního záměru rolníků – mužských příslušníků obce – chránit sama sebe, ale ani to neimplikuje rozdílnou víru v efektivitu (nyní zakázaného) zvonění, jinými slovy rozdílnou religiozitu. Nedospělí čeledíni byli vedle pastýřů obecně odpovědní za zvonění, spolu s ženami mohli být v případě nadcházející bouřky často prvními, kdo byl ve vsi pro zvonění k dispozici.

Zatímco venkovští poddaní ve výpovědích své postoje ke zvonění příliš netematizovali, poněkud detailněji se k nim daří proniknout v centru panství, městě Vimperku. Krajský úřad tam na konci června 1794 nařídil komisi, složené z ře-

139 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, výslech bořanovického konšela Georga/Jiríka Kukačky a rolníka, 28. června 1794, Vimperk; kromě nové publikace zákazu zvonění byl konšel Kukačka potrestán dvoudenním vězením bez okovů, protože ke zvonění došlo jeho nedbalostí.

140 Tamtéž, výslech konšela Antona Pauliho, dvou rolníků z Modlenic a Marie Pauerin (Vimperk, 28. 6. 1794). Konšel byl potrestán dvoudenním vězením bez okovů, Maria Pauerin byla po již absolvovaném sedmidenním vězení pouze napomenuta.

141 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, výpověď výškovického konšela Mathese Kuse a rolníků Mathese Matějky a Jana Šimka (konšel byl potrestán čtyřdenním, ostatní rolníci třídenním vězením); výpověď Josepha Langa (cejsický konšel, v jehož přítomnosti Lang zvonil, měl ve vězení strávit jeden den); výpověď konšela, dvou rolníků a Mathese Allesche z Křesanova (Allesch byl potrestán dvoudenním vězením, konšel pouze napomenutím), všechny výslechy jsou datované 28. června 1794 ve Vimperku.

ditele panství Karla Wolfa, justiceira Wentzla Černiho a místního faráře Josepha Hellera, vyšetřit, kdo dal 21. a 25. června ve městě popud ke zvonění a kdo skutečně zvonil. I zde se představitelé bývalé i současné městské rady, purkmistrové Johann Magerl a Joseph Paulik, ze sebe snažili setřást odpovědnost tvrzením, že ke zvonění mělo dojít bez jejich příkazu, resp. vědomí, či dokonce za jejich nepřítomnosti ve městě. Vyléknout se pokoušeli i tři předvolaní zástupci měšťanů. Protože jich prý byla kvůli trhu většina zaneprázdněna, slíbili do několika dní odevzdat písemné stanovisko s uvedením osob, které zvonily, a důvodů jejich konání. Zároveň uvedli, že 21. června, když se ke městu blížila bouřka, se měšťané spontánně a bez povolení rady sešli na náměstí a vystoupili na věž. (Klíče od ní drželi vimperští zvoníci, zároveň zastávající funkci ponocných.)<sup>142</sup>

V následné zprávě pro vrchnostenský úřad deset reprezentantů města sice doznalo zvonění 21. a 26. června, konkrétní osoby zde však uvedeny nejsou. Pro oba dny navíc autoři vyjmenovali několik obcí v okolí, kde se mělo podle různých svědectví začít zvonit dříve než ve Vimperku. Dne 25. června 1794 si zvonění ve Vimperku prý vyžádal stav nouze, který je v textu detailně vylíčen: zatímco jedna bouře ustoupila, hnala se k městu druhá. Aby nedošlo k jejich spojení a polní plody tak nebyly vystaveny zkáze, seběhli se měšťané. Jedni zvonili na věži, jiní se modlili v kostele, část zůstávala na náměstí, aby mohla zasáhnout při případném úderu blesku. „V této nanejvýš nebezpečné situaci, poněvadž zákon nemůže postihnout všechny okolnosti, je podle přesvědčení měšťanů pro zemi lepší takovéto těžké burácivé bouřky rozehnat a nechat je beze škod odplynout než se vystavovat celkové zkáze a být pak nucen hledat pomoc prostřednictvím almužen,“ končí vimperská zpráva.<sup>143</sup>

Poté, co byla městská rada znovu vyzvána, aby vrchnostenskému úřadu oznámila osoby, které se v oba dny shromáždily na náměstí, resp. které zvonily,<sup>144</sup> odpověděl jí již jenom purkmistr Paulik se syndikem. Zatímco 21. června mělo

142 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, protokol z výslechů purkmistra Josepha Paulika, radních Lorenze Eiba a Dominika Schaufa a členů obecního výboru Adalberta Brezela/Presla, Antona Prunnera/Brunnera, Andrease Pexidera a měšťanů Antona Gabriela, Thomase Edera/Ettera a Sigmunda Gabriela (datovaný 3. července 1794 ve Vimperku).

143 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, zpráva vimperských měšťanů úřadu panství, datovaná 7. července 1794 ve Vimperku a podepsaná purkmistrem Josephem Paulikem a devíti dalšími měšťany, pravděpodobně členy městské rady.

144 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, koncept dopisu městské radě, dat. 8. července 1794 ve Vimperku.

být na věži více měšťanů, takže nemohl být zjištěn ten, kdo zvonil, o čtyři dny později vyběhl na věž jako první Lorenz Medliček – bouře ho zastihla na poli a k rychlému konání ho údajně vedl strach, aby nečas nezpůsobil na obilí takové škody jako v roce 1790. Spolu s ním zvonil ještě Joseph Jan(o)uško a několik chlapců. Přítomen byl také věžný, ten však bouři pouze sledoval, aby dal případně signál spoluobčanům, shromážděným u hasebních zařízení, kdyby někde uhořel blesk. Obě opatření, jak zvonění, tak hasební prevenci, pokládali purkmistr a syndik za správná, a proto nepovažovali za nutné oznámit jmenovitě všechny „jak mužské, tak ženské“ osoby, které byly po oba dny na věži.<sup>145</sup>

Výsledky vyšetřování na místě shrnul hospodářský úřad panství (zřejmě jeho ředitel) ve zprávě pro úřad krajský v Písku.<sup>146</sup> Poukázal v ní na zatvrzelost vimperských měšťanů, kteří podle všeho nemínili se zvoněním přestat – přes opakovaný zákaz se zvon na městské zvonici při bouři rozezněl dokonce i šest dní po zasedání vyšetřovací komise, tedy 9. července. V potrestání přinejmenším jmenovitě udaných osob spatřovali vrchnostenští úředníci také prostředek, jak zamezit zvonění na venkově – stíhat tamní poddané je podle nich obtížné, pokud se ti budou moct odvolávat na (nepotrestaný) příklad vimperských měšťanů. Kromě represe ale autoři zprávy doporučovali další – přednostní – způsob, jak poddané „vytrhnout z jejich slepého a mylného domnění“: „dobře pochopitelnou osvětu“ z kazatelen. Tou se mezi „tímto ještě zcela hrubým prostým horským lidem dosáhne většího dopadu a účinku“ než donucováním, neboť „zdejší lid je zcela závislý na duchovenstvu a bezmezně mu důvěřuje“.

Dá se předpokládat, že vrchnostenští úředníci mínili tímto lidem především právě venkovské poddané, jimž by měli být vimperští měšťané ostatně příkladem. Venkované se ve svých výpovědích odvolávali na okolní obce, případně prezentovali svou nevědomost, a jako viníky označovali často neplnoprávné členy obce. Měšťané se udání konkrétních osob sice také vyhýbali, pokusili se však se zákazem zvonění polemizovat. Kromě rozdílných strategií tváří v tvář vyšetřování nemůžeme na tomto místě samozřejmě posoudit, zda poddaní z vesnic skutečně až naivně důvěřovali svým duchovním, resp. iracionálně (bez „světla rozumu“, tedy slepě) lpěli na staré praxi, či zda – možná poučení z okolních panství – vě-

145 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, odpověď purkmistra Josepha Paulika a syndika Johanna Josepha Hiedla vrchnostenskému úřadu, datovaná 9. července 1794 ve Vimperku.

146 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, koncept zprávy vrchnostenského úřadu, určené úřadu krajskému, datovaný 10. července 1794 ve Vimperku.

domě zaujali tuto vyčkávací a vyhybavou pozici, jež mimochodem patřila, je-li dovoleno zjednodušení, ke stereotypnímu obrazu „předmoderního venkovana“.

Úřad Prácheňského kraje v Písku vydal své rozhodnutí 14. července 1794.<sup>147</sup> Samotný trest pro oba jmenovitě známé zvonící měšťany, Medlíčka a Jan(o)uška, třídní vězení ve Vimperku (a nikoli v Písku, jak navrhovala vrchnost), v něm zaujímá malý prostor. Přísnějším trestem měli být varováni i ostatní měšťané, v případě opakování by jim hrozilo nejen uvěznění v Písku, ale také kvalifikace jejich jednání jakožto „zvolného zločinu“, resp. „spolčení“, s úmyslem mařit panovnická nařízení.<sup>148</sup> Jako závažné se jevílo konání městské rady, totiž zpochybňování obecné platnosti zákona. Krajský úřad ho ohodnotil sankcí ve výši 3 rýnských zlatých, jež měly být odvedeny místnímu chudinskému institutu.

Velmi pozoruhodné je odůvodnění zásahu proti vimperským měšťanům: zvoněním na mraky totiž bývá působena škoda sousedním obcím, jinými slovy bližnímu, neboť zahnaná bouřka většinou pak propukne v okolí a kvůli tomu, že je koncentrovaná („zusammengedrängt“), tam zanechá větší škody, než kdyby přišla jednotlivě („einzeln“). Protože městské zvony jsou silnější, bývají (takto odvrácenými) bouřemi častěji postiženy okolní vesnice, byť by samy zvonily. Plošně zvonit je konečně zakázáno i proto, že „působí i malé zvony“, a ti, kdo je užívají, škodí – ať vědomě, nebo nevědomě – svým „nezvonicím“ bližním tím, že zahánějí bouřku na jejich území.

Krajský komisař tedy téměř explicitně připouštěl účinnost zvonění na mraky (psal doslova „auch die kleinen Glocken wirken“), resp. z ní vycházel jakožto z předpokladu, když trest pro město, ale i pro „zvonící“ vesnice odůvodňoval mimo jiné škodou, kterou bližnímu působí bezohledné zvonění. To podle něj nemůže být ospravedlněno ani „nejvyšší nouzí“, jak to činila vimperská městská rada. Je nepravděpodobné, že by krajský úředník pouze „naoko“ převzal argumentační logiku zastánců zvonění, aby je přesvědčil či dodal váhu svému rozhodnutí. Verdikt byl fakticky veřejným dokumentem a nebylo možné vyložit, že se jeho obsah proti komisaři obrátí. V tomto případě by dosvědčoval rozšířenost představy o účinku zvonění na povětrnost i mezi alespoň potenciálně

147 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, rozhodnutí krajského úřadu (Písek, 14. července 1794), podepsané prvním krajským komisařem Johannem Mathiasem Schusterem.

148 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c: „wann anders der Strafe wider muthwillige Frewler, oder gar jener, die wider Tumultuanten, welche die höchsten Magistratsbefehlen zu Vereiteln sich unterstehen, nach dem Kriminal Gesez besteht, vorgebogen werden will“.

„osvícenským“ úřednickým aparátem i více než deset let po jeho zákazu, ostatně později často opakovaném. Ve fondu Krajského úřadu Prácheň se však bližší informace k tomuto úředníkovi, resp. jeho postupu, s velkou pravděpodobností nenacházejí.

Představa, že zvonění ovlivňuje pohyb mraků, se objevuje i v pozdějším vyšetřování dalších vimperských vesnic z července 1794. Rychtář a dva rolníci z Klášterce sice nanejvýš připustili, že ve vsi byl zvonem dán krátký signál k modlitbě („Puls“), zároveň si ale stěžovali, že kdyby se 21. a 25. června nezvonilo ve Vimperku, nepostihl by jejich okolí takový déšť, neboť „zvonění ve městě Vimperk k nim přihnalo mrak“.<sup>149</sup> Mimo to se však výpovědi rolníků v máločem odlišovaly od těch dřívějších – zvonění trvalo krátce, nebylo možné zjistit zvonící osobu (ve Vyšovatce „zvoní prostě ten, kdo se ke zvonu dostane“, v Pravětíně „je možné, že to byli chlapi, kteří běhají po vsi a obvyčejně zvoní k modlitbě“), v Bohumilicích a Šumavských Hošticích měly zvonit ženy. Tam, kde venkované zvonění doznali, byl místní rychtář či konšel většinou potrestán jednodenním vězením pro nedbalost. Jiné zákroky kromě opakovaných zákazů, hrozeb přísnějšími tresty a apelů na důraznější osvětu ze strany duchovních nejsou z vimperského panství ani odjinud známy. Těmito prostředky se však změny zjevně dosáhnout nepodařilo. I o rok později máme právě z Vimperka informaci o zvonění na mraky – městská rada však ústy purkmistra příslušné výtky vrchnosti odmítla s tím, že původce zvonění již sama potrestala dvoudenním vězením.<sup>150</sup> Pomineme-li možnost, že věznění bylo záměrně mírné, formální či jen předstírané, bylo by možné spekulovat o tom, že měšťané, ale i venkované s takto relativně nízkým postihem počítali a byli ochotni ho přijmout, neboť ochrana před bouří pomocí zvonění měla pro ně (a pro celou obec) větší cenu. Ve světle zde použitých pramenů vyšetřování by se dalo uvažovat i o strategiích, jak se postihu vyhnout, například rozmlžováním či zamlčováním přímé odpovědnosti nebo jejím přesouváním na ženy či mládež.

O problémech se zamezením zvonění svědčí v Čechách ostatně i obnovené celozemské publikování zákazu v letech 1800 a 1803. Jako přímý odkaz na vim-

149 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, vyšetřování zástupců vesnic Klášterec, Sklářské Hutě, Vyšovatka a Šumavské Hoštice (18. července 1794), Pravětín (19. července 1794), svobodníka Martina Tischlera ze Sklářských hutí (20. července 1794) a rychtáře Simona Mužíka a rolníka Veita Beneše (Peška) z Přechína (31. července 1794).

150 SOA Třeboň, pracoviště Český Krumlov, Vs Vimperk, sign. I IV E 16c, koncept dopisu vrchnostenských úředníků městské radě (Vimperk, 7. srpna 1795) a odpověď, podepsaná purkmistrem Josephem Paulikem (Vimperk, 8. srpna 1795).

perské poměry vyznívá v příslušném guberniálním výnosu z roku 1803 zjištění, že „poddaní přes zákazy nejen tu a tam na mraky zvoní, ale že si ve zvonění dokonce nechtějí nechat zabránit“.<sup>151</sup> Z toho text dovozujeme, že se jim nedostává pochopitelného a účinného poučení, které by „lid odvrátilo od jeho předsudků a přivedlo ho k respektování řečených předpisů“. Poučení lidu a „vymýcení před-sudků“ měli mít kromě krajských úřadů na starosti opět i místní duchovní.

Na okraj a na závěr poznamenejme, že odstranění zvonění proti bouřce se setkalo s obtížemi i v rakouských zemích. V Dolních Rakousích byly zakázány všechny pobožnosti, které neobsahoval nový bohoslužebný řád, zavedený zde v roce 1786 (mimo jiné procesí, poutě, křížové cesty, nešpory).<sup>152</sup> V Horních Rakousích byl zákaz zvonění, resp. patent Josefa II. obnoven ještě za jeho života v roce 1788 (ostatně jako v Čechách v souvislosti s případem z loketského kraje). Znovuzavedení či povolení zvonění bylo jedním z požadavků protestujících obcí v roce 1789. Po roce 1790, resp. v roce 1791 bylo žádosti některých hornorakouských obcí o obnovu zvonění vyhověno, stejně tak byly v tomto ohledu uvolněny náboženské restriktce v nepokojných válečných časech po smrti Josefa II. ve Vnitřních Rakousích. Největší, stavy reprezentovaný odpor proti reformám bohoslužeb se však zdvihl v Tyrolích. Panovník tam byl v lednu 1790 nakonec nucen povolit „tradiční zbožné úkony, k nimž chová [místní lid] na základě svého obvyklého myšlení důvěru, pokud budou tyto podle úsudku ordinářů v soula-du s čistou podstatou našeho náboženství“.<sup>153</sup>

## Závěr

Regulaci náboženské praxe v Čechách ve druhé polovině 18. století a reakce na ni sledovala tato studie na několika ne nezbytně spojitých rovinách. Rušení svátků a zákaz zvonění na mraky představovaly výrazné a co do motivace jednoznačné zásahy centrální moci (ať státní, nebo církevní) do náboženské praxe, proto mohly být částečně zohledněny i okolnosti vydání těchto opatření, jejich

151 NA Praha, ČG – Publicum, inv. č. 2316, sign. 50/2, výnos gubernia (Praha, 18. srpna 1803) obnovující zákaz zvonění, kart. 3383.

152 HANS HOLLERWEGER, *Tendenzen der lithurgischen Reformen unter Maria Theresia und Joseph II.*, in: *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, (ed.) Elisabeth Kovács, München 1979, s. 295–306.

153 Všechny informace čerpám z H. HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, s. 191–192 (pro Horní Rakousy), s. 225–226 (pro Vnitřní Rakousy), s. 271–275 (pro Tyroly), citát na s. 274–275.

publicistický ohlas, resp. recepce nejen v „pramenech konfliktu“ (vyšetřování), ale i v ego-dokumentech (Pelcl, Vavák). Dlouhodobá lokální náboženská regulace, případně disciplinace, byla naopak studována v prostředí jednoho panství, přesto ani tady nebyla vždy použita – historiograficky adaptovaná – metoda „zhuštěného popisu“ či mikrohistorický přístup. Je zajímavé, že v této detailně sledované oblasti prameny nedokládají výraznější odezvu výše zmíněných celozemských restrikcí. Ale ani případy zjevného nedodržování těchto opatření či odporu proti nim (Spálené Poříčí, Strakonice) nebylo z nedostatku pramenů vždy možné doplnit o místní mocenské, sociální či pouze prosopografické souvislosti.

Co se označování lidové náboženské praxe týče, máme k dispozici jen minimum výpovědí samotných venkovanů či měšťanů (například „starobylnej obyčej“, jímž závratský košel Lucas Litwan v roce 1747 mínil velikonoční svěcení masa duchovním přímo v domácnostech). Právě z hlediska poddaných, resp. věřících, je však mnohdy nesnadné rozlišit, zda se tato označení, užívaná i pisateli vizi- tačních zpráv, vztahovala jen na (náboženskou) podstatu úkonu, nebo i na jeho formu (včetně například osobní přítomnosti duchovního ve vesnici). Můžeme se jen domnívat, že pro poddané představovalo svěcení spolu s okolnostmi jeho provádění (kdo a kde světlí) jeden celek. Místní duchovní i vrchnostenské auto- rity kritizovaly požadavky na přítomnost faráře, ale i manipulaci s posvěcenými předměty a další neortodoxní úkony jako „Missbrauch“, tedy nešvar či zlořád, ten však dělila jen poměrně úzká hranice od víceméně akceptovaného „starého zvyku“ či „obyčeje“, jak nazval praxi svěcení jídla ve vesnicích a nikoli v sídle farnosti v roce 1755 českokrumlovský vikář. Na alespoň potenciální věroučnou odlišnost se – i v lokálním měřítku před rokem 1750 – zdá odkazovat termín „pověra“ („Aberglaube“). Ve druhé polovině 18. století se v českokrumlovských pramenech, zprostředkovávajících pohled vrchnosti, objevují také pojmy jako „Unartigkeit“, „Ärgernis“ či „Inconvenienz“, jež podle všeho implikují, či do- konce možná ustavují specifický etický nárok. Jistá jednání (přástky, zakládání ohňů či tance okolo nich) sice nemusejí být v přímém rozporu s věroukou, ale představují výstřelek, exces, narušující podobně jako liturgická pompa výrazový minimalismus, čistotu a uměřenost, vyžadované nyní pro všechny náboženské a de facto i veřejné projevy. To však neznamená, že odsouzeníhodná by v těchto případech byla jen intenzita projevu. Kritika tance či přástek však měla rovněž souvislost s před- i poosvícenskou regulací sexuality, neboť podle vrchnosti právě zde ve vysoké míře docházelo k ilegitimním sexuální kontaktům („smilstvu“).

„Pověra“ („Aberglaube“) a „nešvar“ („Missbrauch“) stojí ale také v centru elitní- ho osvícenského, zejména publicistického diskurzu – „pověra“ zde často vystupuje jakožto výrazná charakteristika lidového náboženství či víry, „nešvar“ (mimo jiné právě v Richterově *Bildergalerie*) však oproti lokálním dokumentům praxe (vizi-

tacím) znamená zneužití katolických instrumentů či ceremonií ze strany duchovních či přímo církve.<sup>154</sup> Není tedy připisován jednání samotných věřících. Ti jsou spíše prezentováni jako jeho (nevědomé) oběti. Boj proti pověrám a předsudkům stál mimo jiné podle mnohých německých filozofů v samém centru osvícenství; Immanuel Kant vymanění se z pověr dokonce s osvícenstvím ztotožňoval.<sup>155</sup> Dobové slovníky přitom rozlišovaly mezi dvěma typy pověry – zatímco teoretická spočívala pouze v mylné doménce nadpřirozeného/božského v přirozených věcech, implikovala praktická pověra jednání, které nebylo postaveno (jenom) na mylném předpokladu příčinnosti, ale které mělo i nebezpečné důsledky v praxi.<sup>156</sup> Nemá příliš smysl aplikovat toto rozdělení na lidové praktiky zmíněné v tomto článku (všechny ani nebyly lokálními kritiky jako „pověra“ označeny), byť v některých případech byla artikulována obava z materiálního nebezpečí, které by mohly zapříčinit (pohřbívání pouze v jedné části hornoplánského hřbitova, v roce 1760; letniční ohně v Brlohu, v roce 1780). Zvonění na mraky se nacházelo na pomezí obou typů: vymýcení sice zasluhovalo i jako pověra pouze teoretická, patent Josefa II., stejně jako spisy Richtera a především Fischera ale argumentovaly pro zákaz zvonění z hlediska jeho potenciální nebezpečnosti.

V momentě, kdy panovník zasáhl do náboženské praxe, stával se z porušení těchto nařízení, zejména v případě zvonění, delikt, nejčastěji kvalifikovaný jako pořádkový (v dobovém výkladu „policejní“ či „politický“ oproti „kriminálnímu“). Pro samotný přečin používali (zejména krajští) úředníci výraz „Unfug“ (nešvar, zlořád, nepravost). Když ve svých zprávách uvažovali o jeho příčinách, když se tedy vyjadřovali o náboženských postojích „pachatelů“, hovořili o „zaslepené náboženské horlivosti“ (1792, prácheňský krajský úřad), „bludu“ („Irrwahn“) či „slepé víře“ a „strachu“ (obojí 1791 ve věci strakonických žen). V obecných výnosech úřadů (1788, gubernium v reakci na loketský případ; 1803 gubernium při obnovení zákazu zvonění) i v jejich rozhodnutích v konkrétních kauzách (1791, prácheňský krajský úřad ve věci strakonických žen) se vyskytuje rovněž výraz

154 K významu pojmu „nešvar“ u Richtera srov. J. MIKULEC, *Katolická zbožnost mezi barokem a osvícenstvím*, s. 144.

155 MARTIN POTT, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992, s. 2–3 (zde citát z Kantovy *Kritiky soudnosti*: „Befreiung von Aberglauben heißt Aufklärung.“).

156 JOHANN HEINRICH ZEDLER, *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, díl 1, Halle–Leipzig 1732, sl. 107–111, zde sl. 107–108, definuje obecně pověru jako to, že se „přirozeným a lidským věcem připisuje něco božského, co samy o sobě nemají“. Při rozlišení na pověry teoretické a praktické se Zedler pravděpodobně opřel o *Philosophisches Lexicon* J. G. Walcha z roku 1726; srov. M. POTT, *Aufklärung*, s. 397–398.



„předsudek“ („Vorurteil“). Užítím těchto pojmů se inkriminované jednání nejen zbavovalo „racionální“ povahy a jeho původci se zařazovali mezi (ještě) „neosvícený“ lid, současně se jimi tento „lid“ také vyviňoval, konstatovala se jimi absence zlého úmyslu či záměru při jednání, z níž vyplývalo i jeho mírnější posouzení (coby „politického“/„policejního“ deliktu).<sup>157</sup> Zejména lokální úředníci se takto mohli také snažit zabránit vyšetřování a potrestání svých poddaných a s tím spojeným nákladům. Přesun odpovědnosti za osvětu ze světské moci na faráře, jak to navrhovali představitelé vimperského panství v roce 1794, ale pravděpodobně skutečně vycházel z jejich (inferiorizujícího) přesvědčení o naivní a až dětinské důvěře „hrubého a prostého horského lidu“ k místním duchovním. S tímto paternalisticko-poručnickým přístupem se samozřejmě setkáme i před rokem 1750 také v případech, kdy nešlo o porušení zeměpanských či zemských norem. Bez souvislosti se snahou o osvětské „očistění“ či racionalizování zbožnosti tak ve 30. a 50. letech označovala českokrumlovská vrchnost jako „prostomyslné/naivní“ („einfältig“) tradiční závazky rolníků, zdržovat se v jistý den konkrétních úkonů (pohřbívání, hnojení). Na konci 18. století však takovýto postoj poukazuje na zmíněné (v úvodu) sociální a rovněž praktické limity osvětského emancipačního nároku – schopnost vymanit se z pověr a předsudků vlastní silou nebyla evidentně přepisována všem sociálním skupinám stejně.

Právě proto, že se z porušení zákazu zvonění – podobně jako z porušení jiných panovnických nařízení – stal politický delikt, který ex offio stíhaly zeměpanské (tedy i krajské), ale také pověřené vrchnostenské úřady, nelze důsledně vzato předpokládat, že by všichni jejich úředníci nutně sdíleli představu (tvůrců) původního patentu o neúčinnosti zvonění. Ukázalo se to ve vyjádření prácheňského krajského komisaře Schustera ve vimperském případě z roku 1794, který zjednodušeně řečeno pokládal za bezohledné zahánět zvoněním mraky nad obce, kde se nezvoní. O tři roky dříve přitom jiný komisař téhož úřadu vysvětloval jednání strakonických žen „slepou vírou, jako kdyby počasí mohlo být pomocí zvonů odvráceno a rozptýleno“. Přesvědčení o (ne)účinnosti zvonění se zjevně nemuselo shodovat s příslušností jednotlivců k určité sociální, kulturní či vzdělanostní skupině.

Ze studovaných oblastí toho však o postojích vrchnostenských úředníků a lokálních duchovních k tradiční náboženské praxi a zásahům do ní víme málo. Horlivým zastáncem rušení svátků (nikoli ale trpělivým vykladačem důvodů

157 Josefský trestní zákoník z roku 1787 zavedl kategorii lehčích zločinů, resp. přestupků – srov. DANIELA TINKOVÁ, *Zločin, brácha, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004, s. 73.

zrušení) byl zjevně farář ze Spáleného Poříčí Johann Zaifert. V konfliktu s ním, který však měl zřejmě hlubší příčiny než jen přesun sváteční bohoslužby na neděli, se místních poddaných zastali poříčtí vrchnostenští úředníci, poukazující na „starodávnou vžitou mariánskou zbožnost“, která přivedla věřící ve zrušení svátek do kostela. To ale neznamená, že by tím hodnotili zbožnost poddaných či se jakkoli vyslovovali ke správnosti rušení svátků. Dopad tohoto opatření (mimo jiné na hospodaření na panstvích) ostatně nemusel být v roce 1754 ještě zjevný, jak potvrzuje i poměrně benevolentní vyjádření českokrumlovského vrchnosten-ského úředníka z tohoto roku. Z druhého podobného dokladu, z doporučení registrátora Plumcrona z roku 1760 opatřit novou kapli nad Horní Planou zvonem, resp. z toho, že spojil jeho účinek s častým špatným počasím v kraji, můžeme jen dedukovat, že sdílel názor o přímé působnosti zvonění na povětrnost, či alespoň o užitečnosti setrvání u dosavadní praxe. Před prvním vydáním zákazu zvonit v roce 1783 ostatně účinnost tohoto prostředku nebyla všeobecně zpochybňována a i jeho opakované publikování je možné interpretovat především jako boj o veřejné mínění, který trval přinejmenším až do počátku 19. století. Ačkoli „účinnost“ zde implicitně chápeme jako přímý fyzikální vliv zvonění na oblačnost, musíme připustit i jiná dobová pojetí „účinnosti“ či smysluplnosti zvonění: od přesvědčení o tom, že zvoněním jsou přímo vysílány modlitby k Bohu, přes funkci signálu k modlitbám věřících (v tomto smyslu se vyjádřil tentýž registrátor Plumcron v roce 1775 v případě křemežského učitele), resp. k učinění ochranných opatření, až po Vavákem zmiňovaný psychologický efekt, který zvonění coby akusticky vnímatelná lidská činnost mělo mít v konfrontaci s „nelidskými“ živly. „Účinnost“ zvonění stejně jako jiných religiózních projevů ve venkovském prostředí spočívala svým způsobem právě v (iluzi) jejich tradičnosti, a tedy jakési prověřenosti.

Není snadné odpovědět nakonec na otázku, zda byly zásahy do religiózní praxe před rokem 1750 těmi, mezi něž směřovaly, vnímány odlišně než ty, které od 50. let 18. století vycházely ze zeměpanské církevní politiky. Odlišný byl již původ (a motivace) těchto regulací. Rámcem prvního typu disciplinačních zásahů mnohdy byly napjaté vztahy členů farní obce k místním duchovním, kteří nemuseli usilovat pouze o církevně konformní náboženskou praxi svých farníků, ale mohli se tímto způsobem snažit potvrdit svou – obecně ne příliš pevnou – moc nad nimi, nebo se jim pomstít (a proto je udávali pro „pověry“ či „nešvary“). Centrální zásahy po roce 1750 naproti tomu odkazovaly na panovnickou, a v případě rušení svátků dokonce na církevní, papežskou, resp. arcibiskupskou autoritu. Nižší duchovní, vrchnosten-ské a krajské úřady byly pouze prováděcími orgány. Domněnku boletických poddaných, že zrušit některé svátky nařídila „pouze“ světská autorita (panovník), nelze vykládat jako nadřazování moci církevní nad moc světskou, ale spíše jako rezistenční či vyjednávací taktiku. Kostel ve Spáleném Poříčí věřící ostatně zaplnili

ve zrušený svátek Navštívení Panny Marie proti výslovné vůli tamního duchovního. Přes vyjádření vimperských úředníků o důvěře poddaných v místní duchovní nelze jejich autoritu – mimo jiné ve světle kanonických vizitací a jiných pramenů konfliktu z českokrumlovského panství – paušálně přeceňovat.

Reakce na zásahy do náboženské praxe před rokem 1750 i po něm jsou podobné v tom, že ač bylo jejich odůvodnění jakékoli, odmítali se poddaní beze všeho vzdát svého (domnělého), ať už osobního, nebo ještě častěji kolektivního nároku na dispozici s prostředky a zprostředkovateli posvátna/spásy či ochrany. Toto setrvání na staré praxi, resp. odpor proti reformám či „novotám“, můžeme chápat jako projev tradicionalistického postoje rolníků, známého i z jiných raně novověkých konfliktů (vzpoury, povstání). Nárok na spásu a požehnání by se pak nelišil od jiných nároků hospodářských či sociálních. Ve studovaných případech vystupovaly obce proti vrchnostenským sankcím poměrně jednotně, případně se jejich reprezentanti snažili osoby, které zákazy porušily, krýt před postihem. Lhostejno zda na vesnici, nebo ve městě (Žatec, Vimperk, Strakonice), aktivovaly zeměpanské a lokálně vrchnostenské zásahy mechanismy komunální rezistence. Pro další interpretaci vztahu obyvatelstva Čech k náboženským reformám by však bylo nutné porovnat jejich provádění a recepci s dopady a ohlasy osvícenských zásahů do hospodářství, zdravotní péče a každodenního života. Zejména v zemědělství mohli příslušníci majetných a především vzdělaných (či vzdělávaných) venkovských vyšších vrstev částečně akceptovat osvícenské argumenty vyšší efektivity, výnosnosti a bezpečnosti (oproti osvědčenosti „starých“ praktik).<sup>158</sup>

V každém případě osvícenské reformy přinejmenším do konce 18. století po mém soudu neznamenal pro katolické obyvatele Čech výrazné změny, pokud se týče jejich vztahu k institucionalizovanému zprostředkování nadpřirozena. Dlouhodobý dopad na náboženskost mohla mít spíše až katecheze a obecně výuka vedená učiteli a duchovními, formovanými v osvícenských seminářích. Zda jejich působení, resp. tlak elitní náboženské kultury skutečně znamenaly ve druhé polovině 19. století zánik lidové religiozity,<sup>159</sup> bude muset být předmětem dalšího studia.<sup>160</sup>

158 Na takovýto částečný, do značné míry ovšem povrchní příklon venkovských elit k osvícení v oblasti zemědělských reformních opatření poukazuje na dolnosaském příkladě CARL-HANS HAUPTMEYER, *Aufklärung und bäuerliche Oppositionen im zentralen Niedersachsen des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, in: *Das Volk als Objekt obrigkeitlichen Handelns*, (ed.) Rudolf Vierhaus, Tübingen 1992, s. 197–217.

159 Z. R. NEŠPOR, *Náboženství*, s. 600–601.

160 Vznik této studie byl podpořen z prostředků Výzkumného záměru FHS UK „Antropologie komunikace a lidské adaptace“ (MSM 0021620843).