

VODA V ČESKÉ VELIKONOČNÍ TRADICI

VĚRA FROLCOVÁ, *Etmologický ústav AV ČR, Brno*

Bezprostředně po Velikonocích v roce 1998 zapsala žákyně Veronika Krhutková z Valašské Bystřice ve slohové práci „Jak jsem prožila letošní Velikonoce“: „*Na Zelený čtvrtek ráno sa chodí myt' k vodě a říká sa taková modlitba:*

*Vítej, vítej, vodičko čistá,
tečeš od Pána Ježíša Krista,
omýváš břehy a kameny,
omyj i mňa, hříšné stvoření.“*

Uvedený typ lidové modlitby u pramenité vody zaujal už více než před půl stoletím A. Václavíka, a dříve K. Moszyňského a S. A. Tokareva jak pro výskyt příbuzných variant na velkém geografickém prostoru, tak také pro různé termíny umývání s uvedenou modlitbou, i jeho různé významy.¹

Téma „voda“ v obyčejové tradici a obřadní kultuře formuloval Antonín Václavík a studoval ho jako jev čistého a ochranného významu v systému novoročních obyčejů: s doklady z našich regionů podal paralely slovenské, polské, ukrajinské i jihoslovanské.² Na jeho poznatky se pokusíme kriticky navázat historickým pohledem v užším okruhu českého, moravského a slezského materiálu podle metodických podnětů Hinricha Siutse (ukázal je na studiu obřadního klepání a hlučení)³ a využít přítom pramenů jazykové povahy.

Význam, který naši předkové přisuzovali vodě, dokládají bohaté písemné prameny počínaje Kosmovou zprávou, podle níž kníže Břetislav II. zakázal roku 1092 prostým lidem oběti pramenům konané o letnicích⁴ (navazují další historické doklady pro kult vody léčivé). Ze středověku pocházejí také prameny o vodě v obyčejích Smrtné neděle (topení smrtky, házení smrtky do vody) a v obyčejích velikonočních: Č. Zíbrt publikoval zprávu z Postily pražských studentů německého kněze Waldhausera o velikonoční pomlázce a o házení mláďenců do vody. Zíbrt sice zjistil, že Postila není originálem, ale rozšířeným opisem starší předlohy; nicméně jak Waldhauser, tak také český kněz Václav z Jemnice (okres Třebíč), který Waldhauserovu Postilu opisoval v roce 1386, uvádějí, že tento zvyk sami viděli.⁵ Problémem historického studia našeho tématu je absence písemných dokladů ze století 16.–17.–18.: zde se objevují zmínky o umývání jako obyčejí za zdraví a krásu nezávisle na Velikonocích (nezávisle i na jiných svátcích). Vzácná je datovaná i lokalizovaná zpráva P. Ferdinanda Zelechovského o dívčím obřadu vylévání studánek za přivolání deště z roku 1697.⁶ Nápadný je nástup záznamů líčících obyčejí typu umývání, koupání, polévání, kropení, skákání a házení do vody v pramenech 19. a 20. století: v našich podmínkách se soustřeďují nejvíce na předvelikonoční a velikonoční období (podobně píší o velikonoční vodě Slováci, Maďaři, Poláci, Lužičtí Srbové, Němci).

Paralely obřadního umývání, koupání, polévání a kropení se vyskytují při lidovém léčení, v magii dívek za krásu a za lásku, a při lidových obřadech přechodu. To je společné pro cyklus životní a cyklus kalendářní včetně obyčejů hospodářských (období přechodu zimy a léta, v němž hraje voda podobné role od Vánoc po letnice a klíčové období prvních zemědělských prací na jaře). Jak v přírodním cyklu obnovy života (vegetace, dobytka), tak také v životním cyklu člověka uplatňuje se voda zvláště v obyčejích a obřadech⁷ typu iniciace: zatímco v přírodním cyklu je prvek periodicity, každoroční vitální obnovy (sem patří

i většina velikonočních obyčejů s vodou), v cyklu lidského života se jedná o obřady kategorie „poprvé“.

Další je otázka vztahů lidových tradic obřadního umývání (a ostatních forem) o Velikonocích a Velikonoc jako křesťanských svátků Zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Voda patří i do církevní obřadní soustavy slavení Velikonoc: doložen obřad umývání nohou starcům na Zelený čtvrtek podle Kristova příkladu (Jan, 13), v katolické tradici patří k velikonočním obřadům svěcení vody na Bílou sobotu (křty nových katechumenů a obnova křestního slibu věřících).⁸

Předmětem příspěvku jsou obyčeje s vodou ve Svatém týdnu a o Velikonocích (bez vynášení smrtky, výjimečně konaným ještě na Květnou neděli, jemuž věnovali pozornost zejména manželé Scheuflerovi).⁹

Obřady umývání pod širým nebem ve svatém třídenní před východem slunce, zvláště umývání velkopáteční, dokládají písemné prameny 19. a první poloviny 20. století jako obecně rozšířený jev ve všech našich krajích. Ve starších pramenech nalézáme sice zmínky o umývání, ale bez vztahu k Velikonocům (i bez vztahu k jiným svátkům): o vodě léčivé, o vodě odplavující zlo nebo naopak vodě nebo rose škodící („odebírající užitek“) sousedovi.¹⁰ Díky deníku hrozenského faráře jesuity P. Karla Kulicha z roku 1752 se dochovala datovaná zpráva o přečinu služebné Doroty, která místo služeb božích sbírala vodu ze čtyř pramenů a trhala byliny před východem slunce s úmyslem umývání jako milostného čarování.¹¹ Doposud nejstarší písemné zprávy o umývání lidí jako časově určeném obyčeji se vází k měsíci březnu nebo k prvním známkám „nového léta“, tj. nastupujícího jara: glosa z roku 1613 radí umývání v první březnové vodě (nebo sněhu), zpráva z roku 1762 líčí mytí obličejů proti pihám a další praktiky za krásu a zdraví, a to s první jarní vlaštovkou. Jako „staročeský“ hodnotí Zíbrt obyčej chození dívek a paní na vodu březovou a vinnou (tj. mízu), jíž se bez veřejnosti umývaly nebo ji požívaly za zdraví a krásu; vodu březnovou pily údajně vdané ženy na plodnost v manželství.¹² Rodinných a soukromých obřadů umývání v období Velikonoc si všimli až v první polovině 19. století B. Němcová, V. Krolmus, a také K. J. Erben a F. Sušil, když se zajímali o obřadní folklor.

Podle blízkosti a podoby zdroje, podle věku i místních tradic jsme v písemných zprávách z 19. a 20. století o Velikonocích zaznamenali tyto formy: „skákání do řek, kalů, potoků a studnic“ (podle Krolmuse blíže neurčeno „po Čechách“), koupání nebo ponořování celého těla do vody, v drsnějších horských obcích Valašska a Slezska údajně i skrze díru vysekanou v ledu, umývání tváří a částí těla, vyplachování úst vodou, omývání tváří rosou, klekání na rose holými koleny, válení nahých v rose trávy a po osení. Jedná se o obyčeje dospělých a dospělé mládeže: časté jsou doklady o umývání jako tradici rodinné, jíž se účastnily také děti. Z východní Moravy známe i zprávy o ponořování malých dětí do velkopáteční vody.¹³ Prozatím ojedinělé jsou doklady o umývání jako dětském obyčeji v pašijových dnech, spojeném s přípravou chlapců na obchůzky s řehtáním.¹⁴

Podle lidových výkladů a podle průvodního slova zařkání a modliteb byla společným smyslem všech těchto úkonů prosba za přivolání nebo zachování zdraví: chránily zvláště proti nemocem kožním (nejčastěji se lidé obávali svrabu), proti nemocem očním, proti zimnici, padoucnici, žloutence:

*Vítám tě, svatá Velkonoc,
abyš mne chránila od všech nemoc:
od hlavnice, od zimnice i od žloutence!*¹⁵

Některé lidové modlitby vypovídají také o očištění duše (umytí „hříšného stvoření“, „od nepravostí“). Očistný, ochranný a léčivý účinek velikonoční vody dopřávali lidé koním

a veškerému dobytku, obyčejně polévání a kropení „žehnaly“ domu, domácímu inventáři a polím. Velikonoční umývání patřilo také k magii dívek a žen za svěžest a krásu (proti pihám, za bílou pleť a růst vlasů), za lásku a získání manželského partnera. Méně čtené jsou výklady v křesťanském duchu: podle nich velikonočním umýváním člověk „čistí Kristovy rány“, lidé se umývají na památku vedení Ježíše Židy přes potok Cedron. Většinou ale není zřetelné, zda jde o vysvětlení samotných nositelů tradice nebo o dedukce badatelů.¹⁶ Výjimkou je text říkání při velkopátečním umýváním, který zapsal Jakub Lolek v hanácké obci na počátku 20. století:

*Krista Pána na smrt vedou,
v velký pátek před svítáním,
přes potok Cedron ho ženou
lotři s Židy s proklínáním.¹⁷*

Ke společným charakteristikám různých forem obřadního umývání patří závaznost času konání a výběr pramene, zákaz promluvení včetně pozdravení, o němž vypovídá velikonoční *voda tichá* (též *mlčavá*) zapsaná na Hané a ojediněle ve Slezsku; mlčení provázelo zákaz ohlednutí se zpět jak cestou k potoku (řece), tak i při návratu domů. Účin posilovalo trojí opakování ponoření do vody (nebo trojí omytí tváří, rukou, nohou), přímý kontakt se zemí, event. též s osením nebo první jarní zelení (klekání holými kolena na zem, bosé nohy nebo nahota). Závaznou a pro velikonoční umývání specifickou součástí rituálu bylo zařikání nebo modlení s očekáváním východu slunce, ojedinělá zpráva vypovídá o umýváním a klanění vycházejícímu slunci na rozcestí o Velkém pátku – mlčky.¹⁸

Jako doba konání převažuje na Moravě, ve Slezsku a ve východních Čechách Velký pátek a Bílá sobota, a to ranní hodiny před východem slunce, kdy byla voda podle lidové víry „nepočatá“, nepoznamenaná „ani ptačím pohledem“ (Krolmus a později i Bartoš píše přímo o nočním koupání). Směrem k západním Čechám se množí zprávy o prvním zvonění při katolické slavnosti Vzkříšení jako vyvoleném čase obřadního umývání: podle Aloise Johna posvěcoval na počátku 20. století přelomový akt křesťanských Velikonoc umývání dívek, polévání střechy a čtyř rohů domu, polévání včelínů, postřikování ovocných stromů a dobytka.¹⁹ Na Přešticku a Blovicu v jihozápadních Čechách dostala tato velikonoční voda název *nová voda* (mohl být analogií církevně posvěceného *nového ohně* na Bílou sobotu, jiné vysvětlení líčí novou vodu jako vodu omlazenou proměnou ve víno v noci z Bílé soboty na Boží hod).²⁰ V některých obcích na Plzeňsku znali také *zlatou vodu*, tj. vodu přinesenou ze studně v noci ze Zeleného čtvrtku na Velký pátek nebo následující noci. Nejzazším časem obřadního umývání bylo ráno před úsvitem Božího hodu velikonočního, kdy se lidé podle Jindřichových zápisů z Chodska umývali *vodou balzámovou*, nabíranou o půlnoci předem.²¹ Ojedinělé zprávy Otto Reinsberga–Düringsfelda a Krolmusovy z poloviny 19. století se shodují, že vedle umývání v tomto klíčovém čase křesťanských Velikonoc chodili Čechové na křižovatky nebo „na hory slunce uvítat“, též pozorovat jeho východ, při němž toho dne slunce „třikrát poskočí“.²² Více těchto dokladů publikovali badatelé z německých oblastí. U nás je východ slunce jako podobenství zmrtvýchvstalého Spasitele v prvních verších velikonočních modliteb – *Sluničko boží s hory jde, Pán Kristus s nebe jde* atd.

Víru v očištnou, uzdravující a regenerující moc vody, umocněnou ještě časem Velikonoc, neměli lidé v jakoukoliv vodu. Snad každý kraj má paměti o zvláštních léčivých pramenech a studánkách, k nimž se lidé obraceli i dodnes obracejí, jako např. k prameni v Dobré vodě při žarošické pouti. A. Václavík psal o *Sojsínce* (název místní) na Luhačovickém Zálesí, nejznámější je uzdravující voda *Jordánka* (název obecný pro více pramenů léčivých vlastností) na Valašsku i jinde na východní Moravě. Lidé věřili hlavně v sílu vody prame-

nitě, proudící (proto též vodě protékající mlýnským kolem), kterou označovali jako *vodu živou* (v protikladu k *vodě mrtvé*, která se o Velikonocích neuplatnila).²³ Zvláště vítaná byla voda na soutoku tří pramenů (*trojschodnica*) nebo sebraná až z devíti pramenů (studánek). Záleželo také na směru toku i nabírání (liší se názory na nabírání proti proudu a po proudu): na Humpolecku chodily ženy na Velký pátek před úsvitem na *vodu navrátnou*, tj. vodu vířící a vracející se pod splavem (říkali jí také *voda zpáteční*).²⁴

Zvláštní postavení ve velikonočních obyčejích a obřadech měla rosa. Patrně i proto, že navíc zprostředkovávala kontakt s první jarní zelení a se zemí: Erben popsal velkopáteční klekání v zahradách pod ovocnými stromy nebo klekání na poli „holýma kolenama“ spojené s modlením za úrodu. Z přelomu 19. a 20. století pochází několik vzácných dokladů o velkopátečních modlitbách v zahradách s líbáním země, znamením kříže na zemi a otíráním rukou (tvář) velikonoční rosou.²⁵ Jinou formou bezprostředního kontaktu s rosou a zemí bylo válení nahých na loukách nebo po osení, známé z hospodářských obyčejů. V Bílově na Kralovicku na počátku století věřili, že „v noci na Velký pátek padá *svatá rosa*, proto hospodáři vystavují všechno obilí, které nabývá zvláštní zázračné moci. Oves takový je např. výborným lékem proti „chřipčící“ u koní.“²⁶ Název *velikonoční rosa* se přenesl také na vodu donášenou v noci na Boží hod velikonoční k omývání rodiny proti kožním chorobám (Chotěšov v západních Čechách). Odtud také pochází prozatím jediný písemný doklad o pití velikonoční vody (nepočítáme-li bělosobotní svčenu vodu).²⁷

Doložena je také léčivá funkce obyčejně válení nahého v rose mimo Velikonoce: „*Na svatou Troic di před vejchodem, neš slunýčko výde, někam na tráumik; tam klekni, udělej kříž, modli se očenaš a zdravas a pak se třikrát nahej převal*“ (návod na léčení svrabu).²⁸ Užití rosy v lidových obyčejích otevírá ještě další kapitolu: Velikonoční rosa podobně jako rosa svatojanská se uplatnila také v magii dívek za krásu a lásku (J. Jindřich zapsal na Chodsku noční svatojanskou koupel, ranní omývání dívek *svatojanskú rosú* a pouštění věnečků po vodě jako věštbu manželství).²⁹

Zatímco voda zlatá, voda nová, voda balzámová nebo svatá rosa jsou patrně výhradně velikonoční a podobného smyslu (jen názvy jsou užšího lokálního dosahu), *voda šťastná* zapsaná na východní Moravě poukazuje na vztahy velikonočního umývání k umývání či koupání dívek o letnicích, o sv. Janu Křtiteli, o letních svátcích Panny Marie a o Vánocích. Oproti rodinné povaze velikonočního umývání rituály dívek u šťastné vody jsou individuální a soukromé, neboť mají – podobně jako koupel nebo rosa svatojanská – přivolat krásu a lásku. Většinou jsou složeny z více prvků (snad pro naléhavost účinku!). Podle Františka Sušila „nalézá se pak šťastná voda ta v studánce, do které se ze všech čtyř stran světa voda stíká a jenž blíže křížných cest se nachází. Děva, jenž na ni jde (zřídka jdou dvě, víc jich téměř nikdy), nesmí s nikým mluvit, nesmí se ohlédati, na potřebu jíti atd., jinak by se zlých následků tím dočinila, že by n. p. veškerým mládeňcům zle páchla, všady sama státi, samou ostávati musila atd. Přišedši k vodě, praví jí nabírajíc:

*Beru ta, vodičko, pěti prstama a pátú dlanú,
aby švární pacholci chodili za mnú*

a slova ta říká po čtyrykrát, totižto na všech světa stranách vodu berouc. Přijsed-li, navracejíc se s vodou, k nějakému stromu, tedy hned oslovuje ho, n. p. Ty jabloň, ty mně ho nakloň /.../ Jdouc okolo plotu domu, v němž šohaj bydlí, ulamuje několik roždin, a to na více místech, aby víc milovníků dostala. Doma z roždí toho udělá oheň, dá do šťastné vody té zelinky, v té věci, jako mní, účinné, n. p. laskavec, polajku, májovník, a tak uvařenou vodou se umývá a nejinak očekává, než že se za ní milovníci pohnou.“³⁰ O vánoční šťastné vodě vypovídají zápisy F. Bartoše z konce 19. století: ve *šťastlivej vodě*, tj. vodě na soutoku pramenů nebo v mlýnské struze, se umývaly dívky na moravských Kopanicích před východem slunce na Boží narození (na Boží hod vánoční). Vzácný je také Bartošův

zápis o chození dívek na vodu do devíti studní při konci služby na sv. Štěpána s textem zařikání za lásku, který je blízkou variantou staršího Sušilova záznamu.³¹ Milostné čarování s vodou mělo patrně na moravsko-slovenském pomezí tradici; živý obyčej chození dívek na šťastnou vodu o Velikonocích, tj. umývání v prameni o půlnoci k Velkému pátku, zaznamenali Frolcovi žáci v roce 1974 v Bystřici pod Lopeníkem.

Adjektivum „šťastná“ se na jihovýchodní Moravě místy přeneslo na velikonoční zelené ratolesti (podle F. Bartoše chodily hrozenkovské dívky po velkopáteční koupeli v potoce „na všeliké čáry a kouzla lámat devatero *ščasné drevo*“) a vánoční *ščastičku* (chvojku jehličnanu).³²

Šťastná voda poukázala na paralely obřadního umývání a polévání velikonočního a vánočního, které jsou vzhledem k Václavíkově teorii samostatným námětem. Prozatím mu přispějeme jen několika poznatky: Ve středověkém traktátu Jana z Holešova o slavení Vánoce žádná zmínka o umývání či jiných úkonech s vodou není; neruší (ani nepotvrzuje) Václavíkovu hypotézu o umývání jako původně jarním obyčeji, který se přenesl na zimu (Vánoce) až s přenesením novoročí na zimu.³³ Další srovnatelné doklady potřebuje také ojedinělý Krolmusův záznam z první poloviny 19. století: autor píše o „omejvání před modlením na zahradě neb na klučku“ po štědrovečerní večeři, „místem ale po jitřních službách božích“. V poznámkách doplňuje, že „na Čechách lid, jak o vánocích, tak o velkonocích na úsvitě po polejvání neb umytí do zahrad chodí i na hory v modlitbě a zpěvu putuje se dívat na východ zlatého slunce, jenž sobě třikráte radostí poskočíc, vypravuje. ... R. 1816 lidé okolo Mělníka (Tuhaně), Liblic, Labského Kostelce, Hořína a j. v. na pobřezích Labských o této době, jak je Bůh stvořil, každý otec na své zahradě obrácený na východ slunce se 5te Otčenáš a tolik Zdravas po omejvání kleče pod stromy pomodlí, opět jak se zde z oděvů se syny svými slušně svlékl, tak se počestně oblekne a vroucně odebere se do příbytku svého. Očití svědkové Václ. Hausmann z Hořína, Fr. Veselý z Tuhaně, Fr. Vorlíček ze Šopky aj.“³⁴

Na konci 19. století se zprávy o vánočním obřadním umývání soustřeďují v oblasti východní Moravy. S popisy vánočního umývání pod širým nebem z polabských vesnic společně znaky nemají (kromě stejné doby konání), ale vykazují vztahy s podobnou tradicí západoslovenskou:³⁵ voda je přinášená do domu před úsvitem Božího hodů vánočního, následuje pozdravení, vínš nebo koleda a kropení nebo umývání, které patří rovnocenně lidem a dobytku. Podle F. Bartoše na moravském Valašsku „časně ráno před jitřním jde děvečka na potok, na známou nám už jordánku, vezme ščastičku a namáčejíc ji v jordance kropí všechny domácí, ani ještě leží, takto říkajíc: *Pochválen buď Ježíš Kristus. Pámbů vám daj dobrý deň, prv vodičku lež oheň*, a pak ščastíkujíc jako na štědrý den. Na to všickni povstávají, jordánku vylejí na mísu, do ní si vloží každý po penízi a pak se umývají. Potom děvečka jde s vodou do chléva a do ovčírny, kropíc dobytek a ščastíkujíc i jemu.“³⁶ Citované pozdravení se objevuje v blízkých variantách také při kropení stěny nad ohništěm (před vnesením tzv. nového svíceného ohně z kostela) nebo jiných závažných částí interiéru, a je společným prvkem moravsko-slovenských paralel. – Budoucímu srovnávacímu studiu patří další jevy (vzájemné umývání či polévání dívek a chlapců na konci služby, pozorování hladiny a umývání se všudypřítomnou věštbou budoucího partnera, dary studnám, potočce). Pro poznání vztahů velikonočních a vánočních obyčejů s vodou může být přínosné srovnávací studium slovních projevů – oslovení, pozdravení vody ad.

Vedle přirozených zdrojů koupání a umývání je voda užitá ke kropení polí, příbytků, hospodářských prostor a dobytka obsáhlou a pestrou kapitolou receptur, které mají vztahy k více vyvoleným dobám jeho konání (Vánoce, svátek Tří králů, sv. Háty, Velikonoce, letnice). O Velikonocích patřilo kropení domu, dvora a dobytka převážně k obyčejům svatého třídenní, proto lidé posilovali účín vody například odvarem jasanu a jiných zelených prutů (analogií je vánoční vykropování jizby zelenou větví „ščastičkou“), místy je spojova-

li se šleháním.³⁶ Písemně jsou doloženy kombinace s vodou velkopátečního vejce, ojedině-
lá je zpráva o přidání krve obětovaného zvířete. V okolí Dobrušky se na Velký pátek konala
„oprava všeho dobytka“ podle návodu: „Vstaň na Velký pátek přede dnem, a zabij, cožkoli
chceš, třeba slepici, chyt tu krev a dej do ní trochu křtitelní vody, zmíchej s tou krví, běž
a pokrop tím všecken dobytek ... a všechnu drůbež...“

*Křtím vás, vy milý dobytčátka,
touto vodou požehnanou,
touto krví vod Boha danou,
abyste se mně hojně a šťastně množily
a pak dobře k tělu a k užitku braly.
K tomu mně dopomáhej Bůh Otec atd.³⁷*

Při kropení konaném po velikonoční slavnosti Zmrtvýchvstání, které patřilo především
polím, užívali hospodáři také nové svěcené vody; v Sedlčanech zapsali její lidový název
Jidášova voda (jí kropili rolníci osení, aby bylo „bujné,“).³⁸ Svěcenou vodu lidé také kom-
binovali s vodou velkopáteční, místy do ní přidávali uhlík z „pálení Jidáše“ (tj. z církvi
zapalovaného a svěceného ohně na Bílou sobotu). Uplatnění velikonoční svěcené vody
podobně jako vody tříkrálové je námětem pro samostatné zpracování, a to nejen o Veliko-
nocích, ale také ve svatebních a pohřebních obyčejích, jak dokládají například Stolarřkovo
zprávy z Hrčavy.³⁹

Z paralel velikonočních obyčejů s vodou mají obyčeje polévání a kropení nejbližší vztahy
k hospodářským obyčejům spojeným s prvními úkony nového hospodářského roku (na-
příklad selka polila orače poprvé k orání, sedlák poléval ženu nebo děvečku při první cestě
na trávu, pasáka při prvním výhonu dobytka, při něm též obyčej polévati krávy vodou přes
hlavu: množství příkladů publikovali zejména D. Stránská a P. Socháň).⁴⁰ Tyto obyčeje,
jimž je v publikaci věnována samostatná pozornost v rámci studia agrárního kultu, se v růz-
ných termínech vzájemně v podstatě neliší (šlehání zeleným proutkem nebo koulení vejce
se ke kropení přidávalo nejen o Velikonocích, ale i v jiných svátečních či všedních dnech
počátečních prací); v pašijových a velikonočních dnech lidé někdy umocňovali účinek vo-
dy mísením (viz voda ke kropení). Podle klimatických podmínek se polévání či kropení
dobytka posunovalo až k letnicím (například plavení koní letnicové a v pašijových dnech).

I další lidové obyčeje typu polévání jsou spojeny s obdobím Velikonoc a letnic. U nás
prozatím jediný historický doklad o házení mládenců do vody o Velikonocích, které údaj-
ně viděl kněz Václav v obci Jemnice na Třebíčsku „a jinde“ (zápis z roku 1386), není přímo
vysvětlěn. Č. Zíbrt po důkladném hledání v historických pramenech píše, že se jiného
dokladu o tomto zvyku nedobral, ani Gebauerův staročeský slovník k věci nic nesděluje
(slovo *oblévačka* a příbuzné pojmy neobsahuje, ani žádnou zmínku u letnic, Velikonoc
nebo vody). Víme alespoň, že obyčej se konal v pondělí velikonoční časně ráno, a to v blí-
že neurčených „některých krajích“, zapsal ho kněz Waldhauser jako druhý velikonoční
obyčej po pomlázce, potvrdil ho z vlastních pozorování kněz Václav.⁴¹ Waldhauserův vý-
klad – „aby nebyli lidé o velikonočních hodech ospalí a leniví, ježto před svátky jsou vigi-
lie“ – je názorem duchovního z hlediska náboženského života.

Závažné je, že po středověkém záznamu o obyčejí házení mládenců do vody o veliko-
nočním pondělí následuje v našich doposud publikovaných pramenech dlouhá pomlka (té-
měř pětí století!); k dispozici máme až písemné zprávy o velikonočním obyčejí polévání
z 19. století a 20. století.

Je proto spornou otázkou, zda může obyčej házení do vody v našich podmínkách sou-
viset s vývojem velikonočního polévání a koupání, nebo může mít nějaké vztahy s letnico-
vými obyčejí házení mládence do vody, jimž připisoval Jaroslav Kramařík význam lustrač-

ní a také iniciační (ve smyslu iniciací mužské mládeže).⁴² Na rozdíl od různých forem letnicového obyčeje házení do vody, koupání či fiktivního topení jednoho mládence (krále, lenocha, pasáka), zápis o velikonočním obyčeji zní jako házení mládenců do vody – v plurálu. Analogie ze sousedních zemí vypovídají prozatím spíše pro házení do vody jako obyčej velikonoční (koupel se vztahuje na více osob obojího pohlaví a má četné paralely v polévání vodou), jiného smyslu než podobný obyčej letnicový. Například maďarský název velikonočního pondělí *vízbevető hétfő* znamená doslova pondělí vrhání (házení) do vody (maďarští badatelé ho vysvětlují jako házení do vody nebo polévání dívek mládenci); polský *dyngus* nebo slovenská *oblevačka* znamená podle záznamu J.L.Holubyho z roku 1864 polévání dívek mládenci, podle Jungmanova slovníku z 30. let 19. století dokonce vzájemné polévání (s odkazem na slovník J.Palkoviče „n.p. djwek polévánj se wodau na Welikunoc“); k letnicovým obyčejům mužské mládeže nevedou ani současné badatele prozatím žádné vztahy.⁴³ Tyto dílčí poznámky pro poznání velikonočního obyčeje házení do vody nestačí a zatím jen otevřely téma.

Na rozdíl od velikonočního obřadního umývání (konaného v rozpětí od noci k Zelenému čtvrtku k úsvitu Božího hodu velikonočního) obyčeje polévání na velikonoční pondělí se u nás v pramenech našeho a minulého století vyskytují lokálně a v užším vymezeném prostoru. Podle A. Václavíka i O. Zylinského na severovýchodní Moravě – na Valašsku, Lašsku (*kupačka*) a ve Slezsku. Mladšího data jsou ojedinělé zmínky o polévání také z Hane.⁴⁴ Polévání je většinou spojeno se šleháním.

Matouš Václavek píše v monografii moravského Valašska o polévání i starším shazování dívek do potoka jako o jevu lokálního charakteru: „V pondělí velikonoční je šmigrúst (mrskačka). Hoši šlehají karabáči, spletenými vrbovými halouzkami nebo březovými metličkami, děvčata ... Někde (jako na Hrozenkově) je obyčej, že chasníci polévají děvčata vodou, ano druhdy shazovali je do potoka, což nyní se zakazuje. Ale „zdravo, nezdravo – zákaz, nezákaz, dyby edem vystrčila z chalupy paty“ – myslí a říkají si chlapci, číhající za uhlím.“⁴⁵ Ve slezské Hřčavě „polévají vodou všichni muži všechny ženy a všechny ženy všechny muže“ buď dřevěnými stříkačkami *šikovkami* nebo přímo z věder a hrnců.⁴⁶

K tomu je třeba doplnit zajímavou zprávu Boženy Němcové, která líčí obyčej velikonočního polévání dívek mládenci jako obecně známý jev nejen mezi venkovským lidem, ale také v panském prostředí („všeobecně a od všech stavů se vykonává“); píše tak ovšem po svých cestách po Slovensku. Nicméně z Ratibořic u České Skalice popisuje: „Pamatuju se na neobyčejnou povodeň, kterou velkomožná paní v mé rodné vsi k nemalému překvapení manžela a hostů svých byla v úterek velikonoční v ložnicích jejich učinila, takže při dosti citlivé zimě jen v gatích podvlékačkách okny vyskočiti za prospěšnější uznali ... Ona totiž v pondělek, kde jen mužským polévat jest svobodno, od jmenovaných pánů celá přistrojená koupel obdržela, i strojila se, že je budoucího dne, kde zase ženským polévati právo náleží, jak sysly na loži vytopí, což také pomocí sloužících, kteří jí už z večera více dvaceti puten vody byli nachystali, tak výborně vyvedla ...“⁴⁷

Obyčeje polévání a příbuzné formy můžeme u nás doložit i při dalších termínech doby masopustní a postní: oblévání medvěda a polévání dalších masopustních maškar, tanec ve vodě a vzájemné shazování do vody v některých obcích moravsko-slovenského pomezí (obyčej *na hřebeň* na Horňácku, a obyčej *konopice máčac* ve Starém Hrozenkově), polévání dětí o tzv. liščích hodech uprostřed předvelikonočního půstu, polévání (nebo kropení) hospodyň při obchůzce chlapců „pro řípný zel“ na Chodsku.⁴⁸ Tyto rozptýlené doklady mají charakter místních tradic a jsou buď bez vysvětlení nebo zábavné funkce.

Pokus o interpretační poznámky

Shromažďování našich pramenů o velikonočních obyčejích a obřadech s vodou otevírá širší kalendářní období od Vánoc po letnice (od zimního slunovratu k plnému dovršení

„nového léta“), v němž se podobně uplatňují pramenitá voda, rosa, sníh, první březnový déšť. Dosavadní výklady mají společná úskalí:

1. Automatické přepisování magické funkce lidovým obyčejům s vodou, a to z pozice badatele, přestože se kritické hlasy opakují už desetiletí: praktický pohled D. Stránské, diferencovaný historický přístup H. Siutse (na příkladě klepání a hlučení), reálná skepse Z. Ujváryho (publikoval kritiku na příkladě zeleného prutu a šlehání).⁴⁹

2. Autoři při tom hledají obecně platnou „prvotní“, „původní“ funkci jevů, a to nezávisle na dataci:

Například A. Václavík (1959) vyšel ze vztahů obyčejů velikonočních a vánočních, aby je doložil jako vztahy jarního a zimního novoročí. V případě vody a obřadního umývání dospěl srovnáním slovanského materiálu k závěru, že šlo „původně o jarní koupání lidí a dobytka v proudící vodě před východem slunce“, které mělo smysl novoroční očisty a regenerace (a přeneslo se na zimní oslavu nového roku). – O. Zilynskyj (1955) píše o velikonočním umývání, polévání i házení do vody jako o symbolice jarního očišťování a omlazování. – S. A. Tokarev (1957) tvrdí, že obřadní umývání (koupání) vzniklo s obřady za déšť. Chápe je jako obřady plodnosti, vyvozuje z nich oplodňující funkci vody, a vidí v nich původ magického koupání a polévání lidí (o koupání dobytka, nebo polévání střechy či kropení domu v této souvislosti nepíše). Názor o prvotní funkci obřadního umývání, polévání, kropení, které mělo „původně přivolat déšť“ opakuje bez potřebných argumentů T. D. Filimonovová (1983). – V. K. Sokolovová (1979) spojuje vznik obřadního umývání s přípravou člověka k zahájení polních prací: to je podle ní prvotní funkce, jako druhotný chápe význam léčivý, krásu a lásku přinášející. Objevují se i názory o starší formě koupání a mladší eufemistické formě klekání na rosu, ačkoliv v našich pramenech známe obě formy zapsané přibližně ve stejné době (v polovině 19. století).⁵⁰

Pokus o srovnávání lidových obyčejů s vodou vymezeného kalendářního cyklu naznačuje, že odvozování jejich funkce a smyslu z jediného počátku neobstojí historicky (nepodložíme-li je datovanými doklady). Velikonoční umývání, polévání ad. patří k těm projevům obyčejové tradice a duchovní kultury, které nejsou ani v malém prostoru Čech, Moravy a Slezska spojeny s jedním termínem, ani jediným významem. I když se nápadně koncentrují na dny pašijové a velikonoční, v souladu s přírodním cyklem periodické vitální obnovy se objevují při více kalendářních svátcích, zvláště lidových obřadech přechodu zimy a léta. K tomu je třeba doplnit hledisko historické. Doklady o umývání jako léčení a očištění, jako magii za krásu a lásku jsou staršího data než zprávy o obřadním umývání o Velikonocích, při němž se obě funkce vody uplatnily (k dalším poznatkům může vést srovnávací studium házení mládenců do vody o velikonočním pondělí). Tyto argumenty mohou vypovídat o tom, že o Velikonocích se uplatnily obyčeje vycházející z lidové víry v blahodárné působení vody, nezávisle na obřadech křesťanských Velikonoc. Voda v nich také často nepůsobí sama, ale ve spojení s východem slunce, s kontaktem se zemí a s první zelenou vegetací. Ke spojení těchto obyčejů s křesťanskými Velikonocemi mohlo dojít přirozenou harmonií obnovy pozemské na počátku jara a obnovy duchovní prostřednictvím Ježíšova Zmrtvýchvstání: kdy a kde se obřadní umývání a koupání stalo velikonočním obyčejem prameny prozatím nedoložíme. Vzhledem k jejich povaze (obyčeje noční či při úsvitu, vesměs rodinné nebo individuální) je také možné, že jen zůstaly nepovšimnuty a nebyly ani terčem opakovaných kritik církvě.

Zajímavé jsou v této souvislosti dvě historické zprávy znalců církevního života, které pro studium lidových obyčejů s vodou nebyly využity: z pozice kněze nápadně doporučují věřícím kropení domu a umývání za uzdravení těla i duše – vodou svěcenou:

1. Tomáš Štítný (Knížky šestery o obecných věcech křesťanských; originál z roku 1376) píše o svěcené vodě jako o svěcenině obvyklé (vedle značného množství svěcenin zvláštních), text není spojen s Velikonocemi: „Vodu světie na každú neděli, prosiec Boha, aby byla

k zapuzení zlým duchům; a takéž suol, vzývajíc jmeno božie, Trojice svaté. Protož slušné a dobré jest, na všakú neděli tú vodú ve jmě Otce i Syna i Svatého ducha pokropiti každému svého domu, i sebe, jdúc do kostela ... a též i z kostela jdúc ... Napiti se té svacené vody, neb se jí umyti, ktož se i na duši uzdraviti žádají, ufajíc do prosby kostelnie, já nehyzdím ...⁵¹

2. V rubrice o svěcení vody na Bílou sobotu v nejstarším pražském rituálu z roku 1496 je poznámka, že věřícím se dovoluje vzít si domů svěcené vody.⁵²

Podobné postoje církve, tj. snahu nahradit prostředky lidové víry týmiž – ale posvěcenými, zaznamenali jsme jak u vody, tak také u zelených ratolestí.⁵³ Z pramenného hlediska patrně máme nepřímá svědectví o lidových obyčejích umývání a kropení domu z konce 14. století (nezávisle na slavení Velikonoc) a konce 15. století (doklad spojený s Bílou sobotou).

Vedle velké skupiny obyčejů s vodou (odpovídající v podstatě Václavíkovu pojetí) zaznamenali jsme v našich pramenech ještě další formy velikonočního obřadního umývání, které mají některé myšlenkové spojitosti s křesťanskými Velikonocemi. Jsou spojené s klekáním a modlením v zahradách ve svatém třídenní, a důležitou roli v nich hraje rosa. Prostřednictvím slova (textů lidových modliteb) jsou vázány výhradně s Velikonocemi; stojí za povšimnutí, že jedna z lidových modliteb *Šel Pán Ježíš do zahrady*, obsahuje vzor, příklad (motiv modlitby v zahradě, zeleného trávníku, rosy, následuje památka Kristových ran):

*Šel Pán Ježíš do zahrady,
nakloníl svéj svatej hlavy
na trávičku zelenú,
na rosičku studenú.
(Atd.)⁵⁴*

Prozatím se nepodařilo zjistit (v terénu, ani vyčíst z písemných pramenů), zda pro obřadní umývání o Velikonocích hraje nějakou roli konfese, ani rozdíl v pojetí katolíků a evangelíků.

Jestliže se kult vody jako živlu projevuje podle Moszyňského hlavně v modlitbách a obětech – darech,⁵⁵ mohli bychom pozůstatky či ohlasy kultu vody u nás hledat ve velikonočním obřadním umývání, spojeném s modlitbami. Budou patrně jedním z mála dokladů toho, jak se v myšlení člověka spojovala lidová víra s vírou v Kristovu obět a jeho zmrtvýchvstání.

Poznámky:

1 A. Václavík upozornil na shody českých a slovenských textů při velikonočním umývání a při umývání dívek za krásu a lásku na sv. Jana Křtitele u východních Slovanů nebo při novoročních obřadech svěcení vody u Huculů (VÁCLAVÍK, A.: *Voda, oheň a strom v lidové obřadnosti*. In: *Výroční obyčej a lidové umění*. Praha 1959, s. 122, 124.) Srov. MOSZYŃSKI, K.: *Kultura ludowa Slowian*, II/1. Warszawa 1967, s. 507–508; TOKAREV, S.A.: *Religioznyje verovanija vostočno-slavjanských narodov XIX–načala XX* v. Moskva 1957, s. 73. – (Perspektivní předmět srovnávacího studia.)

2 VÁCLAVÍK, A.: C.d., s. 119–154.

3 SIUTS, H.: *Überlegungen zur Tradition und Deutung des Anklopfens als jahreszeitlichen Brauchtum*. In: *Volkskultur und Geschichte*. Ed. D. Harmening–G.Lutz. Berlin 1970, s. 267–278.

4 ZÍBRT, Č.: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*. Praha 1894, s. 53.

5 SCHEUFLEROVÁ, J.: *Problémy jarního zvykosloví ve vynášení smrti a přinášení léta*. Rkp. disertační práce. Karlova univerzita Praha 1950; ZÍBRT, Č.: *Staročeské výroční obyčej, pověry,*

- slavnosti a zábavy prstonárodní. Praha 1889, s. 82; ZÍBRT, Č.: *Mistr Hus o pomlázce*. Český lid 26, 1926, s. 286–287.
- 6 PODLAHA, A.: *Zprávy missionářův českých o pověrách lidových z druhé polovice XVII. století*. Český lid 4, 1895, s. 290.
- 7 Při užívání (a rozlišení) pojmů obyčej a obřad vycházíme z pojetí Václava Frolce diskutovaného na speciálně terminologicky zaměřeném semináři subkomise pro lidové obyčaje (FROLEC, V.: *Lidová obyčejová tradice a obřadní kultura*. Terminologické otázky. Národopisné aktuality 19, 1982, s. 253).
- 8 O rituálu mytí nohou, spojeném též s obdarováním chudých, viz SOUKUP, J.: *Obřad umývání nohou na Zelený čtvrtek na Hradě pražském ve 13. století*. Český lid 16, 1907, s. 286; PODLAHA, A.: *Nejstarší tištěný rituál pražský z r. 1496*. Časopis katolického duchovenstva 44, 1903, s. 307 (mytí nohou), 448–449 (svěcení křestní vody). Srov. GYNZ–REKOWSKI, G. von: *Der Festkreis des Jahres*. Berlin 1985, s. 130.
- 9 SCHEUFLER, V.–SCHEUFLEROVÁ, J.: *Vynášení smrti a jeho výklady*. Český lid 78, 1991, s. 207–212.
- 10 „Dne 2. července 1667 souzen byl Jan Jindra čarodějník, pacholek z Tehoviček, doznával: Vzal sem vody z potoka a obmyl sem své koně a tu vodu sem vлил Ondřejovi Plachému přes cestu u vrat proto, aby koně mí byli hladší a jadrnější, než koně jeho, dybych každé měsíce lil, byli by jeho vždycky mdlější. – Byl sice propuštěn, ale přísně napomenut, že jindy bez milosti na hrdle mistrem popravím, jakž na takového čarodějníka podle púráva náleží, ztrestán bude.“ (TRNKA, F.: *Město Říčany v minulosti i přítomnosti*. Říčany s. a. (1913), s. 203.
- 11 POLÁK, A.: *Pověry kolem Starého Hrozenkova z r. 1752*. Český lid 13, 1904, s. 380.
- 12 ZÍBRT, Č.: *Staročeské výroční obyčaje*, s. 63–64. U Krolmuse ojedinelá zmínka o pití březnové vody za plodnost: „Místem březnovým sněhem v ten čas se panny umývají, aby zdravé a sličné byly. Mnohé paničky březnové vody požívají, aby nejen zdravé, ale plodné v manželství svém byly.“ (*Staročeské pověsti, zpěvy, slavnosti, hry, obyčaje a nápěvy ohledem na bágeslowj Českoslowanské*, II. Praha 1847, s. 7–8.) Častá je forma doporučení: „Kdo se umyje sněhem, který v březnu prvně napadal, bude celý rok čistý. V březnu chodí děvčata do lesa, kde rostou břízy, štávu z navrtaných bříz se umývají, aby měly dlouhé vlasy a ... aby byly hezké.“ (MIKOLAŠEK–SKALSKÝ, V.: *Pověry a zvyky jihočeské*. Český lid 10, 1901, s. 447.)
- 13 „Na Veliký pátek časné zrána běží mladí, staří k potoku nebo k řece a umývají se, aby byli vždy čerství a zdraví. Matičky berou i své dítky s sebou, postavují je do vody a umývají je, nedbajíce toho, že jejich miláčkové zimou se tetelí. Pro ty, kdož ku potoku nejdou, nabere se do hrnka vody, do vody se dá peníz a pak se umývají doma; peníz dávají do hrnka proto, aby měli po celý rok peníze.“ (VÁCLAVEK, M.: *Moravské Valašsko*. Vsetín 1894, s. 79.) Podle I. STOLARÍKA provázelo velkopáteční umývání ve slezské Hřčavě i vysekání zamrzlého ledu v potoce. Malé děti ponořovali prý někdy do vody celé, „co by byly celý rok zdrove.“ (Hřčava. Ostrava 1958, s. 192.)
- 14 Z obcí na Podblanicku publikovala PETRÁNOVÁ, L.: *Šel Pán Ježíš do zahrady* (Příspěvek k životnosti výročních obyčejů). In: *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 36, 1996, s. 354, 359.
- 15 HABART, Č.: *Sedlčansko, Sedlecko a Voticko*, 2. Sedlčany 1928, s. 131.
- 16 „Velkopáteční umývání bylo pokládáno za památku na umučení Krista. Když prý ho židé vedli přes Jordán, shodili ho do vody. Na památku tohoto činu prý se křesťané umývají na Velký pátek v potoční vodě.“ Josef Tomeš dodává, že „jde však jasně o motivaci vytvořenou křesťanstvím.“ A současně autor podává lidové názory o velké očištné síle velkopáteční vody, v níž se lidé umývali, „aby prý byli po celý rok čerství, jadrní a zdraví.“ (TOMEŠ, J.: *Společenský a rodinný život*. In: *Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko–slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat*. Brno 1966, s. 289–299.)
- 17 Následuje modlitba pod stromem v zahradě – *Šel Pán Ježíš do zahrady ... položil svou svatou hlavu na trávníček zelený, rosou slzí skropený* atd. (LOLEK, J.: *Rok v naší chalupě v minulém století*. Jaro. Časopis vlasteneckého a musejního spolku v Olomouci 23, 1906, s. 89.)
- 18 „Hospodyně musí také umýt před východem slunce všechno dřevěné nádobí, aby se nerozeschlo. Vodu vleje pak do másnice. Potom se zavine do loktuše tak, aby dva ouvazky táhla po zemi, jde k másnici a fluče, jako by tam byla smetana. Po chvílce jde na rozcestí, pokloní se vycházejícímu slunci a nespátí-li jí při tom nikdo, budou jí krásy hodně dojiti.“ (KOZÁK, V.: *Velikonoční týden v Železnici a okolí*. Český lid 24, 1924, s. 252.)
- 19 JOHN, A.: *Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen*. Reichenberg 1924, s. 63.

- 20 LÁBEK, L.: *Zvykosloví Plzeňska a přilehlých oblastí*. Plzeň 1930, s. 15–16. Staršího data je záznam o pojetí velikonoční nové vody jako vody proměněné ve víno, tj. omlazené (též voda vánoční a tříkrálová): „Zachovalat se totiž až podnes u nás v Čechách slabá víra toho smyslu, že se v dobu velikonoční voda omlazuje. Víra ta vyskytuje se v pověře toho znění, že prý se v noci ze soboty bílé na Boží hod o jedné hodině všecka voda ve víno proměňuje. Víno promění se ovšem zase ve vodu, kteráž se pak novou vodou nazývá. ... Voda se také proměňuje ve víno, či jak lid říká – omlazuje se – ještě v půlnoci přede dnem sv. tří králů a také před půlnocí Štědrého večera. Vypravuje se dosud, že proměňování to trvalo od 11 do 12 hodin; však pro nestředně pití děje prý se nyní jen tak dlouho, dokud hodiny bijí. Voda taková nazývá se pak vodou novou čili omlazenou.“ (FRIČ, C.: *Ctění vody u starých Čechů*. Koleda 5, 1880, s. 198.)
- 21 LÁBEK, L.: *Zvykosloví Plzeňska*. s. 15; JINDŘICH, J.: *Chodsko*. Praha 1956, s. 97.
- 22 „U Čechů na velkonoce jdou na hory slunce uvítat a k řekám omejt. V Zatecku v noci, v půlnoci i před sluncem východem první hod velkonoční pacholci, děvečky u vod se omejšují, pro koně pacholci, dívky pro krávy, aby čisté byly, tučné, chlěvy vykropují, v noci střílejí.“ (Podle Bohemia 13. dubna 1860 publikoval ZÍBRT, Č.: *Z nečištěných zápisků Krolmusových*. Český lid 6, 1897, s. 568.) Srov. REINSBERG–DÜRINGSFELD, O.: *Festkalender aus Böhmen*. Prag 1861, s. 119–120; SCHNEEWEISS, E.: *Feste und Volksbräuche der Sorben*. Berlin 1953, s. 130; SAUERMAN, D.: *Ostern in Westfalen*. Münster 1986, s. 17 (po umývání o velikonoční noci následovala cesta na horu, vyvýšené místo k pozorování východu slunce).
- 23 Srov. KOŠTÁL, J.: *Mrtvá voda v léčení a čarování*. Český lid 20, 1911, s. 232.
- 24 „Na Velký pátek před východem slunce opatří si hospodyně navrátilou vodu. Taková voda zahání újmy (=úbyť) a místo, kde je taková voda, musí si už dříve ovšem vyhledat. Obvyčejně je to pod splavem, kde je kamenito, kde voda padající víří a vrací se zpět (také zpáteční voda se říká). Než jde, dobře si ováže hlavě hlavu, aby jí cestou újmy neškodily a říkájící modlitbu, pravou nohou bosa vykročí; cestou stále se modlí a za žádnou cenu nesmí se ohlédnout a veškeré vodě (mokrú) musí se cestou vyhnout ... Zpáteční cesta je totožná.“ (TOMÍČEK, A.: *Velikonoční zvyky ze Slavniče [Humpolecko]*. Český lid 30, 1930, s. 183–184.) Srov. VÁCLAVÍK, A.: C. d., s. 119.
- 25 ERBEN, K. J.: *Prostonárodní české písně a říkadla*. Kritické vydání J. Horáka. Praha 1937, s. 58. Zápisy o velikonočním obyčejí modlení v zahradě s líbáním země (event. též znamenáním země třemi křížky) pocházejí z Pouchova u Hradce Králové (Český lid 2, 1893, 608), Písecka (tamtéž, s. 600), a také z Plzeňska: V Bílově „na Velký pátek celá rodina ráno jde do zahrady líbat zem a modlit se. Modlitba je podivná ...: *Pán Ježíš do zahrady jdouce, těžký kříž na sobě nesouce – ptali jsou se Židé, proč se tak třese, zda-li ho zimnice láme? – Mě zimnice neláme, aniž toho lámati bude, kdo na to věky pamatovati bude*. Totéž se opakuje třikrát, následuje pětkrát Otčenáš a Zdrávas a Věřím v Boha, líbat se pak třikrát země a trou se ruce o rosu, přičemž říká se: *Chraň mne, Pane, od psotnice, prašnice a všech neřestí!* (BUŠEK, B.: *Kratičká historie obce Bílova a některé zakořeněné tam zvyky, obyčeje, pověry a kouzla*. Národopisný věstník československý 5, 1910, s. 209.)
- 26 Tamtéž, s. 209.
- 27 JOHN, A.: C. d., s. 65–66.
- 28 KUBÍN, J. Š.: *České Kladsko*. Praha 1926, s. 153.
- 29 JINDŘICH, J.: *Chodsko*, s. 62.
- 30 SUŠIL, F.: *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými*. Praha 1951 (IV. kritické vydání), s. 689. Označení *šťastná voda* je známo také na západním Slovensku (heslo „voda“ in Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, 2. Bratislava 1995, s. 311).
- 31 „Nabírajíc vody říká: *Já cja berem pjaci prsty, šjestú dlaňú, aby sa obrátili všeci mládenci za mnú.*“ (BARTOŠ, F.: *Lid a národ*, 2. Velké Meziříčí 1885, s. 146.)
- 32 Tamtéž, s. 148; FROLEC, V.: *Vánoce v tradici českého lidu*. In: *Vánoce v české kultuře*. Praha 1988, s. 62.
- 33 FROLEC, V.: *Vánoce*, s. 52.
- 34 KROLMUS, W. S.: *Staročeské pověsti, zpěvy, slavnosti, hry, obyčeje a nápěvy ohledem na bágeslowj Českoslowanské*, III. Praha 1851, s. 40–41.
- 35 Srov. HORVÁTHOVÁ, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava 1986, s. 89–91.
- 36 BARTOŠ, F.: *Lid a národ*, 1. Velké Meziříčí 1883, s. 209–210; srov. VAŠUT, S.: *Valašské pověry, zvyky a obyčeje*. Dolina Urgatina 2, 1948, s. 94–95.
- 37 ČERNÝ, V.: *Velikonoce. Hrstka obyčejů a pověr z okolí Dobrušky*. Český lid 22, 1913, s. 311.
- 38 *Velikonoce*. Český lid 2, 1893, s. 611; 4, 1895, s. 332.

- 39 Téma není jen historické, ale i současné, jak dokládá terénními výzkumy BUGANOVÁ, K.: *Súčasné podoby používania svätenej vody v obradoch*. In: *Magie a náboženství*. Red. L. Tarcalová. Uherské Hradiště 1997, s. 93–102.
- 40 STRÁNSKÁ, D.: *Lidové obyčeje hospodářské*. Národopisný věstník československý 23, 1930, s. 403; HALÁŠKA, O.: *Polévání vodou z jara*. Český lid 21, 1912, s. 352.
- 41 ZÍBRT, Č.: *Staročeské výroční obyčeje*, s. 82. – Na letnice je doloženo také polévání dívký jako součást čištění studánek a obřadů za deště. Podle zápisu z roku 1697 „v okolí Lomnice, Zalší a Drachova dívky vesnické, žádají-li sobě deště, scházejí se četně za soumraku na luzích, zpívají hlasitě písně ženců a velí konečně, aby jedna z nich nahá, a to neposkrvněná panna (obyčejně volí se k tomu dívka osmiletá) sestoupila do studánky a z ní vodu vůkol vylévala; tím prý svolá s nebe dešť na osení.“ (PODLAHA, A.: *Zprávy missionářův českých*, s. 290.) Srov. Sušilův zápis o dívčích průvodech kolem studánek (SUŠIL, F.: *Moravské národní písně*, s. 688–689). – Téma, v němž se spojuje více prvků jarní obřadnosti (polévání, event. házení do vody, zelená větev, mladá dívka-panna, nahota, mládenec), jako námět srovnávacího studia středo- a jihovýchodoevropského, chtěl monograficky zpracovat Václav Frolec v souvislosti studia našich královniček.
- 42 KRAMÁŘIK, J.: *Pikšvonec, letnicový zvyk na Chodsku*. Český lid 34, 1947, s. 95.
- 43 Viz heslo *húsvéti locsolás* in: *Magyar néprajzi lexikon*, 2. Budapest 1979, s. 606; Velikonoční oblevačka na Slovensku r. 1864. Český lid 26, 1926, s. 274–275; JUNGSMANN, J.: *Slownjk česko-německý*, 2. Praha 1836, s. 775. Ani E. HORVÁTHOVÁ neuvádí doklady letnicového koupání mládence (krále), ani zmínku při bohatých záznamech o velikonočním polévání na Slovensku (*Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava 1986, s. 188, 215–216). Srov. ZILYNSKYJ, O.: *Česko-polské spojitosti v oblasti lidových zvyků*. In: *Sborník Vysoké školy pedagogické v Olomouci. Jazyk a literatura*, 2. Praha 1955, s. 85–86.
- 44 „V neděli velikonoční chodili v Lesnici už po čtvrté hodině zrána chlapi s nádobkami s vodou, aby pokropili děvčata, která ještě spala, a přitom volali: *Vzkříšení je život věčný!* Někdy je však děvčata předešla a sama z úkrytu polila chlapece, kteří se za nimi kradli.“ (MÁTLOVÁ-UHROVÁ, L.: *Lidové tance a taneční hry z Hané*, 1. Prostějov 1979, s. 50). Sama jsem se s obyčejem polévání děvčat setkala v obci Opatovice na Vyškovsku: tradice není živá, ale paměť o prožívání Velikonoc za první republiky.
- 45 VÁCLAVEK, M.: *Moravské Valašsko*. Vsetín 1894, s. 80.
- 46 STOLÁŘÍK, I.: *Hrčava*, s. 192–193; SALICHOVÁ, H.: *Ze starých časů*. Kronika slezského kraje. Praha 1947, s. 274–275.
- 47 NĚMCOVÁ, B.: *Veliká noc*. In: *Studie národopisné*. Praha 1929, s. 465–466.
- 48 „V úterý k večeru ve fašjanky, když se končí poslední tanec, jeden začne zpívat: *Chodí káčer po barině ...* Takto zpívající jdou všeci k řece a dají se ve vodě do tance. Který kterého může, shodí do vody a tam je pořádně zmáčí. Ukáže-li se kdo na blízkou řeku, vhodí ho tam též: tomu říkají na Hrozenkově *konopice máčác*.“ (BARTOŠ, F.: *Lid a národ*, 2, s. 147). SUŠIL, F.: *Moravské národní písně*, s. 660 (polévání mužů o masopustu), ČIŽMÁŘ, J.: *Národopisné a životopisné paměti Vizovic*. Vyškov 1938, s. 148 (oblévání medvěda na konci masopustu). O polévání dětí o tzv. liščích hodech uprostřed předvelikonočního půstu HABART, Č.: *Sedlčansko*, 2, s. 131.
- 49 STRÁNSKÁ, D.: *Výroční obyčeje*. In: *Československá vlastivěda. Řada 2, svazek Národopis*. Praha 1936, s. 286; SIUTS, H.: *Überlegungen zur Tradition und Deutung des Anklöpfens*, s. 273; UJVÁRY, Z.: *Interetnické vztahy v ľudových obyčajoch v styčnej zóne Karpát a Dolnej zeme*. In: *Interetnické vztahy v severnej časti Karpatskej kotliny*. Acta museologica 1–2, Komárno 1994, s. 51.
- 50 VÁCLAVÍK, A.: *Voda, oheň a strom*, s. 123; ZILYNSKYJ, O.: *Česko-polské spojitosti*, s. 84–85; TOKAREV, S. A.: *Religioznye verovanija*, s. 72; FILIMONOVOVA, T. D.: *Voda v kalendarnych obrjadach*. In: *Kalendarnyje obyčaji i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy*. Istoričeskije korni i razvitije obyčajev. Moskva 1983, s. 142 (recenzentka E. Horváthová píše o nedostatku teoriím odpovídající argumentace, in *Slovenský národopis* 34, 1986, s. 510); SOKOLOVA, V. K.: *Vesenne-letnije kalendarnyje obrjady Russkich, Ukrajincev i Belorusov*. Moskva 1979, s. 103.
- 51 Cituje SOUKUP, J.: *Staročeské výroční obyčeje, slavnosti, pověry, čary a zábavy prstonárodní ve spisech Tomáše ze Štítého*. In: *Výroční zpráva c.k. české reálky v Plzni za školní rok 1901–1902*. Plzeň 1902, s. 6.
- 52 PODLAHA, A.: *Nejstarší tištěný rituál pražský z r. 1496*, s. 448–449.
- 53 Srov. HADAČ, V.: *Starodávné velikonoční pověry z jižních Čech*. Český lid 27, 1927, s. 246.
- 54 Varianta z Ostrožské Nové Vsi (Moravské Slovensko, 2. Red. L. Niederle. Praha 1922, s. 772).
- 55 MOSZYŃSKI, K.: *Kultura ludowa Slowian*, II/1, s. 507.

Water in the Czech Easter Tradition

Abstract

The Easter customs related to water belong to those manifestations of the folk lore which, even within the small area of Bohemia, Moravia and Silesia, are not associated with one term or meaning. Based on the historical material, the authoress compares customs and rituals like bathing, washing, pouring over and sprinkling during the Passion time, documented only in the 19th–20th century sources, to the parallels in the folk healing, magic for beauty and love, farming customs, Christmas, carnival and Whitsuntide. The records of washing as healing, purification and erotic magic without any relation to the Easter are older than the reports of ceremonial Easter washing. Indirect testimonies of the church sources from the 14th–15th centuries speak of folk customs of washing people and sprinkling houses. During the Easter time, the folk customs based on the folk belief in the beneficial effects of water were practiced independent on the ceremonies of Christian Easter. In these customs, water is often not the only agent; it functions together with sunrise, when in contact with soil and with the first green vegetation. Besides the simple forms of ceremonial washing, conducted especially on Good Friday, but also on Holy Thursday, Holy Saturday and (in some places of West Bohemia) on Easter Sunday in the morning before the sunrise, we have recorded other forms of Easter ceremonial washing that are related to the Christian Easter: These are related to kneeling and praying in the gardens during the Three Holy Days. In these rituals, dew plays an important role. The role of confession or any differences between the Catholics and the Evangelics was not identified. If we do not take into account the widely spread custom of Easter washing, the custom of pouring water on the Easter Monday is documented only in some regions of the East Moravia. The record speaking of the throwing of young men into water on Easter Monday is rare and unique.

Wasser in der tschechischen Ostertradition

Zusammenfassung

Die mit Wasser zusammenhängenden Osterbräuche gehören zu jenen Sittentraditionen, für die es nicht einmal in dem kleinen böhmischen, mährischen und schlesischen Raum einen einheitlichen Begriff oder eine gleiche Bedeutung gibt. Aus der historischen Grundlage ausgehend vergleicht die Verfasserin die erst in den Quellen aus dem 19. und 20. Jh. belegten Sitten und Riten wie Baden, Waschen, Begießen, Wasserversprengen an den Passionstagen mit den parallelen Vorgängen in der Volksheilung, der Liebes- und Schönheitsmagie, den wirtschaftlichen Bräuchen, Weihnachts-, Faschings- und Pfingstbräuchen. Die Dokumente für das Abwaschen als Heilungs- und Reinigungsprozeß, als Liebesmagiemittel, und zwar ohne Beziehung zu Ostern, sind älter als die Belege für rituales Abwaschen in der Osterzeit. Undirekte Zeugnisse aus den kirchlichen Quellen vom Ende des 14. und 15. Jahrhunderts erzählen über das Waschen von Menschen und Besprengen von Häusern als Volksbräuchen. Zu Ostern kamen die dem Volksglauben an eine segensreiche Wirkung von Wasser entstammenden Bräuche zum Ausdruck, die von den christlichen Osterfesten unabhängig waren. Häufig war es auch so, daß das Wasser nicht allein seine Wirkung ausübte, sondern in Verbindung mit dem Sonnenaufgang, mit der Erde, mit der ersten grünen Vegetation. Neben den einfachen Formen von rituellem Waschen, das sich besonders am Karfreitag, aber auch am Gründonnerstag, am Karsamstag und in Westböhmen örtlich auch am Ostersonntag in der Früh vor dem Sonnenaufgang vollzog, wurden weitere Formen von rituellem Osterwaschen festgestellt, die mit dem christlichen Osterfest zusammenhingen. Diese wurden mit Morgenglocken und Beten an den drei heiligen Tagen verknüpft, wobei der Tau eine wichtige Rolle spielte. Die Aufgabe der Konfession in dieser Hinsicht oder Unterschiede zwischen den Katholiken und Evangelikern konnten nicht festgestellt werden. Außer den allgemein verbreiteten traditionellen Osterwaschen-Bräuchen ist das Begießen mit Wasser am Ostermontag nur in einigen Regionen Ostmährens belegt. Ein vom Ende des 14. Jahrhunderts stammender Nachweis dafür, daß am Ostermontag die Jungen ins Wasser hineingeworfen wurden, ist vereinzelt.

Kult a živly

Sestavila a redakčně upravila
Ludmila Tarcalová



OBSAH

Obecná problematika

<i>Alexandra Navrátilová: Kult zemřelých a česká lidová tradice</i>	9
<i>Rostislav Rajchl: Astronomické prvky v pohřebním kultu Slovanů</i>	12
<i>Vítězslav Štajnochr: Předměty sakrální a kultovní povahy</i>	29
<i>Ladislav Bužek: Metafyzika jako předpoklad kultu</i>	35

Náboženský kult

<i>Vítězslav Štajnochr: Mariánské devoční obrazy, sochy</i>	41
<i>Kludia Buganová: Mimoliturgické prejavy úcty ku krížom</i>	45
<i>Hana Dvořáková: K problému votivních darů v okruhu lidové religiozity</i>	57
<i>Mária Felberová: Kult svätých a jeho miestne prejavy v okolí Levoče</i>	67
<i>Ludmila Tarcalová: Kult svätých a patronské hody</i>	77

Kult země

<i>Silvia Letavajová: Kult zeme</i>	85
<i>Jan Rychlík, Magdaléna Rychlíková: Agrární kultury</i>	89
<i>Ilona Vojancová: Prvky agrárního kultu v masopustních obchůzkách na Hlinecku</i> ..	97
<i>Eva Večerková: Strom v lidové víře a obyčejích</i>	99
<i>Eva Lososová: Úcta ke chlebu</i>	117

Kult vody

<i>Katka Zajicová-Nádaská: Voda v rodinných obyčajoch</i>	125
<i>Věra Kovářů: Kult vody a přibýtek člověka</i>	131
<i>Věra Frolcová: Voda v české velikonoční tradici</i>	137
<i>Ondrej Krupa: Obradné umývanie na Veľký piatok na svitaní u Slovákov</i> v Maďarsku a Rumunsku	151
<i>Milan Kováč: Voda v ľudovej viere obyvateľstva severu Bielych Karpát</i>	159
<i>Miloslava Hoškova: Zázračný déšť</i>	171

Ostatní přírodní kultury

<i>Lubomír F. Piperek: Oheň a význam světla</i>	181
<i>Lydia Petráňová: Jeden hrom pálí a bije, druhý uhodí a nezabije</i>	195
<i>Alena Plessingerová, Josef Vařeka: Bouře a hromový kámen</i> v lidových představách a obyčejích	207
<i>Ján Olejník: Prežitky staroslovanského boha Perúna vo folklórnom odkaze</i> podtatranského ľudu	215
<i>Olga Danglová: Slnko, Mesiac, Hviezdy v mytologických predstavách</i> a ľudovej obrazotvornosti	235

NÁBOŽENSKÉ PRŮVODY V KALENDÁŘNÍM CYKLU SVÁTKŮ A SLAVNOSTÍ.

Na okraj studia.

*Eva Večerková, Etnografický ústav
Moravského zemského muzea, Brno
Ludmila Tarcalová, Slovácké muzeum, Uherské Hradiště*

Součástí církevních svátků a života věřících katolíků byly průvody či *procesí*. Tento termín z latinského *procedere* (kráčet vpřed, putovati) se ve významu náboženského průvodu ujal v lidovém prostředí (*proceství, procesíja*). Merellův Malý bohovědný slovník charakterizuje procesí jako *slavnostní církevní průvod buď uvnitř kostela neb mimo kostel* a rozeznává dále *procesí prosebná, kajičná, děkovná, procesí s ostatky svatých a svátostná (teoforická)*, při nichž je nesena Nejsvětější svátost oltářní. Při všech procesích je vpředu nesen kříž (procesní kříž) a často se při procesích nosívaly církevní vlajky a prapory (1963, 419). Jako součást církevní liturgie jsou tyto formy průvodů institucionální povahy: jejich uspořádání, účast kněze, nesené artefakty, písně aj. odpovídalo stanoveným pravidlům (I.). Lidové vrstvy do nich vnášely nebo v souvislosti s nimi vytvářely mnohé osobité kulturní prvky, které církev akceptovala či tolerovala.

Vedle církevních procesí tu jsou lidové průvody, manifestující svým obsahem a formou křesťanskou víru S prvními často úzce souvisí, jsou však povahy neinstitucionální, mimocírkevní. (II.). Náš příspěvek je pokusem o základní charakteristiku některých z těchto projevů a podnětem k jejich hlubšímu studiu.

I. Průvody církevní

PROCESÍ SE SVĚCENÝMI RATOLESTMI NA KVĚTNOU NEDĚLI

Květnou nedělí (Palmarum) se začínal tzv. Velký nebo Svatý týden. Je upomínkou na biblický slavný vjezd Ježíše do Jerusáléma, kdy mu lidé na počest házeli k nohám palmové větve. Proto světí církev před hlavními bohoslužbami ratolestí, v našich krajích nejčastěji jívové kočičky, které jsou pak v následujícím procesí nesený v rukou a potom po celý rok jako svátostiny uchovávány v rodinách (Merell, 1963, 279). Při svěcení ratolestí a v průvodu se používá rouch červené barvy. K starému procesí věřících s biskupy v Jerusálémě ve 4. století, při němž se zpívaly hymny, se přidalo církevní svěcení ratolestí (v 7. století), které se nosily v průvodu. Kvetoucí jívová větev (*Salix caprea*) byla už ve středověku přijata v našem středoevropském geografickém prostoru jako náhrada za orientální palmu a tvoří dodnes základ květnonedělních zelených svazků. Církevní obřad podnítil

rozvoj lidové víry v rašící vrbovou větev. V jižní Evropě hraje takovou dominantní úlohu olivová ratolest, na západě Německa a ve Francii stále zelený buxus. Židovsko-křesťanský vliv se mísil se starým domácím zvykoslovím přinejmenším evropského rozsahu, které se vázalo k jarní zelené ratolesti („prutu života“) jako projevu životní síly a ochrany. Prvotní církve přijala palmu jako symbol křesťanova vítězství nad smrtí. Oba tyto symboly se proluly v květnonedělní zeleni. Církevní obřad Květné neděle se ústrojně propojil s přírodním vegetačním rokem.

Po bohoslužbách v kostele se průvod věřících s posvěcenými ratolestmi ubíral za zvuku zvonů a písně „Hosana na výsostech“ vžitou trasou, obvykle kolem kostela, a v uspořádání normativním pro církevní procesí: vpředu nesl ministrant kříž, následovaly děti, mládež, mládenci s církevními korouhvemi, místo uprostřed zaujímal kněz, představitel obce, pak následovali muži, nakonec ženy. Radostný zástup s ratolestmi měl připomenout událost z evangelia. Podle liturgie byly dveře při příchodu průvodu do kostela zavřeny. Několik zpěváků uvnitř chrámu se střídalo ve zpěvu s chórem a věřícími stojícími před dvěma kostela. Ten, kdo nesl kříž, někdy také kněz, zaklepal křížem na chrámové dveře, které se otevřely. Obřadem se naznačovalo, že „Kristus lidem svou smrtí opět otevřel nebe, které jim bylo hříchem uzamčeno“ (Tarcalová, 1994). Lidový výklad, který vychází z rozšířené pověrečné představy, že po dobu pašijí v kostele je možno odhalit poklady zakopané v zemi, zaznamenal F. Bartoš (1892, 35): „*Když na Květnou neděli za průvodu s kočíčkami před knězem dveře chrámové zavrou a on za nimi zpívá, jsou všechny poklady otevřeny, protože zlí duchové musejí poslouchati, co kněz se modlí a zpívá. Když pak udeří křížem třikráte na dveře, odejdou zase na stráž k pokladům*“.

V evropském zvykosloví má květnonedělní „palma“ charakter mocného plodnostního a apotropajního prostředku, ve svém celku i v jednotlivých částech. Už ve středověku silně vžitá víra, že svěcené ratolesti „*zahánějí ďábla a posvěcují místa, kde jsou*“ (Winter, 1896, 863) se tradovala do současné doby. Moc živé větve se násobila posvěcením v církevním obřadu a mnohostranně se uplatnila v lidových pověrečných úkonech, předně ochranných. Posvěcené ratolesti kočiček si lidé zastrkávali doma za obrazy a kříže, trámy, na střeche, do stájí, aby chránily před bouřkou, bleskem, čarodějnicemi, házely se do studny, aby voda byla zdravá atd. Zapichovaly se vedle křížků z posvěceného bělosobotního dřeva (anebo se i z nich dělaly křížky) do pole k ochraně úrody před nepohodou a pro vzrůst vegetace. Na Osoblažsku se zastrkovaly posvěcené jívové větve také na hroby zemřelých příbuzných (Schreiber, 1931, 120); podobné zprávy jsou i z východních Čech a ze Slovenska, z Novohradu a Hontu (Horvátová, 1986, 176), z Německa (Švábsko), což naznačuje souvislost s kultem mrtvých. V Kateřinkách u Opavy se dávaly svěcené „kocanky“ do základního kamene nově stavěného domu (Vyhlídal, 1903, 46). Užívaly se jako apotropaion při mnoha dalších situacích (Václavík, 1959, 206n). Byly i lidovým lékem. Tak se jimi vytíraly oči, aby nebolely, polykaly se, aby pomáhaly od bolesti v krku a zimnice, jak se o tom zmiňuje už ve 14. století Tomáš Štítý (Zíbrt, 1889, 68). Staré ratolesti se spalovaly a z jejich popela dával kněz o Popeleční středě znak kříže věřícím na čelo. Spolu s jívovými větvemi

zvanými krajově také „kocanky“, „bahniře“, „barušky“ aj. se světily často i pruty lísky.

Církevní obřad svěcení „palem“ podněcoval lidovou kreativnost také v jiném ohledu. Vedle jednoduše svázaných větví se vytvářely velké umně spletené svazky ratolestí různých a to určitých rostlin, jimž lidé podle krajových tradic připisovali blahonosný a ochranný význam. Mnohé se používaly v rituálním smyslu samy o sobě i bez církevního posvěcení (např. čerstvý lískový, klokočový nebo vrbový prut při prvním výhonu dobytka na pastvu). Svazky se doplňovaly papírovými či jinými ozdobami, místy na západní Moravě je svazoval bílý vyšíváný šátek nebo povijan. Sestavovali je mládenci, často i sami hospodáři. Mohli bychom je zařadit do skupiny obřadních artefaktů, jejichž základem je živá zelená větev či stromek („májek“, „nové léto“ aj.).

Formy zdobení „palem“ jsou mnohotvárné, zejména v jihozápadních Čechách („berany“), na západní Moravě a ve Slezku, kde „bahniře“ dosahovaly značné délky. V případě těchto svazků, které byly veřejně obnášeny při květnonedělním procesí, se uplatnili též prestižní zřetele. Mládenci se snažili navzájem jeden druhého předstihnout délkou prutů. Ale celková podoba „palmy“ byla i prestiží vesnické chasy. Tak „palmy“ přinášené do farního kostela v Příboře spletené z vrbových prutů a nahoře okrášlené pentlemi od děvčat a hospodyň, dosahovaly několika metrů. „*Palma jest pýchou hochů té obce, z které byla palma nejvyšší, dosahující stropu presbytáře kostelního*“ (Dvorský, 1917, 29). V Janovicích ve Slezsku byla „palma“ sestavena z vykvetlých ratolestí lísky, klokočí, planých trnek, kalin, do koruny se zastrčily „kocanky“, tis a jako okrasa zlacené ořechy, vejce, šišky, malovaný papír atd. Malé děti měly maličké palmy (Vyhlídal, 1903, 45). Na Frýdecku sestavili chlapci „palmu“ z vykvetlých prutů olše, vrby, příp. i z ovocných stromů, kterou doplnila děvčata barevnými stužkami, zpestřila borůvkovými anebo jedlovými větvičkami a svazek ovázala vrbovým prutem (Sulitka, 1980, 89–90). Který chlapec měl v Hluchově u Prostějova nejdelší „palmu“, jívovou ratolest bez pobočných výhonků, velice si na tom zakládal (Vyhlídal, 1906, 39). Na Ivančicku byla „palma“ upletená z několika jívových prutů a propletená šňůrou. Do vršku se dala rozvítá střemcha s hedvábnými stuhami. Nést takovou „palmu“ do kostela posvětit bylo pro malého chlapce vyznamenáním. (J. P., 1938). Na Horácku byly „palmy“ či „křenfy“ sestaveny z větví vrbových a jívových, k nimž se na Dačicku přidávaly jasanové, v severnějších částech Horácka rozvité větve střemchy nebo třešně. *V okolí Pernštejna považoval každý za vzácnou ozdobu svého svazku, měl-li v něm proutek z památného pernštejnského tisu* (Svoboda, 1940, 3).

PROCESÍ O SLAVNOSTI VZKŘÍŠENÍ

Dříve liturgickou součástí slavnosti Vzkříšení na Bílou sobotu byl odpolední, později podvečerní průvod po západu slunce. Konal se po slavné mši v okruhu kostela nebo ve středu obce. Množstvím účastníků a jejich svátečním ustrojením, úpravou obce patřil k nejokázalejším v roce.

Procesí vedli chlapci s ozdobeným křížem, následovala školní mládež, mládenci, z nichž někteří nesli korouhve různých barev. Zpěváci s knězem s monstrancí pod baldachýnem tvořili střed průvodu. „Nebesa“ nesli čtyři muži v krojích, po stranách šli družičky a hasiči v uniformách, kteří na Bílou sobotu „drželi službu“ u Božího

hrobu. Průvod doprovázela hudba, lidé zpívali, modlili se růženec a litanie. Neza-
stavovali se a za vyzvánění zvonů se vraceli do kostela. Tam byl průvod ukončen
pobožností *Te Deum* a požehnáním. Pravidelně byla v průběhu nesena soška
Vzkříšeného Krista (Tarcalová, 1994). Obdobně jako na Uherskohradištsku, odkud
byl náš příklad, se konal průvod i jinde.

Slavnost byla první vhodnou příležitostí ukázat se po období zimy a postu
v novém oblečení a tak se průvod stal všeobecně jakousi „přehlídkou módy“, na
Slovácku krojové. „*Ve staré fěrtušce, třeba vkusné a zachovalé, by ani do kostela
dívčina nešla. Šťastnější družky by se jí vysmály*“ (Marek, 1946, 4). Pod tímto
povrchem sociálně prestižních motivací je starší lidová představa, umocněná
křesťanstvím, podle níž si vyžaduje obnovený život přírody a člověka po vzkříšení
Krista co nejvíce nového a čistého i u lidí; prostupuje tu purifikační význam farních
obřadů.

Nošení korouhví a baldachýnu bylo čestnou funkcí, určenou pro vážené muže,
obecní úřad. A ta měla být vyjádřena i tradičním místním, vysoce ceněným
oděvem, jímž byl i lidový kroj. Zvláště patrné je to tam, kde muži kroj obecně
odložili, např. na Hané, a užívalo se ho místy jako obřadního oděvu k nej-
významnějším slavnostem; k tomuto účelu býval i nově pořizován. Tak měli
počátkem 20. století v Záhlnicích na Kroměřížsku „*12 halen pro 12 sousedů
nesoucích nebesa; koupeny byly na obecní útraty. V Lobodicích strojí se ještě do
svých krásných modrých pláště, jež nejděle na Hané uchovali*“ (Vyhlídal, 1906,
40). Ve Šlapanicích u Brna, podobně jako jinde na Brněnsku, nosil „hóřad“
v průvodu o církevních slavnostech – křížových dnech, slavnosti Vzkříšení
a Božího Těla – jako slavnostní oděv dlouhé límcové pláště z tmavomodrého
sukna, velmi ceněnou oděvní součást, jež mj. reprezentovala selský stav, nositele
starodávných tradic v městečku (Kunz, 1950, 376). Podobný příklad je z Milotic
u Kyjova, kde se o Vzkříšení, o Božím Těle a dalších církevních slavnostech
oblékali hospodáři do pláště, které nechal „*ušítí milotský starosta dle pravých
mentiků*“ (Koutný, 1907, 294).

PROSEBNÁ PROCESÍ DO POLÍ

Rituální obcházení polí s cílem povzbudit a ochránit vegetaci a usmířit božstva,
které bylo umocněno určitými obřadními formami a symbolickými předměty, jsou
velmi starého původu. Ve starověkých průvodech nosili lidé obrazy bohů podle
magické zásady, že obraz skrývá božskou sílu jako božstvo samo. Příkladem může
být objížďení polí s obrazem bohyně Nerthus (= země) na voze, který táhla kráva,
u starých Germánů; zaznamenal je Tacitus (Erich-Beitl, 1936, 526).

Křesťanská prosebná procesí se konala na jaře o svátku sv. Marka 25. dubna.
Jsou příkladem christianizace starověkých pohanských obřadů. V jejich původu je
jarní slavnost římských zemědělců *robigalia* (25. 4.), která měla ochránit obilí od
obilné sněti (*robigo*). V ten den se slavnostní procesí ubíralo do háje zasvěceného
božstvu zv. Robigus. V tomto háji, který ležel na konci starého městského území,
obětoval kněz, flamen quirinalis, ovci a rzivého psa. Zabití zvířat bylo magickým
prostředkem k zničení obilní nákazy. Současně byly pořádány závody v běhu a
skoku, jež měly magicky urychlit růst obilí. Křesťanská církev nahradila tyto
festivity kajícími procesími. Namísto římských „robigalií“ ustanovil už papež

Liberius (352–366) polní procesí na 25. dubna (zv. *litanía maior*). Podle římské tradice byl 25. duben dnem příchodu apoštola Petra do Říma. Koncem 6. století se skoro touže cestou jako pohanské procesí ubíral křesťanský průvod, který měl stejnou tematiku, ale místo oběti psa a ovce se konala stacionární bohoslužba u sv. Petra. Nicméně ještě kapitulář z doby Karla Velkého nařizuje, že prosebné dny mají být *prožívány s pokorným a kajicným srdcem, veškerý žert a nepřístojnosti mají ustát* (Handwörterbuch, I, sl. 1350–1351). Později se prosebná procesí nahodile spojila se dnem sv. Marka, patrona od nenadálé smrti. Litanie – střídavá modlitba mezi předřikávačem a lidem, velmi starého původu, označovala v raném křesťanství i samotné procesí (*litanía*).

Prosebný průvod o svátku sv. Marka měl všude obdobný průběh. Po ranní mši a za zpěvu litaní ke všem svatým vyšlo procesí v obvyklém uspořádání do polí; každá obec měla vžitou trasu. Na čtyřech místech, obvykle u křížků či kapliček se průvod zastavil a kněz svěcenou vodou pokropil zaseté obilí. Cestou předzpěvoval předřikáváč („forpétr“) litanie: v nich jsou obsaženy prosby za ochranu úrody před kroupami, vichřicí, boufkou, povodní, za naplnění sýpek hojností obilí. Do polí přitom hospodáři zastrkovali křížky ze svěceného dřeva nebo kočičky, aby i tím ochránili budoucí úrodu před nepohodou. Čtvero zastavení bylo orientováno čtyřmi světovými stranami, každým směrem se četlo evangelium a příslušné motlitby. Procesní kříž ozdobily věnečky z květů, mj. s vpletenými obilními klásky. K takovému procesí se bralo polosváteční oblečení. Školní děti se svými učiteli se zúčastňovali těchto průvodů dříve povinně. Po skončení putování se průvod vracel do kostela, kde se pokračovalo pobožností sv. požehnání. Obecně ustávala tato procesí v rozmezí padesátých a šedesátých let 20. století. V poslední době se udržovala jako záležitost katolických rolnických rodin. Předzpěváci, vesměs muži, ojediněle i ženy, s dobrým hlasem a znalostí kostelních písní i s určitými organizačními schopnostmi, které osvědčili zvláště při vedení poutí, se těšili vážnosti v tradičním vesnickém společenství. Nežádka vedli procesí tam, kde nebylo fary.

Obdobná procesí „za úrodu a za děšť“ byla o křížových dnech, tedy ke křížům v polích. Tak byly nazývány poslední tři dny před pohyblivým svátkem Nanebevstoupení Páně v druhé polovině května. V základu těchto církevních průvodů (zv. *litanía minores*) jsou staré římské slavnosti *ambarvalia* (lat. *ambio* = obcházím, *arvum* = pole) k očišťování pozemků, slavená 29. května před započítáním žní k počtě bohyně úrodnosti poli *Dia Dea*. Jako kněží působili Arválové, starobylé římské náboženské bratrstvo (*fratres arvales* – polní bratři), jehož původ sahá do rodové společnosti. Pořádal se prosebný průvod s obřadním zpěvem (*carmen arvale*), z něhož se první část uchovala, a oběť za požehnání polí a dobré úrody. Podle tradice obnovil tyto průvody v křesťanském duchu v polovině 5. století biskup Mamert z Vienne v Galii. Nařídil prosebné procesí (*rogationes*) a jiné skutky pokání a křesťanské lásky proti neúrodě a za odvracení živelních pohrom. V následujících staletích se tyto pobožnosti rozšířily v celé Galii a koncem 8. století vstoupily do římské liturgie. Konaly se po tři dny před svátkem Nanebevstoupení Páně.

Staré tradice dlouho přetrvávaly. Pohanský ritus se zrcadlí ještě v textu zakládací listiny abatyše Marksvith z kláštera v Schildesche (Vestfálsko) z r. 939, v níž nařizuje konání kajicného procesí ve farnosti na druhý svátek svatodušní místo

ambarválii. Nařizuje, aby farníci očistili své domy, obětovali v slzách a různými projevy zbožnosti sami sebe, dali almužnu k nasycení chudých, bděním a zpěvem přes noc uctili v klášteře ostatky a ráno po ukončení procesí zbožnou očištěnou zanesli patrona zpět do kláštera (sochu? obraz?). Vyjadřuje naději, že po tomto procesí bude hojnější úroda a ustane různá nepřízeň počasí (Handwörterbuch, I, sl. 1351).

Po všechny tři dny bylo uspořádání křesťanského prosebného průvodu stejné, jen průvod se ubíral každý den jinými cestami, na jinou světovou stranu. Jednou se šlo kolem ozimin, podruhé kolem jařin; procesí tak prošlo všemi komplexy tratí, aby byla požehnána všechna pole. Duch kajícího a proseb byl vyjádřen v litaních ke všem svatým a ve fialové bohoslužebné barvě, uplatňovaly se fialové korouhve, nosily se velikonoční svíce (*paškál*) i socha Vzkříšeného Krista. Podle místních zvyklostí se procesí podobného průběhu a poslání konala i v jiné dny na jaře.

Vyvstává otázka původu světských obchůzek po polích s cílem kontroly hranic polností (mezníků), prováděných v termínech jarních svátků (na sv. Jiří, sv. Marka, nejčastěji o svatodušních svátcích) a jejich genetických souvislostí s jarními prosebnými průvody.

PROCESÍ O SVÁTKU BOŽÍHO TĚLA

Svátek Božího Těla (*Festum Sanctissimi Corporis Christi*) je pohyblivý a konal se ve čtvrtek po svátku Nejsvětější Trojice; v druhé polovině 20. století se přenesl na nejbližší neděli. Oslavuje se v něm tělo Ježíše Krista, které je podle křesťanské věrouky přítomné v nejsvětější svátosti, hostii, jež je vystavována – obnášena v monstranci v procesí mimo kostel. Svátek ustanovil v roce 1264 po vidění sv. Juliány z Lutychu papež Urban IV. pro celou latinskou církev. Božítělová procesí se šířila postupně a po koncilu ve Vienne (1311) nabývala na všeobecné oblibě. V Brně patřilo Boží Tělo k zasvěceným svátkům už v roce 1380 (Šujan, 1928, 186). Později se k procesí připojila zastavení u improvizovaných oltáříčků na náměstí se čtením začátků evangelií: procesí se čtyřmi zastaveními mělo znázorňovat čtyři strany světa, čili „svět, který se před Kristem sklání a on mu žehná“ (Tarcalová, 1994). K církevní slavnosti se přidružil světský a lidový živel ve vnější zdobnosti a nádheře, ozvláštňující cestu monstrance, v začlenění prvků lidové víry a obřadnosti. Příroda, prostor obce a obecní společenství jsou tu s církevním svátkem v těsně propojené vazbě.

Ve středověku a zvláště na jeho sklonku se rozvinulo Boží Tělo jako městská slavnost, v níž se odrážela sociální skladba a sociální a mocenská hierarchie městského společenství a jeho instituce. V uspořádání průvodu – a ve městech bývalo stanoveno přesné pořadí jednotlivých korporací – se manifestoval status těchto skupin a osob. Pro řemeslnické cechy byla účast v božítělovém procesí povinností zakotvenou v řádech. Tak je uvedeno v artikulích soukenického cechu v Bojkovicích z roku 1511: „*Na den slavnosti Božího Těla má jeden každý tomuto poctivému cechu připojený majstr i s tovaryši svými při slavnéj procesí býti a až do konce setrvati, za korouhvi cechovní pobožně a řádně jíti a v tej pobožnosti Pánu Bohu a tomu přesvatému Tělu Božimu čest, chválu a slávu vzdávati*“ (Tarcalová, 1990, 207). Příkladem ustanovení, jak mají jednotlivé cechy o Božím Těle za sebou následovat, podává doklad z Jevíčka z roku 1472: tkalci, koláři, bednáři,

provazníci atd., nakonec soukeníci a „*potom páni starší se svú korúhvi*“ (Winter, 1896, 867). Podobně i literátská bratrstva, např. hulínské, se měla podle svých „regulí“ zúčastňovat všech procesí, obzvláště božítělového, s rozžatými voskovými svícemi, „*jak hlasem tak duchem zpívajíce*“ (Nebovidský, 1874, 126–127).

Reformace oslabil působení katolických procesí. Tak o brněnském Božím Těle v roce 1595 vlivem kacířských kazatelů na představenstva cechů šli s procesím od sv. Jakuba jen zedníci a sladovníci a s procesím od sv. Petra žádný cech, „*nýbrž ještě se rouhali Nejsvětější svátosti*“. O dva roky později v květnu 1595 kázal v kostele sv. Jakuba jezuita Rumelius ze Štýrského Hradce a o Božím Těle v tom roce šla s procesím celá obec i všechny tři rady, ač byly protestantské (Šujan, 1928, 254–255). V době reformace bylo Boží Tělo svátkem, „*jímž se katolici jinověrcům veřejně ukazovali*“, tedy manifestací katolické víry, ba jistou formou zápasu o ni. „*Dělo se všude slavným procesím s monstrancí nesenou ke čtyřem oltářům, v městských ulicích postaveným. Čtyři oltáře znamenaly, že na všech čtyřech světa stranách svátost Těla se ctí*“ (Winter, 1896, 867). Vnější okázalost tu měla posílit postavení nositelů katolické víry. Ani později zřejmě tento moment nevymizel. „*Církev rozvíjí při této slavnosti veškerý svůj lesk. ona snáší všechny okrasy a ozdoby, aby vyznamenala slavnost tuto. Zvláštního lesku dodává jí onen veřejný slavný průvod, při kterémž nejsvětější Svátost jako o nějakém vítězném triumfu pod širokým nebem po ulicích a náměstích se obnáší... Jestliž pak účel Církve při této slavnosti ten, aby památka ustanovení velebné Svátosti co nejvýš slavně byla vykonána, jakož i víra v tuto nejsvětější Svátost ode všech věrných katolíků před protivníky a nepřáteli jejími veřejně vyznávána*“ (Císař, 1863, 245–146).

Jezuité vnesli v 16. a 17. století do katolických svátků a procesí nejen emocionálnost svých kázání, ale také vnější nádheru a divadelnost a s ní principy organizace a režie veřejné slavnosti: do průvodu jsou zakomponovány děti se zvonečky představující anděly, dialogy od nejjednodušších až po božítělové hry předváděné v 17. století na přenosných lešeních při zastaveních. Divadelní scénky při božítělových procesích jsou doloženy ve 14. století.

Něco z toho ukazuje uspořádání božítělového průvodu v Mikulově v osmdesátých letech 16. století, o němž napsal v roce 1614 mikulovský děkan Ch. Erhardt. *V čele božítělového procesí byl nesen prapor z červeného marcelinu, tzv. Blutfahne, ozdobený velkým zlatým křížem. Za tímto praporem následovaly řemeslnické cechy se svými prapory, totiž cech sedláků, vinařů, pekařů, kovářů, kožišníků, zedníků, krejčích atd. K cechům se připojily pod dvěma velkými prapory vpředu s křížem na žerdi obyvatelé městysů Dolní Věstonice, Mušov, Strachotín a vesnic Pavlov, Perná, Bavorý atd. S prapory a praporky následovali městské panny a mládenci a školní chlapci. Za nimi byly nesené nové prapory z červeného damašku se zlatým lemem a třepením, které věnoval farnosti Niclas mladší, hrabě ze Serinu. Pak následovali zpěváci, organisté s přenosnými varhanami, městští trubači, dále 13 hochů v bílém ornátě, kteří zvonili zvonky a cimbálky a na pokyn učitele tu jdouce, tu klečíc recitovali latinské a německé básně a dialogy. Za nimi jáhni a veškeré katolické duchovenstvo, které sestávalo tehdy z 5–7 osob. Za dvěma svícemi a světly na tyčích následovala už „nebesa“, která nesli čtyři radní nebo nejstarší muži. Pod nebesy šel hodností nejvyšší kněz s Nejsvětější Svátostí, jemu po straně dvě osoby ze šlechty s hořícími svícemi. Na závěr následovala vrchnost z panství, včetně*

purkmistra, městského rychtáře, radních a celé obce za zpěvu duchovních písní (Schram, 1888, 43-44). Jak probíhala slavnost Božího Těla v Jaroměřicích nad Rokytnou 11. července 1626 zaznamenal z archívního materiálu K.Fojtík (1966, 304). „Po kázání šlo se na procesi tímto způsobem. Malým pacholátkům rozdál kněz, aby nesly ornamenta oltářní, totiž kalichy a misky z kalichů, jeden křížek, ti napřed šli v komžičkách bílých. Potom žákovstvo za nimi, 2 pacholat s košíčky, v kterých nesly květy a z růže lističko, tím metali na kněze a lid. Nebesa nesly 4 osoby, napřed nesly po pravé straně Pavel Bochniček, po levé straně Jan Kryštofů, nazad Jakub Paumgartner a Jira Bližkovský, pod těmi nebesy kněz nesl kalich s božím tělem pěkně ozdobený, přes to přesahala modrá pinta, kterouž též nesly ouřadní osoby, po pravé straně Jan Rathouzský, po levé Václav Beňka, za nimi šli svícemi rozsvícenými, jednu nesl Adam Grynar pan starý a Havel Davidů a jinši a tak šli v orduňku po třech osobách, mužské a ženské pohlaví. Bylo lidu v mnohém počtu. Stůl přistojen byl jeden naprostřed cesty před domem Šimona Blatenského, to první staci byla a pachole jedno říkalo rhytmy české, tu kněz latinský jazykem evangelickým zpíval a oraci říkal a též se zpívalo. Druhý stůl přistojen byl na trávníčku před Pavla Hrubého domem, tu se tak služby boží konaly jako při první staci. Třetí stůl stál před Adama Pece domem, též na cestě podál od domu. Čtvrtý stůl stál před zámekem na kopečku proti rathauzu. Potom všecken lid všel do kostela, jsa po těch všech pracech, jeden každý se navrátil do svého přibytku. Před domy vsudy pěkný máje stály a rynek i po ulicích pěkně se umísti muselo“. A.Grygar byl v městečku primátorem, H.Davidů důchodním písařem u vrchnosti, jinak jaroměřickým sousedem, hospodářem na posedku.

Zejména ve velkých městech nabyly průvody svou rozměrností a neobyčejnou výrazovou bohatostí rysu barokního triumfalismu, byly manifestací světské moci ve spojení s církevní. Příkladem může být vedutový obraz F.J.Korompaye představující Boží Tělo v Brně na Petrově 13.6.1748 za účasti panovnického dvora, přímo Marie Terezie. Ohromný průvod lidí různého stavu, šlechta, řeholní řády, duchovenstvo, cechy, měšťané se vine městem k petrovské katedrále. Přihlízejí venkované v tradičním oděvu, žena v šatce, muž v ocáskovém kožichu. Církevní slavnosti s okázalými průvody vytvářely společenský prostor, v němž bylo možno ukázat se prestižně na veřejnosti oděvem, funkcí, hodností. Představují svébytný kulturní rys, který spoluformoval životní styl malých měst, rys, jímž se městečko a jeho obyvatelé odlišovali od vesnice, který upevňoval vědomí výjimečnosti měšťanů vůči vesnickému okolí. Boží Tělo bylo podívanou, na níž přijížděli lidé z vesnic. Tak se zmiňuje F.Skopalík, že *záhlinická svobodná mládež chodila velmi ráda na Boží Tělo do Kroměříže, aby se dívala na vojsko neb měšťanský sbor, jenž při oltáři střílel (1885, 61)*. Dosud nemáme dostatek informací o úloze vesnického obyvatelstva na městských slavnostech Božího Těla v minulosti, ani o počátcích božitělových procesí na vesnici. Starší národopisná literatura se tomuto tématu věnuje okrajově.

Koncem 19. a ve 20. století tvořil božitělový průvod vžitou a tradicionalizovanou součástí ročního svátkového cyklu nejen ve městech, ale i na vesnicích. Často byl chápán ve farních obcích a městečkách jako největší svátek a společenská událost v roce. Trasu průvodu vysypanou trávou vyznačovaly břízky, které přinášeli a k okraji cesty zasazovali mládenci. Býval to nejčastěji prostor návsi, náměstí

(„rynku“) nebo hlavní ulice. Okna domů v ulici, kudy se průvod ubíral, zdobily obrazy svatých, cínové a amalgamové svícny, květiny. Čtyři oltářičky zbudované obvykle ve výklencích nebo v průjezdu domů si každoročně zdobily rodiny samy. Většinou měly toto nepsané právo po několik generací. Sugestivně líčí prostor vesnické návsi o Božím Těle bratři Mrštíkovi (1949, 309): „*U Kocmáneků, u Jelínků, u Tomanů stavěli oltáře v háje upravené ve výklenku vrat. Ratolestmi, bělostnými plenami a záclonami zakrývají prkenné pozadí oltářů a zavěšují na ně posháněné obrazy matek Božích, sv. Trojice, sv. Josefa, anděla strážce nad ru-sovlasým děckem dřímajícím na okraji propasti, Krista, vyplétajícího beránka z bžodavého trní. A za obrazy zastrkují kytice růží, věnečky barvínku, břečťanem proplétají záhyby plen, na oltář kladou veliké kytice prvosenek, čisté, vysoké lilie jako symbol stavi mezi svíčky. Vzpínají se, lezou po žebřících, urovnávají záhyby, zakrývají kdejakou dirku, zem pod oltářem posypají pískem žlutoučkým a stelou nažatou travu promísenou šalvějí a vonnou mateřídouškou. I alejemi už potrousili zeleň trávy, a vůně listnatého jetele s vůní mařího listu, božího dřevce a levandule zavadlým svým dechem plní rychle zahřívající se ranní vzduch. V oknech statků hořely svíce, postavené mezi bazalkami a květoucími keříky levkoji...*“

Na vesnici stejně jako v městečku reprezentoval průvod celé obecní společenství. Místo jednotlivých skupin v průvodu podle věku, pohlaví, stavu, příslušnosti k profesní stavovské či zájmové skupině se řídilo místní tradicí. A tak v určitém jednotném schématu božítělového procesí, jež se formovalo v baroku, byla i osobitost místních poměrů a místní lidové kultury, zejména krojové. Vstupovaly do něho nové prvky s tím, jak se společnost proměňovala. Tak bylo atrakcí božítělových průvodů, když přijela na náměstí ozdobená stříkačka, na níž stál uniformovaný hasič a zvolna se otáčel směrem k monstranci. V čele průvodu šla školní mládež s učiteli (místy nesli žáci, přepásaní šerpou, obraz sv. Aloise) následovaly „družičky“, velké i malé, vystrojené do nových šatů, ozdobené věnečky na nakadeřených vlasech a šperky: v tradičních krajích, např. i na Brněnsku, měly vlasy ke kroji zapleteny obřadním způsobem. Sypaly na zem květy pivoňek a jiných rostlin; na Horácku je zvali „cupovátko“, ponejvíce z chrp a kopretin. S odkládáním kroje byly přijímány bílé šaty a bílá barva se promítla i do tradičního kroje družiček. Čestné místo, blízko středu průvodu, obvykle hned za knězem s monstrancí a ostatními duchovními, zaujímalo obecní představenstvo – reprezentanti světské moci, za nimi pak následovaly jednotlivé spolky a korporace, náboženská sdružení se svými prapory, hasiči, vojenští veteráni, městští střelci v stejnokrojích, řemeslnická společenství, nakonec ženy a ostatní občané. V oblečení a nesených symbolech byl vyjádřen stav i hodnost, ale i reprezentace, prestiž skupiny a jednotlivce. K nesení „nebes“ byli obvykle vyzváni nejváženější hospodáři, „sousedé“ či přední měšťané, neboť šlo o velké významání, což bylo vyjádřeno i v jejich oblečení v souladu s místní tradicí a jejími hodnotovými stupni.

V doprovodu hudby se průvod ubíral k jednotlivým oltářičkám. U každého se zastavil, kněz přečetl začátek jednoho ze čtyř evangelíí a uděloval věřícím požehnaní. Při každém zastavení se střílelo (dříve z hmoždířů). Během cesty lidé zpívali, modlili se, hrála hudba. Slavnost končila u posledního oltářičku „Te Deum laudamus“, po němž se všichni odebrali do kostela. Hudba a zpěv, zvonění a střelba, cesty vysypané květy a vyznačené stromky, vytvářely atmosféru svátečnosti, mi-

mořadnosti v běhu roku. Více než složitá symbolika církevního svátku působila na obecný lid, na roznícení zbožnosti a upevnění víry, jeho vnější silně exponovaná esteticko-emocionální složka. V symbolice obřadního hlučení v božítělovém svátku lze spatřovat jak starý moment apotropajní, tak i oslavný. Do církevního svátku vstupuje zeleň jako prvek lidové obřadnosti (májový obyčej) a lidové víry. Jako „májky“ jsou označovány božítělové stromky už v pramenech z 16. století (Winter, 1896, 867).

Rostliny uplatňující se ve výzdobě božítělových oltářů a cest získaly v této obřadové souvislosti podle lidové víry léčebné a apotropajní účinky. Zejména svazky léčivých bylin či božítělové věnečky, které si lidé přinášeli a kladli okolo oltářů a kněz se jich dotýkal monstrancí („dotýkané“). Odnášeli si je pro požehnání domů, zavěšovali vedle kočiček za obrázky anebo je upotřebili v léčebných praktikách. Podrobně je vypočítává J. Lolek (1907, 30–31). „*Celý oktáv nosívaly ženy do kostela i kladly věnečky upletené z čerstvých bylin, jako: z pampelišky, z mateřídoušky, jitrocele, z psiho ocásku, z truskavce, ze svizele, balšónku, z mařilistu, z opeuce, ze šalvěže, ze rmenu, z úročniku aj. na oltář a kněz po požehnání je dotekem monstrance posvěcoval. Takových, jakož i nalámaných větviček z oltářů, shrabané roztroušené trávy v kostele i po cestách pečlivě se uchovávaly a v čas potřeby za domácí prostředky proti různým dobytčím chorobám, proti kouzlům, proti čarám upotřebovaly. Obzvláště ceněny bývaly věnečky o samém Božím Těle svěcené, tráva z dlažby chrámové shrabaná. Oněmi léčily se zastaralé nemoci ženské, tuto používaly při líhnutí mládat i drůbeže, obě způsobem podkuřovacím*“. Na Novoměstsku světivala děvčata i věnečky upletené z kvetoucího rozchodníku, jež se pak zavěšovaly mezi okno na hřebíček, aby chránily před udeřením blesku (Svoboda, 1940, 3). „*S březek oltářů, zvláště od posledního oltáře, ulamují větvičky, šibají jimi zeli, aby ho nežraly mušky, zastrkují je do lnu a do konopí, aby vyrostly hodně vysoké a dávají slepicím do hnízd, aby dobře seděly*“ (Bartoš, 1892, 53).

II. Průvody necírkevní

JÍZDY S KŘÍŽEM PO POLÍCH

Obřadní jízdy na koních mají ve středoevropském kulturním prostoru podobu světskou a náboženskou. Vedle pěších prosebných průvodů za úrodu a ochranu polí se na našem území udržovaly také objížďky na koních s podobnými cíli. Na rozdíl od významově a geneticky složitě „jízdy králů“, v níž se spojily různé kulturní prvky z různých období, mají náboženské jízdy na koních jednoznačnější obsah a formu. Nejstarší dosud známé svědectví takového průvodu je z Mirotického překladu latinského spisu Aubana-Bohema z r. 1579 („Obyčeje, zvyklosti všech národů“); vztahuje se ke svátku sv. Ducha. „*Při slavnosti sv. Ducha téměř všude se to děje: sjedou se ti, kteří koně mají, anebo kteří sobě vypůjčiti mohou, a s tělem Páně, kteréžto jeden kněz, také na koni sedíc, v měšci na hrdle zavěšené nosí, všechny meze svých polí objížďejí, zpívajíce a prosíce, aby pán Bůh osení ode všech nepohod povětrných a od zkáz krupobití zachovati ráčil*“ (Zibrt, 1889, 118). Z 19. a 20. století známe takové jízdní průvody o velikonocích ze severní Moravy (*Osterreiten, Saatreiten*) a Slezska (*jízda za Bohem*) a také z dalších bývalých německých enkláv na střední a jižní Moravě, dále ze severních Čech a z Lužice

(*križerjo*) na jih od nás z Horního Rakouska (Salzbursko). Etnicky vyhraněný aspekt těchto jízd vystihl V. Frolec (1990, 57), když soudil, že se prosebné jízdy na koních staly osobitou součástí katolické náboženské kultury především na německých etnických územích a v slovenských oblastech ležících v jejich bezprostředním dotyku, v Lužici a ve Slezsku.

Zatím nejstarší podrobnou zprávu o velikonočních jízdách na Kravařsku, kde žily ještě ve 20. století, máme od neznámého autora z roku 1843 (B. K., 1843, 211–212). V té době se pořádaly o velikonoční neděli ještě v mnohých německých obcích v okolí Fulneku a zdá se, že je zpravodajce zaznamenal v době plné životnosti a společenské a obřadní závaznosti, byť jejich vnější reprezentační rys už dosti výrazný. Mládenci se na objížděku připravovali již v době postu. V každém selském statku byl vybrán nejpěknější kůň, kterého opatrovali a šetřili od práce více než ostatní. S vybranými koňmi se pacholci a selští synové scházeli po několik týdnů před velikonočními, aby se cvičili v jízdě. Mnozí sedláci si k tomu účelu pořídili pěkné sedlové pokrývky a sedla, anebo si je půjčovali od měšťanů a panských úředníků z blízkých měst. Bylo zvykem, že dívky obdarovaly své mládence k této příležitosti kyticemi z umělých květin („Schmecker“) a věnci umně zhotovenými z pšeničných klasů, jablek, lískových a vlašských oříšků, které si chlapci při slavnosti upevnili na levé rameno. To byly znaky, jimiž se vyznačovali „Saatreiter“, obřadní jezdci po osení. První průvod začal o velikonoční neděli za tmy, ještě před rozedněním. Obyvatelé obce – celé rodiny i s čeledí – vyšli pěšky průvodem do polí za domácími jezdci, obcházeli hranice svých polí, postříkávali je svícenou vodou a zpívali přitom nábožné písně, které zaznívaly do ranního svítání a na toho, kdo tomu poprvé přihlížel, působily hlubokým dojmem – jak poznamenává autor. To byla první fáze obyčeje.

Po velké mši, při níž zaujali v kostele svátečně oblečení a věnci ozdobení mládenci zvláštní čestné místo, se začala slavnostní jízda. Jezdci se seřadili do průvodu v párech: v čele jeli trumpetisté na bílých koních (v počtu 6–8), za nimi dva jezdci s kostelními korouhvemi a pak ostatní. Za zpěvu velikonočních a jiných nábožných písní vyjel průvod až na hranice obce a pak je objel v plné šíři za účasti veškerého obyvatelstva, které ve skupinách přihlíželo. Jeden z mláďenců, velmi dobrý jezdec na rychlém koni, jel před průvodem s malým křížkem v ruce, který nechal líbat těm, kteří stáli na hranicích svých polí anebo očekávali průvod na cestě. Na jednom místě se jezdci zastavili a pak – kromě trubačů a korouhevníků – jeli po jistou dobu tryskem ve velkém kruhu, což se opakovalo na čtyřech dalších, předem vyhlédnutých místech. Průvod jezdců přijel z opačné strany zase zpět ke kostelu, mládenci po modlitbě odevzdali své korouhve. Kytice a věnce se chovaly v domácnostech v úctě a zůstaly po nějakou dobu na památku. Obřad měl přinést požehnání polím a koním a oslavit vzkříšeného Spasitele.

Do počátku 20. století se udržela základní struktura obřadní objížděky; zúžil se její teritoriální rozsah, došlo k jistým posunům v obřadních a sociálních významech. Udržoval se noční průvod jednotlivých rodin do polí, při němž se zastrkoval na hranice polí posvěcený „palmový kříž“, znakem obřadních jezdců byly též kytice a věnce. Zdůraznil se společenský význam objíždění. Hlavními postavami byli *Fahnenträger* přepásaní šerpou a nesoucí vysokou ozdobenou korouhev a *Kreuzelvater* s křížem, který dával podle tradice každému na potkání políbit.

Odpoledne po požehnání od kněze vyjeli mládenci v počtu 15–20 párů k předem vybraným selským usedlostem v každé čtvrti obce, s kostelní anebo i s vlastní korouhví a ve zvláštním obleku (ve fracích, cylindrech a bílých rukavicích). Kroj na Kravaňsku zanikl poměrně časně a takové ustrojení mělo vyjádřit slavnost a význačnost objížd'ky. „Kreuzelvater“ nejprve přednesl žádost, zda by jezdcí směli udělat na dvoře kruh a přednést velikonoční vínš. Obřadní návštěva končila pohostěním obřadníkú koláčem a vínem. Totéž se odehrávalo v dalších třech selských dvorech, přičemž jezdcí objeli za zpěvu nábožných písní hranice a skončili ve dvoře fary. Na závěr se jim dostalo od faráře v kostele požehnání (G. A. Th., 1919, 59–60). V Šenově u Příbora objížděli obec v meziválečném období selští mládenci, vystrojení v podobném salónním obleku, se svým praporem a křížem posvěceným od faráře. Zastavovali se ve vybraných usedlostech, nejprve však u „kmotry praporu“, v selských dvorech na okraji obce a navíc také u pomníku padlých v první světové válce. Na dvoře předvedli jezdecký „rejový tanec“, dávali kolem stojícím líbat kříž, dětem házeli drobné cukroví; domácí je počastovali zapečenými klobásami, pečivem a vínem (V. F., 1933, 90).

O velikonoční objížd'ce na Bílovecku na opavském Slezsku v šedesátých letech minulého století se stručně zmiňuje A. Peter (1867, 285–286). Mládenci jeli na koních ozdobených stuhami a věnci stále podél hranice obce až k dvoru sedláka z vesnice sousední. Objeli třikrát kolem jeho dvora za zpěvu nábožných písní. Hospodář je pohostil pivem.

„Jízdu za Bohem“ u „Moravců“ ve Velkých Petrovicích u Ratiboře v bývalém Pruském Slezsku zachytil J. Vyhlídal (1892, 108–108). Mládenci vyjížděli na koních v úterý velikonoční se čtyřmi až šesti kostelními korouhvemi (zv. *chorumble*). Jeden z nich držel sošku „Boha“ (vzkříšeného Krista), ostatní klusali za *Bohem*. Průvod byl ohlašován v kostele z kazatelny a byl-li farář jezdcem, sám se ho účastnil. Jezdcí objížděli hranice polí za hlaholu zvonů a zpěvu nábožných písní. Na zpáteční cestě u kostela sv. Kříže před vesnicí očekávala „procesii“ petrovická děvčata, aby ozdobila věnci z jarního kvítí sochu Vzkříšení a korouhve a současně podala jezdcům „počastnú“, tj. občerstvení černým pivem. Na dalším úseku cesty mezi Tlustomostím a Petrovicemi bylo místo koňských dostihů, mládenci se předháněli, kdo bude „první“. Potom za zvuků písně „Vstal z mrtvých Vykupitel“ zamířil průvod ke kostelu v Petrovicích, kde farář udělil jeho účastníkům požehnání. Dívky shromážděné u kostela se předháněly, která první políbí sošku Vzkříšení, neboť ta se prý do roka vdá. Dotek se sochou měl mít podle lidové víry pozitivní účinek. Po požehnání v kostele se slavila „počastná“ v hospodě, bez muziky. Obřadní objížd'ka se konala dříve i v dalších vesnicích v okolí. Podle J. Vyhlídala byl zvyk v té době rozšířen také ve Staré Vsi u Místku v úterý svatodušní a v německých osadách na Osoblažsku. Průvod obdobný německým jízdám po osení měla velikonoční objížd'ka v Ludgeřovicích u Hlučína (*křižacka procesija*), udržující se do roku 1901; zachovalo se ústní podání o jejím původu, podle něhož vznikla po třicetileté válce jako obrana proti hroživé epidemii neznámé nemoci, jež postihla obyvatele (Černý–Scheufler, 1970, 155–158).

Velikonoční objížd'ky na koních se udržovaly v meziválečném období místy také v bývalých německých oblastech na Mikulovsku, na Brněnsku a Vyškovsku. Mládenci s nazdobenými koňmi se shromáždili u farního kostela, aby přijali od

kněze požehnání a kříž (*Saatkreuz*), s nímž pak objížděli polní tratě „světít pole“. V čele průvodu jel mládenec s křížem, za ním trubač a praporečník. Místy jel s mládenci i kněz. Po cestě zpívali nábožné velikonoční písně, u kapliček se zastavovali a modlili. Po návratu předali knězi kříž. V Rostěnicích na Vyškovsku věnovali mládenci do kostela silnou svíci, jež měla hořet po celý rok. Průběh obřadní jízdy byl tedy obdobný jízdám na severní Moravě, tam se však jeví ve starší fázi. V meziválečném období docházelo na jižní Moravě i na Vyškovsku k ožívování, zavádění i obnovování tohoto obyčeje z iniciativy německých vlastivědných spolků. Všeobecně se akcentoval nacionální rys obřadních jízd. Projevuje se i tendence k posilování světských prvků (jezdeckví jako sport, dostihové prvky, ceremoniální předávání vlajky jezdeckému oddílu, patrný je vliv „selských jízd“ republikánské strany aj.).

Velikonoční objížděky po polích jsou ve svých cílech především vegetačním obřadem. Hlavním smyslem objíždění, jehož působení posilují sakrální místa i předměty, nábožná píseň, bylo zajistit úrodu polí a ochranu obce. Konal se vesměs s podporou církevních představitelů, ba podle místních zvyklostí i s jejich účastí. Vyznačuje se symbiózou církevních i mimocírkevních, křesťanských i mimokřesťanských prvků. Objekt katastru, tedy uzavření kruhu objížděkou, vycházelo z představy magického kruhu, jedné ze základních forem starých náboženských ritů, znamenající oddělení vymezeného prostoru od škodlivého působení zvenku, jakési „rituální hájení prostoru“ (Feilhauer, 1965, 17). V symbióze s religijním tu patrně vystupuje i druhotný právní význam obřadního úkonu, jehož postatou je stvrzování hranic (obce, individuálního vlastnictví pozemku). můžeme-li ho spatřovat v objíždění a obřadním navštívení určitých dvorů. Pohoštění pro jezdce tu vyznívá jako odměna za službu. Právní smysl objíždění či obcházení znamená v postatě opakování prvotního obřadního aktu při převzetí majetku a ustanovení hranice. Některé formy pohybu jako skok, klus v kruhu po oseň, opakované trojí objíždění, soutěživé závodění o prvenství (dostihy) měly zřejmě hlubší obřadní význam probuzení a urychlení vegetace. V této souvislosti připomeňme obřadní spěchání z kostela o velikonoční neděli i se svčenyými potravinami podle lidové představy, že první bude mít dobrou úrodu a bude úspěšný v práci i v osobním životě. Zdobení věnci z vybraných druhů rostlin nemělo zřejmě jen dekorativní, ale hlubší prosperitní smysl, byl to prvek spoluformující úspěšnost rituálního působení velikonočních jezdců. Obřadní hlučení (střílení, troubení, zvonění) je často interpretováno jako starobylý ochranný prostředek k zahánění škodlivých sil.

Lidová tradice obcházení polí, konaného na Kravařsku v rituálně mimořádném čase velikonoční vigilie, má souvislost s dalšími formami obřadních obchůzek o Božím Hodu, známých např. z východní Moravy ještě z 20. století, při nichž hospodáři zasazovali do svých polí křížky, kočičky, drobili do brázd velikonoční mazanec, vkládali tam vejce nebo skořápky z nich, anebo s podobnými průvody lidí do polí, zakončovanými tam společnými hostinami. Reprezentují vrstvu mimocírkevních obchůzek předkřesťanského základu, které souvisely se starými představami a úkony jarní rituální očisty od škodlivých sil a zabezpečení úrodnosti polí, jichž se mělo dosáhnout magickými úkony a pomocí zvláštních prostředků nadaných takovou očišťující a prosperitu produkující silou; prostředky křesťanského charakteru, modlitba, žehnání svčenou vodou, nábožná píseň aj. posvěcovaly a násobily účinnost těchto aktů.

HLEDÁNÍ KRISTOVA HROBU

„O velikonocích na Bílou sobotu hledávaly ženy na Prostějovsku v dřívějších dobách Krista. Oblékly se teple a navrch omotaly se bílou plachtou. Pak chodily pozdě v noci v zástupech ke třem, případně k pěti křížům v poli daleko za vesnicí. Chodily i několik hodin pěšky. Při tom nesměly s nikým promluvit. U každého kříže poklekly a tiše se pomodlily. K ránu pak se vracely tiše domů“ (Siegel, 1930, 6). Jak ještě autor poznamenává, obyčej byl znám na Prostějovsku a Vyškovsku před devadesáti, na Drahansku před šedesáti lety.

Nemáme o něm mnoho dalších zpráv. Na Kravařsku v obci Groitsch se ženy a dívky shromáždily ve tři hodiny zrána na velikonoční neděli a s nábožným zpěvem, doprovázeny kapelou, se odebraly k „Janíkovu“ kříži v polích (Bratrich, 1920, 60). A. Václavík (1930, 391) zaznamenal z luhačovického Zálesí, že na Bílou sobotu před východem slunce chodily ženy do kostela „hledat úmrlého Ježíše (střežit; slyšel jsem však i ‚hledat‘“. V Šenově na Kravařsku se ubíral o velikonoční neděli zrána ve tři hodiny průvod ke „švédskému“ kříži v polích; lidé zpívali velikonoční písně, doprovázela je hudba. U kříže si rozdělali oheň a častovali se smaženými vejci a lihovými nápoji. Poté zastrkovali do polí svěcené křížky (V. F., 1933, 90).

V obyčeji vystupuje lidová představa a lidové znázornění biblické události hledání a objevení Kristova hrobu, což vyjadřuje cesta ke kříži (hrobu, k „božímu hrobu“ v kostele). Souvisí s tím i další prvky, např. bílá barva (smutek), čas konání – velikonoční vigilie. V posledním příkladu jde zřejmě o prolínání různých obyčejových prvků, (velikonoční průvod do polí spojený s hostinou). Výzkum by mohl přinést další varianty a přispět k hlubšímu výkladu.

PRŮVOD SE SOCHOU O SLAVNOSTI VZKŘÍŠENÍ

„V Bělkovicích přifařených do Dolan volí každoročně dvě svobodné bezúhonné dívky ze svého středu, které při vzkříšení mají nésti sochu Spasitelovu. Dle prastarého zvyku jsou vázány po celou dobu velikonoční nositi z mrtvých Ježíše Krista v neděli po hrubé kolem kostela. Při vzkříšení tyto matičky, oděné v pradávny oděv hanácký a opatřené každá plenou, kráčeji za podnebím. Když posvátný obřad požeňmáním ukončen, jdou matičky, přičemž jim hudba na kůru hraje veselý pochod, do sakristie požádat tamějšího faráře za sošku Vykupitele, náležející obci Bělkovické. Jedna vezme do pleny Vykupitele, druhá pak jeho korouhev, a kráčeji takto opět ze sakristie k oltáři za veselého pochodu. Hudba umlkne a jedna matička zapěje: „Vstalt' jest této chvíle“, „ctný Vykupitel“ pokračuje druhá, a tu vpadne lid a dopěje píseň. Po té s matičkami jde průvod s hudbou do Bělkovic vzdálených 1/2 hodiny, kde lid, který vzkříšení se nesúčastnil, vítá Ježíška, libaje ho. Tam ve škole uloží se soška Spasitelova a matičky okrášlí ji, rozmarinovou kyticí do ruky mu vloží, na hlavu a prsa věnec. Konečně chodí matičky po vesnici roznášejíce hospodářům, všem mládencům a pannám kytice.“ – Tak popsal obřadní průvod o velikonocích zvaný *Ježíškovy matičky*, A. Bouda (1986, 584). V jeho době byl zveřejněn z pera dalších autorů a tak už tehdy popularizován. V lokálních variantách se pod názvem *nošení pámbučka* udržoval v té době i později v dalších farnostech na Olomoucku až do padesátých let našeho století.

Za „matičky“ mohly být v Bělkovicích vyvoleny jen dívky „vynikající svou

zachovalosti“ a ty, které pěkně zpívaly. Starší, tedy loňské „matičky“ byly jistou autoritou v posuzování pěveckých schopností nových uchazeček o tuto poctu; zkoušely je a nakonec i vybraly. Bývalo zvykem, že „mladší“ (tj. druhá) „matička“ postoupila další rok za „starší“, takže každá dívka byla „matičkou“ po dva roky. Tak se řetěz „matiček“ nepřetržitě udržoval a s tím i sám obyčej.

Vyvoleným dívkám připadla nejprve povinnost vybrat potřebné peníze na uhrazení nezbytných výdajů. Vybíraly si je tradičním způsobem obchůzkou po domech – a tak se velikonoční průvod stal záležitostí celé obce. Dále si musely vyprosít družičky jako svůj doprovod u jejich rodičů. Podobně si vybraly čtyři mládence, *koróbníky*, dříve dva z rolnických a dva z řemeslnických rodin, kteří „matičky“ doprovázeli a nesli v průvodu korouhve. V pozdější době se počet korouhevníků zvýšil na šest (při „matičkách“ byly neseny bílé, při dětech červené, u dospělých lidí modré). Konečně musely mít dívky tradicí stanovený oblek, „starohanácký“ kroj, jenž se k této příležitosti vytvořil a uchoval jen v Bělkovicích, konzervován v obřadní funkci, což v sobě neslo s časem se zvýrazňující moment lokální prestiže. Nebylo přijato, aby dívky zvolily jiný oděv. Na oblékání kroje dohlížela některá ze starších žen. O Bílé sobotě měly bělkovické „matičky“ prostší bílý kroj s tmavými kordulkami a čepci na hlavách, na druhý den bohatší a jejich hlavy zdobil věnec: to vyjadřovalo postní dobu a smrt, vzkříšení Krista a radost. Svátečnost a radostnost dne měly vyjádřit i rozmarýnové snítky, jimiž byli v Bělkovicích ozdobeni jak korouhevníci, tak i ostatní účastníci průvodu, doprovázející o velikonoční neděli „matičky“ s ozdobenou soškou nazpět do farního kostela v Dolanech. „Ježíška“ a „koróbičko“ nesly dívky v bílé plachtě – úvodnici (*chovačce*) na ruce jako dítě.

Průvod měl svým uspořádáním charakter církevního procesí: v čele šly školní děti s křížem, mládenci se dvěma „řemeslnickými“ a dívky – „matičky“ doprovázené dvěma „selskými“ korouhevnicí, ostatní lid. Průvod se ubíral za zpěvu nábožných písní, které předříkával „modlař“. Na cestě do Bělkovic se obvykle zastavil na hranici obce ke krátké pobožnosti u kaple. V podobném uspořádání se ubíral průvod s „matičkami“ na druhý den do Dolan, vstříc mu vycházel farář s kostelníkem a ministranty.

Ve farnosti horecké byly dívky-panny, vždy dvě *dróžky*, oblečeny „po bílu“ do šatů obvykle k tomu účelu nově pořízených, s věnečky na hlavách; mládenci (*drožbe*), kteří nesli v průvodu korouhve, „po novu“, s bílou kytkou na kabátě. Dívky si je samy vybraly (bratra, bratrance, spolužáka). V Horce nesly sošku Vzkříšeného Krista (*Vzkříšení*) v „chůvce“ ze záclonoviny, z ostatních dvou přespolečných obcí křížem z horeckého kostela. Obě „dróžky“ se střídaly, jedna nesla v sobotu sošku z kostela, druhá ji v neděli přinášela nazdobenou zpět. Sbírkou po domech získaly dívky peníze na věnec pro „pámbučka“, na věnečky do kaple a na procesní kříž, na „ketke“ pro mládence, na hudbu aj. V posledním období chodily jen do katolických rodin. „Pámbuček“ se kladl na zvláštní, k tomu účelu zhotovenou plachtu. Na sochu se upevnil věnec z umělých bílých květů a bílá stuha. Sošky se zdobily podle místních zvyklostí ve škole ve vybraných (katolických selských) rodinách často po mnohá léta. K večeru přicházeli dospělí s dětmi se podívat na ozdobenou vystavenou sochu. Bylo zvykem „líbat pámbučka“. Domáci přitom nabízeli návštěvníkům vdolky, cukroví aj. Obyčej se tu

stal, při jisté konfesionální diferenciaci vesnického společenství po roce 1918, slavností místních katolíků; jiné dívky než z katolických rodin za „dróžky“ jít nemohly a obvykle se nezúčastňovaly ani průvodu. Průvod přicházející z přífařených obcí se připojil k horeckému, takže do kostela vstupoval jeden, se třemi „dróžkami“ nesoucími ozdobené sochy.

V horecké farnosti bylo zvykem, že „dróžky“ a „drožbi“ se na závěr slavnosti obvykle vzájemně obdarovali. Mládenci věnovali dívkám věcný dar a dostali od nich dort při společném pohoštění. Společně se také vyfotografovali, aby vzpomínka na „nošení pámbučka“ zůstala trvalou. Podobně se obyčej konal ve farnosti drahanovické a bohuňovické.

Ve farnosti hnojické to byl naopak mládenec, který nesl v průvodu krucifix po Vzkříšení. Doprovázely ho dvě družičky, jimž připadl i úkol vyprosit „pámbička“ od faráře a zajistit jeho výzdobu. „*V průvodu jdou školní dívky, všechny spolky, hudba, mládenec s Pámbičkem a obě děvčata, za nimi velební páni a lid ostatní. Jde se náměstím do statku čís. 25 „u Krčků“. Tam podává mládenec nesoucí líbati všem kříž a položí ho na prostřený stůl v „hrubé jizbě“ ... V přífařených obcích též se dává kříž líbati a položí se na oltář v kapli na návsi*“ (Minařík, 1901, 199). Děvčata podložila kříž hedvábnou rouškou a vyzdobila věncem. Průvodem s ozdobeným „pámbičkem“ z farní obce a přespolních vycházeli vstříc duchovní a vedli je do kostela. Tam mládenci s ozdobeným krucifixem obešli oltář. Podobně nosili „pánbožka“ – na vyšívaném šátku darovaném „dróžkami“ – mládenci ve Štěpánově u Olomouce.

V Dubanech na Prostějovsku se v podobných průvodech uplatňoval krucifix uchovávaný v některém selském statku často po několik generací. „Dróžky“ ho nejprve zanesly před procesím na Bílou sobotu do sakristie, aby si pak pro něho po požehnání zašly a v průvodu za doprovodu hudby odnesly do domu; tam ho uložily ve světnici na stůl na peřinku a ozdobily. „Matičkou“ zde byla nazývána hospodyně, u níž byl „pámbuček“ uchováván (Křen, 1925, 300). Na velikonoční neděli před velkou mší byl v průvodu zanesen do kostela. Každá přífařená obec měla svůj průvod a svou sochu.

Hanácký velikonoční obyčej klade řadu otázek o svém původu, starších fázích a významech. Studium farních kronik by snad mnohé osvětlilo. Podnět k jeho vzniku mohl vyjít od církevních osob, mohl se uplatnit vzor převzatý odjinud. Byly vysloveny domněnky, že byl zaveden ve farnostech bývalé premonstrátské kanonie v Hradisku u Olomouce. V průvodu je možno sledovat lidové vyjádření a znázornění biblické události smrti a vzkříšení Ježíše v dichotomii smrt (obřadní odnesení sochy, ozdobení do hrobu) a narození (přinesení slavnostně ozdobené sochy). Zřejmě jsou prvky mariánského kultu (dívky-panny, nazývané „matičky“, způsob nesení sošek). V této souvislosti vstupují do úvahy otázky vysokého statusu dívek, příkladných ve smyslu zásad křesťanské mravnosti, a proto vybraných vesnickým společenstvím, které směly plnit určité veřejné úkoly v náboženském životě. Připomeňme v této souvislosti z německé lidové kultury tzv. *Schäppelmädchen*, jimž byla dána pocta jako nejprvnějším nést sochu nebo obraz Panny Marie při procesích a které se vyznačovaly i zvláštním krojem (Erich-Beitl, 1936, 629). Dobový ideál mravnosti a příkladného veřejného ocenění takových vybraných nositelů křesťanských ctností jako výchovného principu se plně uplatnil v „růžové

slavnosti“ tradující se v Horce u Olomouce do čtyřicátých let 20. století (Večerková, 1993).

PRŮVOD S OBRAZEM (SOCHOU) PANNY MARIE V ADVENTU

„Před Božím narozením devět večerů chodí zde a v okolí ženy po devíti domech se soškou Panny Marie. V každém domě bývá soška přes noc. Druhého dne opět večer přijdou sošce naproti se světly a doprovodí ji do sousedního domu. V chalupě, kde jest právě soška, svítí před ní světla po celý den. Při pobožnosti této modlí se devět Otčenášů, růženec a jiné k tomu účelu vytištěné modlitby. V posledním, devátém domě jest soška vystavena až do Hromnic, k ní scházejí se ženy modlit vždy v sobotu a na Hromnice se figurka uschová. Obyčej tento je jest na památku, že prý P. Maria devět dní v Bělémě hledala marně noclehu.“ Tak popisuje V. Plotěný (1895, 342) obyčej z Kozlovic u Frenštátu. Ve Frenštátě pod Radhoštěm organizovala tzv. devítidenní pobožnost, obchůzku se soškou Panny Marie v adventu, každoročně Mariánská družina (Kramolišová, 1990, 222).

Na Moravě se vyskytovala podle našich dosavadních zjištění ojediněle. Ve Starém Městě u Uh. Hradiště chodily ženy v adventu po devět večerů s obrazem Panny Marie a v domě, kde obraz nechaly přes noc, měly pobožnost. Podobný obyčej se udržoval v meziválečném období v Úsobrně u Jevíčka. Frekventovanější byl v německých vesnicích na Uničovsku (Zenzinger, 1934, 285); tam se chodilo místy se sochou Panny Marie (*Mariabeten*), místy i se sochou sv. Josefa. Zachytili jsme ho v okruhu několika rodin v šedesátých letech i v Brně (na Starém Brně), nedávno v osmdesátých letech se začal uplatňovat mezi mladými katolickými rodinami ve Střelcích u Brna. Je zaznamenán v naší době také na Spiši na Slovensku.

Mnohem frekventovanější a s hlubší tradicí byl tento obyčej v německých (Bádensko, Vestfálsko) a zejména v rakouských zemích, v Tyrolsku a Horním Rakousku (Salzburško) pod názvy *Fraustragen* či *Herbergsuchen*, kde je doložen v 17. století. Z té doby pochází i nejstarší z obrazů, s nimiž se chodilo ve večerním průvodu mládeže, žen a mužů s pochodněmi a které představovaly nejčastěji Pannu Marii hledající noclehu (zv. *Frautafel*). V domě byl obraz umístěn na čestném místě a ozdoben, lidé se modlili a zpívali mariánské písně, pak byli domácími pohoštěni, tancovalo se; pro bujně veselí byl v minulosti církví zakazován. Kam obraz přišel, tam prý přinášel požehnání, plodnost, zdar. Obraz se tradoval v rodině někdy po několik generací (Pinzgau). V Rakousku se obyčej rozšířil značně po první světové válce a to i v městských čtvrtích, kde jsou jeho nositeli určitá domovní společenství (Haberlandt, 1956, 43); asi podobně jako u nás na Starém Brně. W. Galler (1977, 21) ho zaznamenal v současné době v Dolním Rakousku mezi mládeží. Obdobou je adventní průvod s obrazem sv. Josefa (*Josephtragen*) v Horním Štýrsku. Obrazy Panny Marie a sv. Josefa nesly družičky zvané *Muttergottesträgerinnen* v božítlovém průvodu (Erich-Beitl, 1936, 206). K nám se tento obyčej dostal převzetím z německé či spíše rakouské obyčejové tradice.

Pokusme se na závěr o několik shrnujících poznámek.

Náboženské průvody patří k historicky nejstarším, prvotním rituálním formám. Církevní průvody vycházejí z transformovaných antických (předně římských)

tradic, z obřadních forem židovských a raně křesťanských. Konstituovaly se v raném středověku (vyjma Boží Tělo), zvláště se rozvinuly a rozhojnily v jeho vrcholné a pozdní fázi. Lidové průvody, jež manifestovaly křesťanskou víru, se vyvíjely z různých zdrojů, jsou výsledkem složitého vývojového navrstvování v dlouhém časovém, etnokulturním a etnogeografickém kontextu, ve střetu starých a nových ideí, kdy křesťanství vytěsnilo anebo transformovalo pohanské představy a rituály vykonávané většinou na principech magie (např. představa magického kruhu, obřadní hlučení, magické úkony pro vzrůst vegetace v objížďkách a obchůzkách polí). Dalším obsahovým prvkem je lidové znázorňování biblických dějů (např. „hledání Božího hrobu“, „nošení pámbučka“, průvod s obrazem či sochou Panny Marie). Do církevních procesí přešla lidová víra v zelenou ratolest jako ztělesnění životní síly, snad jeden z archetypů lidských představ vůbec, jejíž pozitivní účinek jako apotropajního a blahonosného prostředku v různých magických úkonech násobilo církevní posvěcení (kočičky, božítělové věnečky aj.).

Náboženskými průvody v ročním svátkovém cyklu se prolíná základní lidský moment - úsilí o zajištění úrody, zdraví a úspěchu, odvrácení škodlivých sil, jehož lze dosáhnout křesťanskými projevy prosby, pokory a úcty k Bohu, ale lze ho vyprovokovat též zvláštními magickými úkony, při nichž se užívá aktů a prostředků křesťanské víry (modlitba a nábožný zpěv, kropení polí svěcenou vodou, líbání kříže, zasazování křížků do polí aj.). Tradují se v nich prvky očistných, ochranných a prosperitních významů starých rituálů.

V církevních průvodech je uspořádání lidí a s nimi i nesených symbolů normativní. Místo účastníků je dáno věkovým, pohlavním a sociálním statutem, přičemž je upřednostněno mládí a mužské pohlaví před ženským. Nejvýznamnější je střed průvodu, kde je kněz, obklopený nejprvnějšími z občanů, jimž je v obci svěřena moc světská. Spojení církevní a světské moci a manifestování přijatého řádu světa a uznávaných hodnot je zvláště patrné v božítělovém průvodu v baroku. V tradičních lidových průvodech se přijímá uspořádání církevního procesí („nošení pámbučka“), jindy má průvod vlastní pořádek; jeho nositeli a aktéry jsou vybrané skupiny, v nichž je i není vyjádřena vlastní hierarchie. Význačnými osobami jsou ty, které nesou náboženské symboly a vedou průvod či zprostředkovávají kontakt s lidmi mimo něj. Čestné místo je v popředí průvodu.

Důležitou významovou složkou průvodu je prostor. Církevní průvod se v podstatě pohybuje po kruhu, neboť v souhlase s liturgií vychází z kostela a po vykonaných obřadech se do něho vrací. Dominantními místy na jeho cestě se zastaveními (čtyřmi) k projevu náboženského kultu, jsou sakrální objekty nebo improvizované oltáře (Boží Tělo). Vlastním cílem a smyslem průvodu je pohyb po katastru obce, po jeho jednotlivých částech (při prosebných dnech). Slavnostní průvod se pohybuje v prostoru kolem kostela (Květná neděle), prochází středem obce, který je jeho historickým jádrem, společenským s veřejným místem, kde se děje i vlastní obřad (Boží Tělo). V lidových průvodech je situace diferencovanější. Průvod se pohybuje po hranicích obecních a individuálních polností, kolem dvora, usedlosti, v podstatě v kruhovém směru. Určitá místa jsou zvýrazněna zvláštním obřadním chováním („jízdy s křížem“). Jinde vede přímočaře k určitým místům: sakrálním („hledání Božího Hrobu“), anebo k místu dalšího obřadního konání ve smyslu uctění Boha (strojení, vystavení, líbání sochy, „pámbučka“, ve vybraném domě). Přespolní

průvod by bylo třeba sledovat v kontextu s historickým formováním obce a jejího katastru. Zvláštním případem je adventní průvod žen, jenž se pohybuje přímočaře od domu k domu a má spíše obchůzkový charakter. Komunikace náboženského průvodu je orientována k nadzemským silám, k Bohu. Komunikace s okolím se děje specifickými gesty, příp. proslovy (podávání kříže k libání, obřadná žádost o návštěvu usedlosti v jízdech po osení, vítání procesí s „pámbučkem“ domácími obyvateli), anebo průvod v tomto smyslu nekomunikuje (např. jedna z variant „hledání Božího hrobu“).

Obsah a význam průvodu jako komunikačního aktu jsou sdělovány mj. vizuálně, nošením zvláštních předmětů – znaků, které jsou rovněž nositeli ideí průvodu křesťanů (kříže, církevní korouhve a vlajky, sochy, obrazy svatých, svíce, posvěcené ratolesti). Tyto předměty vyznačují také celkový charakter průvodu. Také barvy (liturgických rouch, korouhví, oblečení) mají znakový a komunikativní význam. Významnou složkou je obřadní ticho („hledání Božího hrobu“) i obřadní hlučení, které má kořeny v magickém zahánění škodlivých sil. Máme za to, že je v něm obsažen i moment oslavy, adorace (Boží Tělo). Reálným výrazovým prostředkem je slovo, píseň, modlitba, zvláště rozvinutá v církevních procesích.

Vedle komunikace určitých obsahů, ideí, má náboženský průvod některé další světské funkce, zejména sociálně integrační a prestižní (účast lidí v průvodu jako projev jednoty v katolické víře i skupinové a individuální prestiže a reprezentace). Specifický moment demonstrace síly katolicismu je obsažen v Božím těle v baroku. Průvody (zejména božítelové) nepostrádaly rys podívané. Také zvláštní oblečení vyjadřující slavnostnost obřadní situace a výjimečný status svých nositelů – obřadníků poctěných nejčestnější funkcí – byly příznakem průvodu (např. oblečení obřadních jezdců po osení, „pámbíčkových matiček“, družiček o Božím Těle, vážených mužů, poctěných nesením „nebes“); v tomto významu se uplatnil – jako zvláštní oblečení vyjadřující mimořádnost svátku, i lidový kroj.

V našem příspěvku nebylo možno obsáhnout všechny průvody ročního cyklu. Rozsáhlost tématu vzbízí k dalšímu studiu.

LITERATURA:

- B. K.: *Das Saatreiten in der Gegend von Fulnek*. Moravia, 6 (1843) 211–212
Bartoš, F.: *Moravský lid*. V Telči 1892
Bergmann, L.: *Brauchtum im Jahreslauf. Aus der deutschen Sprachinsel bei Wischau in Mähren*. Olmütz 1939
Bouda, Al.: *Matičky při vzkříšení v Dolanech na Hané*. Český lid, 5 (1896) 584
Bratrich (Pohl), Š.: *Osterbräuche im Kuhländchen*. Das Kuhländchen, 2 (1920) 60
Císař, K.: *Slavnost Božího Těla*. Blahověst, 13 (1863), č. 16, s. 245–246
Černý, J. – Schleufler, V.: *Kronika „Vzpomínky z minulých dob“ o původu křížáckých procesí na Hlučínsku*. Český lid, 57 (1970) 155–158
Dějiny českého divadla. I. Praha (Academia) 1968
Drápal, J.: *Ježíškovy matičky*. Náš domov, 5 (1896) 129–132
Dvorský, F.: *Přiborský okres*. Vlastivěda moravská. II. Místopis. V Brně 1917
Erich, O. A. – Beitzl, R.: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Leipzig 1936
Encyklopedie antiky. Praha 1973
Fielhauer, H.: *Umritte*. In: *Österreichischer Volkskundeatlas. Kommentar*. 2. Lieferung. Wien 1965, s. 1–22

- Fojtík, K.: *K otázce podmínek vývoje lidové kultury v 16. a 17. století*. Český lid, 53 (1966) 294–306
- Frolec, V.: *Jizda králů*. Praha 1990
- G. A. Th.: *Das Saatreiten im Kuhländchen*. Das deutsche Kuhländchen, 1 (1919) 59–60
- Galler, W.: *Weihnachten in Niederösterreich*. St. Pölten-Wien, 1977
- Geramb, V.: *Deutsches Brauchtum in Österreich*. Graz 1924
- Haberlandt, A.: *Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs*. Wien 1959
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. (Edit. E. Hoffmann-Kreyer a R. Bächtold-Staubli). Berlin–Leipzig 1929–1942; Bd. I (1927), II (1929/30), III (1930/31), IV (1931/32), VI (1934/35), VIII (1936/37)
- Horváthová, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava 1986
- J.P.: *Velikonoční vzpomínky*. Zájmy venkova, 20 (1938), č. 15, s. 2
- Koutný, J.: *Mentíky a fakule na mor. Slovensku*. Časopis Moravského musea zemského, 7 (1907) 290–294
- Kramolišová, A.: *Slavnosti ve Frenštátě pod Radhoštěm*. In: Město. Prostor, lidé, slavnosti. Uh. Hradiště 1990, s. 219–224
- Křen, F.: „Pámbičkova matička“. In: Z kraje hanáckých palem. Sv. VII. V Brně 1925, s. 300–305
- Kunz, L.: *Lidový kroj ve Šlapanicích u Brna*. Časopis Moravského musea, 35 (1950) 367–412
- Lolek, J.: *Rok v naší chalupě v minulém století*. Časopis vlasteneckého spolku musejního v Olomouci, 24 (1907) 30–31
- Marek, J.: *Proceství. Černá země*, 1 (1924/25), č. 10, s. 6–8
- Marek, J.: *Velikonoce. Z cyklu Blatnické zvyky*. Český lid, 1 (1946), č. 1, 3. a 4. strana obálky
- Mazel, A.: *Na prahu Žďárských hor*. Kronika horácké dědiny. Praha 1947
- Merell, J.: *Malý bohovědný slovník*. Praha (Charita) 1963
- Minarčík, J.: „Vynášení Pámbička“ v Hnojicích. Náš domov, 10 (1901) 199
- Mrštíkové, A. a V.: *Rok na vsi*. Kronika moravské dědiny. II. sv., šesté vydání, Praha 1949
- Nebovidský, V.: *O řádech literárních na Moravě*. Časopis Matice Moravské 6 (1874) 119–140
- Nováková, T.: *Lidové zvyky na venkovských městech v letech sedmdesátých*. Národopisný věstník československý, 3 (1908) 145–156
- Otahal, A.: *Jezdí za Bohem*. Velikonoční obyčej v Pruském Slezsku. Český lid, 19 (1910) 287
- Peter, A.: *Volksthümliches aus Österreichisch-Schlesien*. II. Troppau 1865
- Plotný, P. V.: *Chození s „matičkou“ a se soškou Panny Marie*. Český lid, 4 (1895) 341–342
- Pokorný, L.: *Světlo svátosti a času*. Praha (Charita) 1981
- Profeld, Bedřich: *Balbinovy zprávy o lidových pověrách*. ČL, 31 (1931) 21–22, mj. obyčej pohřební a vánoční
- Procházková, M.: „Ježiškovy matičky“ v Bělkovicích. Náš domov, 1 (1892) 133–134
- Ptáčnicková-Burešová, A.: *Boží Tělo ve Velké*. Malovaný kraj, 4 (1949), č. 6–7, s. 63
- Ptáčnicková-Burešová, A.: *Boží Tělo u nás*. Litovelský kraj, 17 (1940), č. 24, s. 2
- Pulec, Miloš J.: *Homiliář opatovický jako pramen národopisného bádání*. ČL, 45 (1958) 97–103, výklad ke sbírce latinských kázání z přelomu 11.–12. století – pohanské obřady v Čechách (mj. obětování studánkám, zpěvy nad mrtvými, zaklínačky, losníci, věštcí – svatba únosem aj.)
- Schmidt, L.: *Volkskunde von Niederösterreich*. Zweiter Band. Horn 1981
- Schramm, W.: *Das Frohnleichnamfest in Nikolsburg zu Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts*. Notizen-Blatt, 1888, č. 6, s. 43–44
- Siegel, J.: *Jak hledávaly ženy na Prostějovsku Krista*. Vlastivědný sborník pro mládež župy olomoucké, 8 (1929/30), příloha k 10. číslu, s. 6
- Skopalík, F.: *Památky obce Záhlinic*. II. V Brně 1885
- Sobotka, P.: *Rostlinstvo a jeho význam v národních písničkách, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovenských*. V Praze 1879
- Stránská, D.: *Lidové obyčej hospodářské*. Zvyky při seti. Praha 1931
- Sulitka, A.: *Zvykoslovné a poverové realie Frýdecka v pozostalosti J. Vočalu*. Český lid, 67 (1980) 86–92
- Svoboda, J. F.: *Rokem s morav. Horákem minulého století*. Horácké listy, 32–37 (1940)
- Šujan, F.: *Dějepis Brna*. V Brně 1928
- Tarcalová, L.: *Náboženské průvody na Uherskohradištsku*. Folia ethnographica (Supplementum ac Acta Musei Moraviae), 28 (1994) v tisku

- Tarcalová, L.:** *Prosebná a děkovná procesí na Uherskohradištsku*. Slovácko, 35 (1933) 51–57
- Tarcalová, L.:** *Svátky a slavnosti v Bojkovicích*. In: Město. Prostor, lidé, slavnosti. Uh. Hradiště 1990, s. 206–211
- V. F.:** *Velikonoční zvyky v Šenově*. Kravařsko, 3 (1933/34), 89–91
- Václavík, A.:** *Luhačovské Zálesí*. V Luhačovicích 1930
- Václavík, A.:** *Výroční obyčej a lidové umění*. Praha 1959
- Večerková, E.:** „Růžová slavnost“ v Horce u Olomouce a její národopisné, historické a regionální souvislosti. *Folia ethnographica*, 27 (1993) 59–70
- Veranstaltungen. Osterreiten*. Deutsch-mähr.-schlesische Heimat, 21 (1935) 182–183
- Vyhlídal, J.:** *Naše Slezsko*. V Praze 1903
- Vyhlídal, J.:** *Rok na Hané*. Olomouc 1906
- Vyhlídal, J.:** *Slavnost Božího Těla na Hané*. Den, 18 (1929), č. 117, s. 5–6
- Vyhlídal, J.:** „*Za Bohem*“. *Náš domov*, 1 (1892) 108–109
- Winter, Z.:** *Život církevní v Čechách*. Sv. II. V Praze 1896
- Zenzinger, O.:** *Nordmähren-Schlesiens Sitte und Brauchtum im bunten Reigen des Jahres*. Deutsch-mähr.-schlesische Heimat, 20 (1934) 280–285
- Zíbrt, Čeněk:** *Staročeské pozvánky na křtiny v 16. století*. ČL, 13 (1931) 356–358, texty pozvánek šlechticů z let 1517–1589
- Zíbrt, Č.:** *Outrata o svadbě dcery Vavákovy Kateřiny s Václavem Vomáčkou v Nučicích roku 1786 dne 28. ledna*. ČL, 13 (1931) 227–233, majetková vydání ke svadbě (pro hostinu, výbavu nevěsty aj.), Nučice, o. Kolín, 18. stol.
- Zíbrt, Č.:** *Staročeské výroční obyčej, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní*. V Praze 1889
- Zíbrt, Č.:** *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*. V Praze 1894

DIE RELIGIÖSEN UMZÜGE IM KALENDERZYKLUS DER FEIERTRAGE UND FESTE. RANDBEMERKUNG ZUM STUDIUM

Zusammenfassung

In der Typologie der Festumzüge nehmen die religiösen Umzüge oder Prozessionen, für die sich im volkstümlichen Milieu in Mähren der Termin „procesíja“, „proceství“ einbürgerte, eine Sondergruppe ein. Unter ihnen unterscheiden die Autorinnen Umzüge, die eine Komponente der kirchlichen Liturgie bilden und demnach institutionellen Charakter haben (I.). Ihre Anordnung, die Beteiligung eines Priesters, die Attribute und Symbole entsprachen den festgesetzten Regeln. Die Volksschichten brachten in diese Umzüge viele eigenständigen Elemente ein, die die Kirche akzeptierte oder tolerierte. Neben den kirchlichen Prozessionen gibt es auch Umzüge, die mit ihrem Inhalt und ihrer Form den christlichen Glauben manifestieren. Mit den erstgenannten hängen oft außerkirchliche Umzüge zusammen, die jedoch nichtinstitutionellen Charakter haben (II.). In der tschechischen volkskundlichen Literatur wurden diese Ritenformen bislang nicht zusammenfassend behandelt.

Im ersten Teil des Beitrags konzentrieren sich die Autorinnen zunächst auf die Umzüge kirchlichen Charakters (Prozessionen mit geweihten Zweigen am Palmsonntag, beim Fest der Auferstehung am Karsamstag, Bittprozessionen in die Ackerfluren an Erntetagen, Festumzug zu Fronleichnam). Sie vermitteln eine Interpretation der Genesis der Umzüge, widmen besonderes Augenmerk den Bekundungen des volkstümlichen Glaubens, in denen viele außerchristliche Elemente erhalten blieben (z. B. vielseitige Applikation des lebendigen grünen Zweiges als Lebensprinzip in apotropäischer und segensbringender Bedeutung), und auch den weltlichen Aspekten des Umzugs (z. B. soziales Prestige der Beteiligung am Umzug, Bild der gesellschaftlichen Hierarchie und Verquickung der kirchlichen und weltlichen Gewalt bei den Fronleichnamprozessionen, besonders im Barock).

Im zweiten Teil behandeln die Autorinnen die volkstümlichen Umzugsgebräuche (Osternritt über die angebauten Felder, „Suche nach dem Heiligen Grab“ frühmorgens am Ostersonntag, Umzug nach der Auferstehungsfeier mit einer Statue des gekreuzigten und wiedererstandenen Jesus, Adventsumzug der Frauen mit einer Statue oder einem Bild der Jungfrau Maria). Die Autorinnen charakterisieren die einzelnen Bräuche, zitieren lokale und regionale Varianten, versuchen das Brauchtum zu interpretieren. In den volkstümlichen religiösen Umzügen, die das Ergebnis einer komplizierten Entwicklungsstrati-

graphie darstellen, lassen sich unter der christlichen Oberfläche einige Elemente alter außerchristlicher Vorstellungen und Ritualien auf magischer Basis herausarbeiten (z. B. Vorstellung des magischen Kreises beim Reiten über die Saaten, rituelles Lärmen, Einbringung von Viktualien in die Furchen bei Umzügen zu Fuß in die Felder); dasselbe gilt auch bezüglich der Veranschaulichung biblischer Geschehnisse „Suche nach dem Heiligen Grab“, Umzug mit Jesus-Statuen, mit dem Bild der Jungfrau Maria).

Abschließend versuchen die Autorinnen, die charakteristischen Merkmale religiöser Umzüge unter dem Aspekt der Anordnung und Bewegung des Umzugs, des Umzugs als Kommunikationsakt, der Formen und Mittel der Kommunikation, der Funktionen des Umzugs zusammenzufassen.

THE RELIGIOUS PROCESSIONS IN THE CALENDAR CYCLE OF FEASTS AND CELEBRATIONS. ON THE MARGIN OF THE STUDY

Abstract

In the typology of festive processions the specific role is played by religious processions which are termed „procesija“ or „procestvi“ in the popular milieu in Moravia. The authoresses of the study analyze the two dominant types. The first is represented by the processions as a part of the Church liturgy – they have, therefore the institutional character (I.). The participation of the priest, the attributes and symbols corresponded to the determined rules. Common people brought many specific elements into the structure of the processions which were accepted or at least tolerated by the Church. Besides the Church processions there are also popular folk processions the content and form of which manifest religious beliefs. They are closely connected with the first cluster of the processions, but they have a non-institutional and non-ecclesiastic character (II.). In the Czech ethnographical literature these ceremonial forms have not been dealt with as a whole yet.

In the first part of their contribution the authoresses analyze the processions of the Church character (the processions with holy twigs on the Sunday a week before Easter, the ceremony of the Resurrection on Easter Sunday: the precatory processions in the fields on the days of crucifixion: the festive procession on the Corpus Christi Day). The study also contains the interpretation of the genesis of the processions, the specific attention is paid to the expression of the folk belief in which many non-Christian elements were preserved (e. g. the many-sided application of a live green twig as a symbolic principle of life in the apotropaic and beneficial meaning, and also to the secular aspects of the procession; the participation in the procession as an expression of social prestige, the reflection of the social hierarchy, and the connection between the Church and the secular power in the procession on the Corpus Christi Day, especially in the baroque epoch).

The second part of the study contains the depiction of the folk procession customs (the Easter riding in sown fields, „the search for the Christ's sepulchre“ early in the morning on Easter Sunday, the procession after the ceremony of the Resurrection with the statue of the crucified and resurrected Jesus, the Advent women's procession with the statue or without the statue of the Virgin Mary). The authoresses characterize the single customs, mention the local and regional variants, make an attempt at the explanation of the customs. In the popular religious processions, which are the result of the complicated evolutionary accumulation of various semantic layers, there are some elements of old non-Christian notions and rituals based on the magic principle hidden under the Christian surface (e. g. the idea of the magic cycle expressed by the riding on the green corn, ritual roaring, putting victuals into furrows during the processions in the fields) and also the illustration of the biblical stories („the search for God's sepulchre“, the procession with the statues of Jesus, and with the portrait of the Virgin Mary).

In the conclusion the authoresses try to sum up the characteristic features of religious processions from the point of view of the composition and the motion of the procession, from the point of view of the procession as an act of communication, and from the point of view of the forms and means of communication and of the functions of the procession.

SLAVNOSTNÍ PRŮVODY

SLAVNOSTNÍ PRŮVODY

Sestavila a redakčně upravila
Ludmila Tarcalová

Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, 1994

SLAVNOSTNÍ PRŮVODY

OBSAH

<i>Ludmila Tarcalová</i> : Exkurz do historie čs. sekce pro lidové obyčeje MKKKB	13
<i>Kornélia Jakubiková</i> : Sprievod ako etnologický problém	17
<i>Eva Večerková, Ludmila Tarcalová</i> : Náboženské průvody v kalendářním cyklu svátků a slavností. Na okraj studia	23
<i>Viera Feglová</i> : Sprievod v tradičnej kultúre Slovenska	45
<i>Vanda Jiřikovská</i> : Lidé v průvodu – průvod jako jedna z identifikačních situací	51
<i>Alexandra Navrátilová</i> : Průvody v rodinných obřadech	57
<i>Pavel Popelka</i> : K pojmům průvod a pohřební průvod, jejich základní sociální a ceremoniální znaky	69
<i>Zdenka Jelínková</i> : Dětské průvody a obchůzky jarního cyklu	77
<i>Viera Sedláková</i> : Jarné obchůzky zo zápisov Andreja Halašu	97
<i>Zuzana Beňušková</i> : Prvomájové sprievody v Bratislave	103
<i>Ilna Vojancová</i> : Průvody spojené s taneční zábavou zvanou „Věneček“ na Hlinecku	111
<i>Zuzana Marhoulová</i> : Mikulášské obchůzky v Horní Lidči	117
<i>Irena Ochrymčuková</i> : Společenské aspekty v procesí	125
<i>Ludmila Tarcalová</i> : Velehrad – cíl slavných průvodů	133
<i>Marie Náplavová</i> : Poutní procesí jako společenská událost	141
<i>Mária Felberová</i> : Púte a ich miesto v spoločenskom živote na dedine, (na strednom Spiši)	147
<i>Bohuslav Beneš</i> : Sokolské průvody	159
<i>Eva Večerková</i> : Průvody ve spolkových slavnostech v meziválečném období	165
<i>Karel Altman</i> : Slavnostní průvody a jejich podíl na utváření české národní společnosti v Brně	181
<i>Miloslava Hošková</i> : Svátek voskových sloupků v Uničově	189

<i>Jitka Matuszková: Historie slavnosti Božské srdce v Dolních Bojanovicích</i>	195
<i>Drahomíra Daňkovská: Hornické parády</i>	201
<i>Dana Nováková: Dřívější a současné historické průvody na okrese Jihlava</i>	209

KULT ZEMŘELÝCH A ČESKÁ LIDOVÁ TRADICE

ALEXANDRA NAVRÁTILOVÁ, *Etnologický ústav AV ČR, Brno*

Od pradávna provází lidskou společnost pocit sounáležitosti s těmi, kteří opustili bytí lidského času a vnořili se do času věčného, nepřístupného smrtelným. Vztah k zemřelým je u většiny národů provázen na jedné straně strachem ze smrti a z mrtvol, a na druhé straně smutkem ze ztráty blízkého člověka s touhou uchovat jeho památku. Tato ambivalentnost se promítla do rituálních úkonů, spjatých se smrtí, pohřbíváním a následnými projevy komunikace se světem mrtvých. Šlo o přirozený postoj k faktu, že zemřelí žijí po smrti dalším životem a jsou schopni neustálého styku s živými. Symbióza živých s mrtvými byla natolik uznaná, že je ani nebylo třeba po smrti příliš vyčleňovat z kruhu rodiny či kmene a bylo samozřejmostí poskytovat jim rozptýlení a uspokojovat potřeby, které měli zaživa. Podle Niederleho je pravděpodobné, že také Slované „*pochovávali své mrtvé buď v příbytcích nebo hned vedle domu, ponechávajíce po případě dům nadále pro duši zemřelého*“ (Niederle, 1911, 369). Vedle toho však vyhledávali vhodná pohřebiště poblíž osad, a ještě dlouho po přijetí křesťanství ukládali své mrtvé místo na hřbitovy, budované kolem kostelů na místa, posvěcená starou tradicí – zvláště pod stromy, do zahrad a lesů a na křížovatky.

Z víry v posmrtný život vznikl kult zemřelých předků jako jedna z forem náboženského kultu, založená na projevech jejich uctívání. Tento kult je považován za ústřední bod pohanství (Lecouteux, 1997, 47), za nejdůležitější exponent tradice (König, 1994, 272). Byl důsledkem animistické představy o rozdělení světa na svět živých a mrtvých (zjevujících se na zemi v podobě duchů), a přežívajícího manismu. Přes řadu modifikací ho charakterizovaly zejména tyto rysy: 1) poskytování služby zemřelým jako „mrtvým živým“ v různém čase a různých formách, 2) víra v moc zemřelých zasahovat pozitivně i negativně do života pozůstalých, a z tohoto pocitu ohrožení vzniklá nutnost získávat jejich přízeň obětinami, 3) úcta k autoritě (zvláště šlo-li o vůdčí osobnosti), spojená s uctíváním, 4) nedotknutelnost a posvátnost místa pohřbení, 5) rigidita obřadů, nezbytných k náležitému rozloučení.

Kult předků byl od samého počátku odsuzován křesťanskou církví jako magie, neboť byl směřován s vírou v duchy, nebo jako polyteismus, přestože ve 12. století bylo uctívání pohanských božstev u Slovanů již na ústupu. Historické prameny nám poskytují mnohá svědectví o snahách křesťanské církve kultivovat památku mrtvých předků a přenést ji z roviny pohanského vzývání zemřelých jako démonů do duchovní roviny, v které dominuje bratrství lidí s Vykupitelem (König, 1994, 273). V Homiliári opatovickém je soustavně káráno a zakazováno ctění ostatků člověka, jehož svatost nebyla schválena a dokázána křesťanskou církví: „*Proto se mějme na pozoru, aby se nám nestalo náboženstvím uctívání zemřelých, neboť jestliže žili ctnostně, nevyhledávají takové pocty, ale chtějí, abychom ctili Toho, jehož sami uctívají a jehož milostí jednali, kdož dobře činili, a přejí si, abychom toužili býti jim v ctnostech podobni. Mají tedy být uctívání napodobením, ne vzývání božskou poctou.*“ (Pulec, 1958, 98). Kult zemřelých uznávala církev jen tam, kde se přesvědčila o jejich šlechetném životě a mučednictví a takové zesnulé pak přiřazovala mezi křesťanské světce, které lid postupně přejímal do své tradice. Nadále se však udržovalo uctívání zemřelých předků, kteří měli sřežít majetky svých potomků, jenž přešlo do kultu domových rodinných bůžků. Proti tomuto uctívání, o kterém se ještě zmíníme, vedla církev trvalý boj až do 18. století. Problémem zůstávalo také „pokřesťanštění“ těch zemřelých, kteří z nejrůznějších důvodů neodpočívali v pokoji a vraceli se na zem, aby děsili pozůstalé.

Z těchto mrtvých se rekrutovali démoni a rozličná strašidla, kteří se stali pevnou součástí lidové víry. Její stopy nacházíme ve folklorních látkách – v pověrečných povídkách, pověstech a pohádkách. Podle této víry měl dobrý a spravedlivý duch lehké odpočinutí zároveň s tělem, zatímco zlého ducha nechtěla země dlouho strávit. Neškodných a laskavých duchů zemřelých bylo přitom méně než těch, kteří vzbuzovali neklid a strach.¹ Příčinou posmrtného zjevování se (revenantství) a bloudění duší byla u indoevropských národů neobvyklá a předčasná smrt. Škodlivé duchy představovali zejména tzv. nečistí (někdy také neoplakávaní) nebo nešťastně zemřelí, jež se chtěli pomstít či být pomstěni, ti, kteří byli nespokojeni, neboť se jim nedostalo rituálního pohřbení (Navrátilová, 1996). Představu o pomstyctivosti a zlovolnosti mrtvých lze sledovat od prehistorie až do civilizované společnosti. Teprve křesťanským vlivem se vytvořil obraz o nešťastném a kajícím duchu, který neplní církevní přikázání, a proto umírá v smrtelném hříchu. V této souvislosti třeba uvést, že pro křesťanskou interpretaci existence zlých duchů a přízraků mělo velký význam teologické učení Tertuliána a sv. Augustina, které se stalo hlavní zbraní vykladačů a teologů, snažících se vymýtit kult mrtvých a pověry, související se záhrobím (Lecouteux, 1997, 46). Podle nich byly všechny strašidelné bytosti démoni nebo mrtví, posedlí ďáblem. Nešlo jen o přízraky, ale o skutečná zjevení, která na sebe brala podobu Božích vzkazů, předávaných anděly. Od 12. století ztrácely pod církevním vlivem všechny tyto přízraky svou hmotnost, stávaly se přeludem, výplodem snění a chorobných představ a proměnily se v potrestané nebo zatracené duše. Magické prostředky, kterými se mrtví měli přivést k věčnému klidu, měly nahradit křesťanská modlitba, svěcená voda, požehnání. Tyto výklady se objevovaly ve středověkých exemplech a anekdotách, v legendách a dalších literárních skladech a později pronikaly i do jarmarečních tisků.

Významnou úlohu v pojetí vztahu mezi živými a mrtvými sehrála představa očištění. Badatelé, zabývající se v posledních desetiletích v rámci studia středověké kultury otázkou smrti a záhrobního života se shodují v názoru, že teprve vznik očištění přinesl první logické zdůvodnění zjevování se mrtvých v podobě strašidel.² Podle křesťanského učení byl očištec místem možného vykoupení a jeho uznání podstatným způsobem ovlivnilo vývoj lidových představ o posmrtném životě. Se vznikem očištění měla být vytlačena lidová víra, podle které se mrtví vraceli na zem na místa, kde žili a zhřešili, a kde si mohou odpykat svou vinu.³ Nemají moc škodit živým a jsou závislí na přímluvě pozůstalých v podobě modlitby. Jejich zjevování je morální výčitkou nesolidárnosti s utrpením, neboť se zjevují těm polomkům, kteří se dostatečně nezasazují o jejich spasení. Myšlenka orodování za mrtvé, přijatá za svatou povinnost živých, změnila duchovní klima kultu zemřelých, s nímž se v dalším vývoji setkáváme již jen v pověrečných představách, ve folklorním podání a v dílčích projevech obřadní kultury.

Pokusili jsme se přiblížit, z jakých myšlenkových základů vznikaly, udržovaly se a přetvářely lidové představy o uctívání zemřelých. Z pramenů a literatury je zřejmé, že jejich kořeny sahají do předkřesťanských dob, že jsou synkrezí prvků pohanské mytologie (démologie), antického náboženství⁴ a církevní teologie, jejíž významové roviny se v lidové tradici prolínaly a neměly příliš pevný rámec. Bylo to dáno tím, že kult zemřelých byl spjat jednak s rodinnou obřadností, v níž rozhodující úlohu hrála konfese, sociální postavení, vzdělání apod., a jednak se společenstvím, šlo-li o významné členy rodu, státu, institucí. Pohanské kultovní formy uctívání předků přetrvávaly do pozdního středověku a jejich pozůstatky a ohlasy nacházíme v naší tradici v podobě slovesného podání, pověr a obyčejů až do konce 19. století. Všimněme si některých základních rysů tradice kultu mrtvých, jak se zachovaly v národopisné literatuře a pramenech minulých staletí.

K archaickým kultovním způsobům uctívání zemřelých předků patří přinášení obětí v podobě pokrmů a nápojů na hostinách, konaných při vzpomínkových slavnostech. Tyto slavnosti, jejichž zákazy se ustavičně objevují v různých církevních textech, tvořily pev-

nou součástí kulturní tradice většiny evropských národů. Opakovaly se v pravidelných intervalech v průběhu roku: individuální slavnosti se vázaly na výroční den úmrtí a pohřbu zesnulého, společné vzpomínkové dny byly pořádány na paměť všech zesnulých. Právě tyto slavnosti nesly nejvíce stop starých předkřesťanských představ, neboť navazovaly na pohanské kultovní tradice, uznávající moc světa mrtvých ze záhrobí zasahovat do světa živých.

Nejvýznamnější z nich se soustřeďovaly kolem Nového roku, k období dvanácti dnů (svatých nocí) mezi vánocemi a svátkem Tří králů. Tento časový úsek představoval v souladu s biokosmickým rytmem konec jednoho a začátek nového časového období, a byl vyplněn rituály, vzývajícími periodickou regeneraci života. M. Eliade se domnívá, že význam tohoto mytického okamžiku je obsažen ve víře ve zničení světa a jeho znovuvytvoření, a ve víře v návrat mrtvých, neboť dochází k „vyřazení“ času a zemřelí se zase mohou stát současníky živých: mohou doufat v návrat do trvalého a konkrétního života, protože se připravuje nové Stvoření (Eliade, 1993, 45). Symbolika periodické regenerace, zatemňující okamžiky smrti a znovuzrození, proměny a obnovy, zpodobovala závislost na přírodním řádu. Dlouhé zimní noci měly přivolávat příchod duší zemřelých předků, které mají rády temno a chlad. Tradice kultu zemřelých v období vánoc, rozšířená u většiny národů Evropy, souvisela s římskou prosincovou slavností Larentalia, konanou na počest bohyně – matky lárů, ochránců rodiny, ohně a duší zemřelých (Frolec, 1989, 56). Věřilo se, že se duše v tyto dny přicházejí ohřát a nakrmit do svých domovů, kde pro ně rozdělávali ohně a na stůl kladli pokrmy (především kaši) a nápoje. Ohlasem těchto představ je obyčej odkládat pro zemřelé členy rodiny zbytky štedrovečerní večeře (pro dušičky, pro andělíčky), prostírat na jejich místa talíře a příbory, rozestýlat jim postele a vzpomenout jejich památku při modlitbě. Tento obyčej přetrvává, jak jsme zjistili v terénu, v mnohých rodinách do současné doby, v modifikovaném významu vzpomínky, vyjádřené různými rituálními úkony.

Sepětí kultu zemřelých s přírodním cyklem našlo svůj výraz také v jarním období začínajícího hospodářského roku, kdy bylo třeba si příznivě naklonit duše zemřelých, aby zabezpečily zdar budoucí úrody, a podobně v podzimním čase odumírání letní vegetace, v němž byly vzdávány díky za sklizeň plodin. V roce 998 se pohanské kultovní hostiny na oslavu památky zesnulých předků i křesťanské liturgie ustálily na pevném datu, který určil svatý Odilon, opat kláštera v Clumy na 2. listopadu. Slavnosti, spojené s hostinami, pak postupně přešly – po určitých úpravách – do křesťanského liturgického kalendáře a připojily se k církevním svátkům. U východních a jižních Slovanů bývaly konány v různých termínech až šestkrát v roce a jejich součástí bylo (vedle společné večeře, modliteb a církevní pobožnosti na hřbitově) také hodování na hrobech. Připravené pokrmy byly částečně konzumovány a částečně ponechávány mrtvým, přičemž nápoje se rozlévaly po hrobě. Na Balkáně se slavnosti jmenovaly *zadušnica*, na Rusi *radonica*, *dziedy*, *d'ady*. Jejich podrobnou charakteristiku u všech Slovanů podal V. Murko, který upozornil mimo jiné na rozdílný postoj katolické a pravoslavné církve k těmto hostinám, konaným na hřbitovech, jenž zapříčinil i jejich rychlý zánik v zemích s převahou katolictví (u Čechů, Poláků a Slovinců) a naopak jejich uchovávání u ortodoxních Srbů, Bulharů a Rusů. Stolování na hrobech o společných pamětních dnech přetrvávalo v zemích východního křesťanství, zatímco v českých pramenech, podobně jako u Poláků, neexistuje žádné bezpečné svědectví o hoštění mrtvých na hrobech (Murko, 1947, 253).

Na spojitost někdejších slavností k počtě zemřelých s obřadním komplexem podzimních hodů (v Čechách posvícení) poukazují společné návštěvy hřbitova s církevními průvody a zádušní mše za zemřelé s ofěrami kolem oltáře. Vzácným a zřejmě nejstarším svědectvím o zádušní posvícenské mši je zpráva Tomáše Štútného: „*Když svým předkům činíme zádušnie služby, abycom v pyše světské toho nečinili a v obžerství s nezabohy nekvasila,*

ale abychom v boží milosti s bohobojnými aneb chudými, jimž by toho třeba bylo, jedli a pili, mrtvým sloužice.“ (Soukup, 1902, 14). Ze žaloby na faráře Seliga z Kutné hory roku 1532 se rovněž dovídáme, že v pondělí ráno po posvícení, „tedy takořka uprostřed radováněk, bývalo rekviem za zemřelé osadníky dle starého obyčeje“ (Zíbrt, 1889, 173). Navštěvování hrobů celými rodinami o podzimních hodech na Poděbradsku z konce 18. století popisuje F. Vavák (Paměti, 1912, 13). V okolí Damboríc i jinde na jihovýchodní a západní Moravě v tyto dny chodívali lidé na hřbitov „na černou hodinku“ (Václavík, 1959, 162), v Čechách na „zlatou hodinku“, jak uvádí ve svých pamětech z Mělnicka z dvacátých let 19. století F. Dědina: „Potom se každý pěkně ustrojil, boty vycídl, a to šli hospodáři i s čeládkou do kostela na zádušní mši, která sloužila za všechny v Pánu zesnulé osadníky farnosti. A to se zpívala píseň: Smiluj se, Bože, nad dušemi našich bratří a sester předrahyhých... Celé vesnice šly se pomodlit za své rodiče a příbuzné...“ (Když si náš tatínek, 1943, 207). Podobně píše o pondělní posvícenské vzpomínce F. J. Vykoukal (1893, 257) a z jihočeského Soběnova ji uvádí F. Vančík (1969, 52). Rovněž na Moravě bývalo zvykem o hodovém pondělí zúčastnit se mše „za živé a zemřelé farníky z počestné obce...“, popřípadě „za živé a zemřelé mládence a panny“, a poté vzpomínkové pobožnosti na hřbitově.⁵



Provodní vzpomínka na zemřelé z Petrova. (Podle A. Václavíka, Výroční obyčeje a lidové umění. Praha 1959.)

Otevřená zůstává otázka pozůstatků tradice kultu zemřelých v jarním a letničním obřadním cyklu, neboť prvky, které by prokazovaly přímou souvislost s jarními slavnostmi zemřelých v době velikonoce nejsou v našich pramenech spolehlivě doloženy. A. Václavík se zmiňuje o pobožnosti za zemřelé o velikonoční Provodní neděli na Strážnicku (Václavík, 1960, 27), což však nedokládá spojení názvu této neděle s provázením na hřbitov a s hostinami na hrobech. Také některé jeho další názory o ohlasech kultu zemřelých v jarním obřadním cyklu (hluk v křesťanských chrámech o Velké středě nebo Zeleném čtvrtku, velikonoční hrkání jako vypuzování duší zemřelých aj.) zůstávají v rovině hypotéz a bude třeba je podrobit kritické analýze. Málo pravděpodobné jsou i výklady J. J. Hanuše o ohlasu kultu zemřelých na Hromnice, o spojitostech pražské emauzské poutě s jarními slavnostmi zemřelých a jiné⁶⁾. V. Murko přesvědčivě dokládá, že jarní zádušní svátky, slavené od velikonoce až do letnic, byly záležitostí východního křesťanského okruhu, že vznikly pod řecko-římským vlivem (jak poukazují názvy *Radunica* a *Rusadlné svátky*) a v západní Evropě nemají obdoby. (Murko, 1947, 245).

Jak vyplývá z pramenů, v Čechách byly již ve středověku zcela zjevné západoevropské církevní poměry, které ovlivnily i projevy uctívání zemřelých. Vzpomínkové slavnosti zemřelých se u nás soustředily k 1. a 2. listopadu, ke svátku Všech svatých a Dušiček. Základním významům obyčejů, provázejících tyto svátky, jsem věnovala pozornost jinde (Navrátilová, 1995). Vycházely z představy, že večer před 2. listopadem, v tzv. Svatvečer dušiček, přicházejí duše zemřelých ke svým blízkým a tento okamžik třeba využít k jejich očistě a spasení, přičemž se církevně náboženské modlitby a mše se mísily se staršími kultovními prvky. Mezi nimi sehrávalo důležitou úlohu světlo svící a oheň (po celou noc se v domě nechávala hořet světla a topilo se v peci) a hoštění zemřelých, spjaté s udílením almužen, které byly již od středověku prosazovány církví jako projev úcty k nebožtíkům a prostředek jejich vykoupení. K nejcharakterističtějším pokrmům náleželo obřadní dušičkové pečivo, ať již to byl chléb nebo různé druhy housek či koláčů. Pečivo se pojídalo, ale zejména rozdávalo žebrákům a koledníkům z řad dětí. Běžné byly v těchto dnech hromadné modlitby žebráků v chrámových předstínicích, kam jim hospodyně přinášely „koledu za mrtvé“ (dříve kaši a pečivo, později i mouku, slaninu, sušené ovoce a posléze i peníze). Žebráci, považovaní za Boží posly, umožňující spojení živých se záhrobním světem, byli podělováni almužnami nejen v dušičkových dnech, ale také u příležitosti hodů a jiných výročních svátků, při svatbách a samozřejmě o pohřbech. Modlit se za mrtvé bylo jejich povinností, stejně tak jako bylo povinností pozůstalých podělit je almužnou nebo někde jim dokonce vystrojit zvláštní hostinu v době úmrtí, jako např. na Slovácku (Václavík, 1930, 382). Ještě z 19. století máme zaznamenány vzpomínky pamětníků na sny a vidění příbuzných, jejichž pozůstalí bolestně žadonily, aby ke zmírnění jejich muk byla vytrojena hostina pro okolní žebráky (Václavík, 1959, 171). Lidovým představám o mukách duší v očistci odpovídal i obyčej popíjet v předvečer svátku Dušiček mléko nebo se jím postříkovat, aby se zmírnilo jejich utrpení, či naplňovat hořící lampičky máslem nebo sádlem.

Vedle svátku Všech svatých a Dušiček byly v naší tradici až do počátku 20. století fixovány jiné termíny, v nichž se slavila památka zemřelých a to třetí, sedmý a třicátý den po úmrtí, později již jen ve výroční den. Církev zakazovala tyto oslavy kvůli „*pohanskému duchu, jaký z nich válí*“, jak o tom svědčí záповěď remešského arcibiskupa Hincmara z roku 852 (Soukup, 1908, 15). Je přitom zajímavé, že sám Štítný si ve svém testamentu vymíňuje, aby v tyto dny jeho děti konaly zádušní mši a ofěru. Ze 17. století pochází zápis od jezuity Lupia, který uvádí, že v Hohenfurtu v Čechách na rakouském pomezí mají v cisterciánském klášteře „*ten obyčej nábožný, že když někdo z nich umře, 14 dní pořád, nebožtíka pokrmy jakoby při stole s jinýma byl živ, požehnávají se, a potom do špitála odsílají a to se jmenuje: Podíl nebožtíka*“ (Soukup, 1908, 17). Ještě kolem roku 1908 se v obcích na Rakovnicku čtyři neděle po úmrtí scházeli po zádušní mši příbuzní v domě zemře-

lého k „*přátelskému obědu*“ a podobně i v obcích farnosti Větlé a Jinde. Jiný doklad, který vypovídá o pohanské víře v příchod duše zemřelého, zapsal podle výpovědi A. Humplové a jejího syna v r. 1854 V. Krolmus. Třetí den po úmrtí svého tchána uspořádala tato žena poutu svému pantatínku, bývalému hospodáři: „*Ona pokryla stůl posvát. ubrusem, naň dala pecen chleba, nakrojila jej, skrojek položila na bochník, nůž a sůl vedle bochníku chleba postavila, odešla spat a okolo 11. hod. v noci přijda thán zemřelý posadiv se za stůl pojedl a zase odešel....*“ (1903, 394).

Oslava výroční památky zemřelých byla spojována s hoštěním, jenž bývalo součástí pravidelných fundací. Doklad o tom pochází již z roku 1052, kdy kníže Břetislav I. ustanovil, aby na památku jeho matky, kněžny Boženy, dávali osadníci vsi Žiželic ve výročí její smrti kanovníkům staroboleslavským každoročně obcerstvení, zvané *garmuz*. Soukup tento termín překládá jako pokrm ze zimní kapusty (1908, 18–19), pravděpodobně ale šlo o sladkou kaši, a to vzhledem ke zprávám o hoštění chudých na Zelený čtvrtek, nazývanému *sladká kaše* (původně skutečně kaše s medem, později vůbec jídlo, kterým byli v tento den podělováni chudí).⁷ Zádušní hostiny, pořádané na zámku v Telči ve výroční dny smrti pánů Hradeckých a Slavatů od sklonku 16. století, byly velmi nákladné a byly při nich hoštěny stovky chudých lidí z kraje. Podávali na nich kapry, žemle, chléb, pivo, hrách s kroupami, maštěné lněným olejem a po hostině byli všichni poděleni denárem (Tiray, 1916, 26–28). „*Sladké kaše*“ byly častými fundacemi i v jiných oblastech, např. ve Strakonických do roku 1788 bylo každoročně na svátek Nabevstoupení P. Marie obdarováno až tisíc žebráků, a když byl pokus to skončit, začala obyvatele zámku znepokojoval strašidla (Václavík, 1959, 147). Podobný význam jako zádušní hostiny měly tzv. *zádušní lázně*, které tvořily součást měšťanských závětí, jak se o nich zmiňuje Z. Winter: „*Od starodávna ...množství kšaftů měšťanských obsahují v sobě pořízení, aby chudým v ten neb onen den byla vytopena lázeň, a ne jeden dobrodinec nad to poroučí, aby chudým v ten den zmytým i chléb a soudek piva za duši jeho byl podán...*“ (1892, 116). Připomeňme, že zádušní lázně uvádí také Komenský ve svém líčení pohanského pohřbu: „*aby duše zmřelých sem tam nebloudily, oběti za mrtvé a zádušní lázeň (s) umrlčími hody dělávali*“ (Komenský, 1973, 421).

Významnou součástí kultu mrtvých, které se chceme ještě věnovat, byly projevy, jež představují pevnou kontinuitu lidové víry v mrtvé předky jako ochránce rodu. Tato víra v domácí „*bůžky*“, nebo také domové (domovní, domácí) duchy, byla u Slovanů velmi rozšířená, přešla do folklorního podání a prokázala dlouhou životnost.⁸ Zprávy o úctě k rodovým předkům nacházíme v pramenech již od 11. století. Kronikář Kosmas uvádí, že podobizny těchto předků s sebou nesli staří Čechové, když hledali nová sídla. Vůdce kmene „*přišed do okolí Řípského, na meziřící Ohře a Vltavy, radostně položil dědy své, jež na plecích svých byl přinesl, na zemi*“. Při výkladu Kosmovy kroniky uvádí Dalimil, že „*Vybra se (Čech) se všemi z země, jéž bieše Chrvati imě, i bra se lěsem do lesa, dědky své na plecú nesa*“. Poté měl zvolat ke svým: „*O druhové moji, zastavte krok a dědům, svým vděčnou obětujte obět; jejich zajisté divotvornou pomocí přišli jste konečně do této vám souzené země!*“ (Jireček, 1863, 268–9).⁸

Doložená svědectví o víře v ochranné domácí *bůžky* – duchy zemřelých předků poskytují autoři staročeské literatury, kteří již ve 14. století zachytili názvy těchto bytostí jako *skřítek*, *škrietek* a *díblík*. Rozšířený byl i název *šotek*, *šetek*, *plivník*, *hospodářiček*. Zpráva o skřítkovi, který se svou družinou prováděl různé „*skotačivé reje*“ v komoře panovníka Karla IV. se zachovala v jeho životopise, v dílech mistra Husa, Václava Korandy aj. Z časů Václava IV. pochází známý traktát o Štědrém večeru od břevnovského benediktina Jana z Holešova, v němž kritizuje, že „*v některých končinách křesťané nechávají chleby na stolech a ubrusech o těchto svátcích s noži nikoli na počest a památku Kristova dětství, ale aby v noci přicházeli bůžkové a jedli ... V tomto nejhrubším bludu jsou zajisté podobní*



Rarášek (šetek) škádlí děvečku, nesoucí ve škopku plevy. Ilustrace z knihy K. J. Erbena, České prstonárodní pohádky a pověsti. Praha 1955.

těm, kdož kladli hmotné pokrmy na hroby svých drahých, aby je jedly duše vycházející v noci z hrobů.“ Jiný lidový názor na skřítky uvádí Ctibor Tovačovský z Cimburka v díle Hádání Pravdy a Lži o kněžské zboží (1539) a Poličanský v Pokutách (1613), totiž že jsou to duše nekřtěňátek, nemluviňátek zemřelých při porodu (Zíbrt, 1889, 196; 1891, 7).

Až do 18. století se ve spisech mravokárců a církevních představitelů objevují rozhorlené zprávy o domnělém působení skřítků ve staročeských domácnostech a o bezbožné víře v tyto bytosti, odsuzované jako pozůstatek pohanské víry v duše předků. Z množství jejich zpráv vyplývá, jak poukázal Zíbrt, doznání, že sami věřili v tyto bytosti, vysvětlovali je však jako pekelné, ďábelské bytosti. Jako příklad uvedme úryvek ze spisu Abrahama z Günterodu: „...nejsou to ani dobří, ani zlí andělíčkové, ...ani žádní maličcí človíčkové ...také ani duše těch lidí, kteří z tohoto světa jakýmkoli způsobem pojati bývají ...ti hospodářičkové jsou ďábelské obludy a zlí duchové ...jsou oněch starodávných pohanů domoví bůžkové; nebo pohané chovali v svých domích nějaké duchy, jimž říkali Lares, Lemures, Penates, Diitulares. Ty oni měli za dobré duchy a ochranné bohy svých přbytkův, je velice ctíli, časté jím oběti činili a všelijak jich sobě vážili...“ (Zíbrt, 1891, 9–10).

Přes všechny výčitky víra v domácí duchy přetrvávala v povědomí lidí dále. Věřilo se, že domácí bůžkové žijí v přátelském vztahu k domácími lidem, radí a pomáhají v péči o hospodářství, chrání dobytek, rozmnožují majetek a účastní se všech rodinných událostí. Také však dovedou provádět různá šibalství a schválnosti: bouchají dveřmi a okny, třískají nádobím, sténají a také děsí děti v kolébce, jak se dovídáme u Štelcara Želetavského, který píše, že za jeho doby bývalo zvykem „posluhovati večerť Páně dítěti, aby pokojně spalo, aby ho šetek, hospodářiček, dábel, duch domovní nestrašil“ (Zíbrt, 1889, 197). Nezbednosti díblíků popisuje dále Konečný, Havel Žalanský, zmiňuje je i J. A. Komenský, Pavel Stránský, Jan Pešina z Čechorodu a další. Z jiných zpráv je zřejmé, že tyto bytosti bylo třeba usmiřovat obětmi. Např. v Balbínových spisech z počátku 18. století se uvádí, že o nej-

významnějších církevních dnech slavnostních „*jídlo a pití v noci nechávali na stole aby skřítky občerstvovali a usmířovali*“ (Profeld, 1931, 22). Podobně uvádí Středovský v roce 1710, že „*mnozí jdouce spat, nechávají oněm na mísách drobty a zbytky jídel a doufají, že tak za pomoci a ochrany skřítků dobře pochodí v hospodářství*“ (Zíbrt, 1889, 201). Skřítci se vyskytovali v podobě bytostí (např. starý shrbený mužík či malinký hošík) nebo zvířat (černé kuře, had).⁹ Ve Slezsku přechovávali domového ducha v podobě sošky, aby hlídal dům. Odtud vzniklo pravděpodobně úsloví že „*není ani skřítka doma*“. Ještě Jan Jeník z Bratřic zapsal ve svých pamětech z r. 1838, že se v každém domě nacházel „*domácí božek jménem Skřístek, kterýž z mosazu dost forebně udělán jest byl, asi jednu píd' vejšky, a kteréžto, když někam šli, též taky sebou brávali. A když pak v tom čase někdo přišel a zeptal se: zdalíž kdo doma jest? dalo se za odpověď, že ani skřístka doma není*“. (Zíbrt, 1895, 8.)

Mezi bytostmi, zjevujícími se ve zvířecí podobě, byl v Čechách nejvíce rozšířen *had hospodářček (domovníček)*, který hlídal stavení, v němž přebýval a stravoval se s domácími lidmi (nejčastěji dostával misku mléka). Byla mu vzdávána velká úcta, neboť přinášel do domu užitek, hojnost a boží požehnání. Pověsti o něm jsou u nás doloženy z počátku 17. století a objevují se také v lidovém podání u Němců a Lužičanů. Staré a po Evropě obecně rozšířené bylo podání o hadovi s korunkou na hlavě. Ublížit hadovi – hospodářčkoví znamenalo neštěstí. Byl jakýmsi talismanem života, neboť umíral spolu s hospodářem (Polívka, 1917, 135).

Podle lidové víry přebývaly duše zemřelých předků ve chlévě nebo uvnitř domu, ponejvíce pod prahem, při peci nebo v ohništi, v kultovém koutě. K takovým místům se pak v lidové tradici pojily různé obyčeje, jimiž se vyjadřovala úcta k rodinným předkům, jako bylo např. nevěstino klanění se ohništi či peci (nebo jejich obcházení) při příchodu do domu, pokládání narozeného dítěte na práh, trojí klepnutí rakve o práh při vynášení zemřelého, zákaz sekát dříví na prahu a mnohé další, jejichž význam byl překryt novějším výkladem. Hluboko do novověku přežíval kult zemřelých v podobě domových obětí. Archaické formy tohoto kultu jsou ještě před první polovinou 20. století doloženy z Valašska. Ve třech obcích chránily dům a jeho obyvatele lebky a později kosti předků, které byly potají vyhrabány na hřbitově a uloženy pod prahem nebo pod otopným zařízením (Vařeka, 1991, 117).

V duchovním světě současného člověka jsou formy a způsoby tradičního kultu zemřelých ponejvíce reziduální povahy. Na jiném místě jsem doložila šíři dopadů sekularizačního obratu ve vztahu k pohřbu, který se projevuje narůstající ztrátou osobního kontaktu, přenechávání rozloučení se zemřelým technickým institucím i zpovrchněním niternosti vzpomínek na zemřelé (Navrátilová, 1998). O to aktuálnější je potřeba pojmout dochovaný i současný materiál v jeho vzniku a genezi a interpretaci jeho významů v kontextu dalších obřadů kultovní povahy přispět k poznání vývoje lidových představ o smyslu života a smrti.

Poznámky:

- 1 Podle lidové víry neměl duch působit člověku hmotnou škodu – zapálil a nic nehořelo, udeřil kamenem a nebolelo to. Působil však mravní úhonu – postrašil a vyděsil, nejvíce bojácné a zlomyslné lidi, posměváčky a nactiurhače. Více k tomu viz Tomíček (1926).
- 2 Např. Le Goff (1984), J. C. Schmitt (1994), C. Lecouteux (1997). Naproti tomu ruský mediavelista A. Gurevič předpokládá, že myšlenka očištění se zrodila již v předkřesťanské éře, i když teprve v dílech scholastiků se jí dostalo oficiálního uznání (Gurevič, 1996, 473–474). Různými vizemi pohledů na tresty v očištění, odlišnými od pekelných trestů, se zabývá A. K. Turnerová (1995).
- 3 Z přesvědčení o pobytu dušiček na konkrétních místech vycházely i různé prostředky k ulehčení (ale i ke zhoršení) jejich útrap nebo k jejich vykoupení, které se ovšem zcela odlišovaly od křesťanských, popřípadě jen přiřazovaly církevní symboly k magickým. Rozšířená byla víra v pobyt duší v dřevě stromů, v bramborách, v každém suku povísla (kdo ho rozvázal, ten duši

osvobodil), pod kamenem (kdo o něj zakopl, měl se vrátit, znovu ho překročit a říci „*Pán Bůh zaplat!*“), pod okapem (proto se pod něj nesměly vylévat pomyje), na smetišti a tam, kde se pelešily slepice, proto se tam nesmělo vylévat nic horkého. Do kamen se neměly házet skořápky z vajec, aby duše v očištění neplakaly, a když se vytáhl z pece upečený chléb, měla se dovnitř ihned položit dvě zkřížená polena, aby si dušička, odsouzená do očištění, na ně mohla sednout a nepopálila se (Národopisný sborník 153). Muka duší v očištění se např. umocňovala i tím, když se v měděnci vařila naprázdno voda. Tyto a podobné pověry nacházíme v různých zápisech z území Čech i Moravy, stejně tak jako záznamy o víře, že duše osvobozené z očištění pak létají v podobě bílých holubiček. Např. V. Krolmus ve svém Slovníku uvádí, že okolo Blaníku „*po klekání lidí na hrobích dušičky zemřelých v způsobu holubiček vidávají, nad hroby co světýlka se třepetat a vznášeti k nebesům*“ (Zíbrt, 1903, 427).

- 4 Problematiku ctění duší v antické, zvláště římské kultuře, z něhož se vyvinulo uctívání předků, dobře zpracoval E. Rhode (1894). Mimo jiné poukazuje na houževnatost víry v posmrtné trvání duše, založené na kultu.
- 5 Viz také A. Václavík (1959, 166); E. Večerková (1992, 53–83) a další.
- 6 Svátek Hromnic (2. února), vyhrazený u nás svěcení svící (podle Štítného na památku úvodu P. Marie a na ochranu proti hromu), může mít souvislost s římskými *parentaliemi* (13. února), při nichž Římané přinášeli mrtvým oběti na hroby a rozsvěcovali pochodně. Hanuš spojuje tento svátek se zprávou z Hájkovy kroniky z r. 991, která popisuje rozdělování ohňů u velkého dubu na Petříně v zimním čase, při kterém „*pohané i křesťané*“ po celou noc přikládali do ohně, v němž spatřovali lidské přízraky a pravili, že by „*otcův a předkův jich duše od hřtíchů se čistili, některé pak chleby a jiné peníze na ně obětují, na ten oheň metalí*“. (1860, 75). Srov. též Soukup (1908, 4–5). Bez výhrad nelze přijmout ani Hanušův výklad emauzské pouti jako původně jarní slavnosti na hřbitově v Emauzích a některé jeho další hypotézy.
- 7 Nabízí se možnost, zda hoštění mrtvých na Zelený čtvrtek není reliktem jarních pamětních dní za zemřelé. Na tutu možnost upozorňuje M. Ludvíková (1979, 41) a u Poláků ji připouští A. Brückner (viz Murko, 1947, 253). Václavík pojímá „*sladké kaše*“ jako ohlas „*ďadovských*“ kaší u východních Slovanů.
- 8 Tomuto údaji odpovídaly i pozdější srbské a ruské představy o přebývání duchů zemřelých na plecích každého člověka (Váňa, 1990, 130).
- 9 Za povšimnutí stojí záznam z Plzeňska z roku 1930 o tom, jak pozůstalí ukládali do hrnečku popel, získaný spálením postele, slamníku a šatů po zemřelém a zakopávali ho na poli, které za živa obdělával, a to proto, aby se nebožtík stal strážným pole (Schiebl, 1930, 17).
- 10 O šotku či skřítku se zmiňuje Ulmann, který v roce 1762 zapsal svědectví o skřítkovi, zvaném *koltun*, jenž měl zaplést vlasy na hlavě v bolestný chomáč. Vyskytoval se především ve Slezsku. Na severní Moravě, podobně jako v Polsku, Lužici a na Slovensku se nazývali domácí bůžkové *Ludkové*, což značí malé lidičky. Byli to první obyvatelé – předci. Viz Zíbrt (1889, 1891).

Literatura:

- ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. (Archetypy a opakování). Praha 1993.
- FROLEC, V. a kolektiv: *Vánoce v české kultuře*. Praha 1989.
- GUREVIČ, A.: *Nebe, peklo, svět*. Cesty k lidové kultuře středověku. Praha 1996.
- HANUŠ, J. J.: *Bájeslovní kalendář slovanský čili pozůstatky pohansko-svátečných obřadův slovanských*. Praha 1860.
- JIREČEK, J.: *Studia z oboru mytologie české*. Časopis Musea království českého 37, 1863, 262–269.
- Když si náš tatínek maminku bral... Paměti Františka Dědiny*. Praha 1943.
- KOMENSKÝ, J. A.: *Dvěře jazyků otevřené* (1633). In: Dílo Jana Amose Komenského, sv. 11. Praha 1973.
- KÖNIG, A.: *Lexikon náboženství*. Praha 1994.
- KRATOCHVÍL, J.: *Zelený čtvrtek, krmění chudých (sladká kaše)*. Český lid 21, 1912, 350.
- KROLMUS, V.: *Pocta zemřelému*. Český lid 12, 1903, 394.
- LECOUTEUX, C.: *Přízraky a strašidla středověku*. Praha 1997.
- LE GOFF, J.: *La Naissance du Purgatoire*. Paris 1981.
- LUDVÍKOVÁ, M.: *Pohřební pohoštění a hostiny v jihomoravském pohraničí*. Národopisné aktuality 16, 1959, 31–42.

- MÁCHAL, H.: *Nákres slovanského bájesloví*. Praha 1891.
- MURKO, V.: *Stolování na hrobech*. In: *Rozpravy z oboru slovanského národopisu*. Praha 1947, 215–328.
- Národopisný sborník okresu hořického*. Hořice 1895.
- NAVRÁTILOVÁ, A.: *K památce zemřelých*. *Národopisná revue* 4/1998, 249–252.
- NAVRÁTILOVÁ, A.: *Nečistí zemřelí v posmrtných a pohřebních obřadech českého lidu*. *Český lid* 83, 1996, 21–31.
- NAVRÁTILOVÁ, A.: *Svátek Všech svatých a Dušiček v české lidové tradici*. In: *Světky v lidové tradici*. Red. L. Tarcalová. Uherské Hradiště 1995, 207–216.
- NIEDERLE, L.: *Život starých Slovanů I/1*. Praha 1911.
- OREL, J.: *Posvícenské „hody“*. Příspěvky k výzkumu sociální lidové kultury. Dis. práce FF MU Brno, 1953.
- Paměti Františka J. Vaváka z let 1770–1816*. Kniha druhá (rok 1787–1790). Část II. Praha 1912.
- POLÍVKA, J.: *Znamení života, předzvěsti smrti v lidových podáních, obyčejích a pověrách*. *Národopisný věstník československý* 12, 1917, 128–141.
- PROFELD, B.: *Balbínovy zprávy o lidových pověrách*. *Český lid* 31, 1931, 21–22.
- PULEC, M. J.: *Homiliář opatovický jako pramen národopisného bádání*. *Český lid* 45, 1958, 97–103.
- RHODE, E.: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2. Freiburg 1898.
- SCHIEBL, J.: *Staroplužské drobnosti*. Plzeňsko. List pro vlastivědu západních Čech 12, 1930, 17–18.
- SCHMITT, J. C.: *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris 1994.
- SOUKUP, J.: *Staročeské výroční obyčeje, slavnosti, pověry, čáry a zábavy prstonárodní ve spisech Tomáše ze Štítného*. In: *Výroční zpráva c.k. české reálky v Plzni za školní rok 1901–1902*. Plzeň 1902, 3–18.
- SOUKUP, J.: *Úcta ohně a některé obyčeje pohřební u starých Čechů*. In: LXXV. výroční zpráva císařského krále vyšší reálné školy v Rakovníce za šk.rok 1907–8. Rakovník 1908, 16–17.
- TIRAY, J.: *Sladká kaše a fundace na zámku Telči*. *Selský archiv* 10, 1916, 26–28.
- TOMÍČEK A.: *Víra v duchy na Litomyšlsku*. Česká Třebová 1926.
- TURNEROVÁ, A. K.: *Historie pekle*. Brno 1995.
- VÁCLAVÍK, A.: *Jarní obyčeje na Valašsku*. In: *Lidová kultura východní Moravy I*. Gottwaldov 1960, 11–37.
- VÁCLAVÍK, A.: *Luhačovské Zálesí*. Luhačovice 1930.
- VÁCLAVÍK, A.: *Výroční obyčeje a lidové umění*. Praha 1959.
- VANČÍK, F.: *Kalendářní obyčeje z jihočeského Soběnova*. Praha 1969.
- VAŘEKA, P.: *Stavební obětiny z české a moravské středověké vesnice v archeologických pramenech*. *Český lid* 78, 1991, 117–119.
- VEČERKOVÁ, E.: *Výroční obyčeje moravských Charvátů*. *Folia ethnographica* 26, 1992, 53–83.
- VYKOUKAL, F. J.: *Z časů dávných i našich*. Praha 1893.
- WINTER, Z.: *Kulturní obraz českých měst 2*. Praha 1892.
- ZÍBRT, Č.: *Albrecht Chanovský z Dlouhé Vsi a Jan Jeník rytíř z Bratřic o výročních obyčejích, pověrách a slavnostech staročeských*. *Věstník královské české společnosti nauk*, 1895, 1–26.
- ZÍBRT, Č.: *J. K. Hraše, sběratel lidového podání českého*. *Český lid* 28, 1928, 263.
- ZÍBRT, Č.: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*. Praha 1894.
- ZÍBRT, Č.: *Skříttek v lidovém podání staročeském*. Praha 1891.
- ZÍBRT, Č.: *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní*. Praha 1889.
- ZÍBRT, Č.: *V. Krolmusa Slovník obyčejů, pověstí a pověr lidu českého*. *Český lid* 12, 1903, 426–431.

The Cult of the Dead and Czech Folk Tradition

Abstract

The cult of the dead came into being as one of religious cult forms, based on the manifestations of reverence and worship for passed ancestors. The Christian church condemned it, arguing it was magic, because the belief in spirits was involved. The roots of folk notions concerning the worship of the dead are a mixture of pagan mythology (demonology), antique religions and church theology. Especially important is the Christian doctrine of purgatory and the notion of interceding in

favor of the dead through Christian symbols and acts. The remains of cult worship of the dead in the Czech lands can be found in the form of passed wisdom, superstitions and customs until the end of the 19th century. Since the Middle Ages, the Western European church approach had been becoming dominant in the Czech lands. As a result, the memorial ceremonies for the dead are concentrated on November 1st and 2nd. On these days, alms are given to beggars and children (esp. the so called All Souls' Day pastry), the symbolic candles are lit and food is left for the souls that are believed to visit their homes on that day. Somewhat special are the feasts for the dead (*zádušní hostiny*) ("sweet mash") that are a frequent part of foundations. Another important feature of the cult was the belief in household spirits – family protectors, that later became a part of the folk lore. The reverence for those spirits was manifested in those customs that were related to the places, in which these spirits of ancestors were believed to dwell – usually under the threshold, in the fireplace or by a stove.

Verstorbenenkult und tschechische Volkstradition

Zusammenfassung

Der Verstorbenenkult entstand als eine der religiösen Kultformen, die auf der Verehrung von verstorbenen Vorfahren basierte. Die christliche Kirche verurteilte diesen Kult als Magie, weil er mit dem Glauben an Geister verwechselt wurde. Die Wurzeln der Vorstellungen, die sich Menschen von der Totenverehrung machten, stellen eine Synkresion der heidnischen Mythologie (Dämonologie), der antiken Religion sowie der kirchlichen Theologie dar. Von besonderer Bedeutung sind die christliche Lehre vom Fegefeuer und der Gedanke einer Fürbitte für Verstorbene mit Hilfe von christlichen Symbolen und Handlungen. Die Überreste von Kultformen der Verehrung von Vorfahren waren bei uns in Form von literarischen Überlieferungen, Aberglauben und Bräuchen bis in das Ende des 19. Jahrhunderts erhalten geblieben. Seit Mittelalter begannen in unserer kirchlichen Tradition westeuropäische Verhältnisse zu überwiegen und die Gedenkfeste für Verstorbene wurden am Allerheiligen- und Allerseelentag (1. und 2. November) gehalten. Typisch dabei waren das Ausgeben von Almosen an Bettler und Kinder (insbesondere sogenanntes Allerseelengebäck), die Kerzenlicht-Symbolik und das Hinterlassen der Speisen für die in ihre Heime zurückkehrenden Seelen. Einen spezifischen Charakter weisen die Totenfeste (süße Breie) auf, die oft ein Bestandteil der Foundationen bildeten. Mit diesem Kult war auch der Glaube an Hausgeister-Familienbeschützer verbunden, der in die volkstümliche Überlieferung überging. Die Verehrung von Hausgeistern fand in jenen Bräuchen Ausdruck, die zu konkreten Stellen bezogen wurden, wo sich die Seelen der Toten aufhielten: zumeist unter der Hausschwelle, in der Feuerstätte oder am Ofen.