

Etický a sociokulturní aspekt „strachu z mrtvého“*

Alexandra Navrátilová



ETHICAL AND SOCIO-CULTURAL ASPECT OF THE “FEAR OF THE DECEASED”

The article deals with the constitutive components of the phenomenon known as “fear of the deceased” in traditional folk rituals at the time of the decease and burial, and with endeavours to prevent the returns of unreconciled dead persons.

KEYWORDS:

fear of deceased; religious and folk Christian ritual acts; threat to survivors and community; revenants

Předsmrtné, posmrtné a pohřební rituály utvářely kulturněhistorickou konfiguraci způsobu života tradicí orientovaného společenství v průběhu dlouhého období předmoderní „kultury smrti“. Spolu s obřady při narození patřily k nejfrekventovanějším příležitostem reprezentace sdílených hodnot a představ o místě, postavení a poslání člověka ve světě. V našich, podobně jako i v jiných kulturních okruzích, k nim patřila antropologicky konstantní náboženská víra v posmrtnou existenci člověka/duše, na jejichž budoucím osudu má prostřednictvím rituálních úkonů významný podíl i daná komunita. V lidové transmisi byla smrt přijímána jako mezní bod střetu metafyzických sil se silami člověka, který boj prohrál. Spolu s ideou „dobré smrti“ náležel ke konstitutivním prvkům náboženské spirituality, zbožnosti a podob sociokulturních vztahů mezi společenstvím a pozůstalými. Smrt člověka byla přirozenou součástí života, mohla být předjímana, přicházet i nečekaně a její okolnosti bývaly v minulosti často určující příčinou diferenciací vztahu k mrtvému a ke způsobu jeho pohřbení.

Provázanosti lidově-křesťanských obřadů při umírání, smrti a pohřbívání jsem se v celistvosti jejich projevů věnovala v samostatné publikaci.¹ Strach z mrtvého jsem v ní sledovala v širším kontextu posmrtných a pohřebních ritualizací — od představ o duši a záhrobním životě, předzvěstí smrti, posmrtných a pohřebních obyčejů až ke hřbitovům, zjevování zemřelých a kultu mrtvých. Cílem tohoto příspěvku je podtrhnout potřebu badatelského zájmu o soudobé individuální, skupinové a institucionální podoby vztahu k umírání, smrti a pohřbení. Pro ně je nezbytné vymezit intence symbolických i direktivních forem, které v lidové tradici utvářely svět vzájemně propojených rituálů a úkonů, jejichž životnost je v regionálních modifikacích doložitelná přibližně do poloviny 19. století. V dalším období dochází k různě intenzivním proměnám rituálního chování a myšlení v situaci smrti a pohřbívání, jejichž některé složky přežívají spíše jako rezidua antropologicky konstantních postojů spojovaných se smyslem života a smrti. Chci doložit, že strach z mrtvého je klíčovým jevem k poznání konfigurací lidově-křesťanského, tradicí fixovaného pojetí mrtvého,

* Studie vznikla za podpory GA ČR č. 19-09208S *Proměny pohřebního ritu v Čechách a na Moravě v průběhu 20. století*.

1 Srov. Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004.



strukturovaného magicko-náboženskými, sociálními a morálními imperativy a zájmem na nekonfliktním soužití společnosti. Východiskem pro jeho interpretaci jsou etnologické a další prameny zejména z přelomu 18., 19. a první poloviny 20. století, které dokládají proměny i zanikání diferencovaně rozvrstvených církevně-náboženských, správně-institucionálních a lidově-tradičních vzorců vyrovnání se se smrtí člověka a jeho pohřbením.

Od středověku až do konce 19. století a mnohde i déle se v českých i většině evropských zemí lidová zbožnost upínala převážně k víře v křesťanskou spásu duše, „ke vzkříšení a životu věčnému“. Paralelně, v souladu s tradicí, se v podloží této víry opírala o tradovanou zkušenost z nepomíjivé „účinnosti“ prostředků magicko-pohanských věr a praktik. Ve vlastní časové ose kontinuity, dané konstantou polaritý život — smrt, se v jejich symbolických a pragmatických formách vyrovnávala napříč věky se zašifrovanou transcendentí lidského bytí. Vztahy komunity k mrtvému měly i relativně svébytné historické časování událostmi a proměnami socioekonomických, regionálních, demografických, konfesijních, etnických a dalších poměrů, iniciovaných správními, církevními i jinými reformami, společenskými i přírodními katastrofami. Modifikovaly způsoby nakládání se zemřelými a skládaly relativně variabilní obraz přístupů k důsledkům a významům smrti bližního. V uvedeném kontextu je fenomén strachu z mrtvého etnologickým konstruktem,² který separuje jednu ze složek sociokulturní povahy procesů, umožňující studium představ a obyčejových úkonů spojených s mrtvým a jejich interpretaci v souvislostech s dochovanými svědectvími.³

Typologie strachu je založena na struktuře tradičních pohřebních obřadů a jeví se jako jedna z konfigurativních symbolizací dobové koncepce smyslu života jednotlivce i společnosti. Významnou roli sehrával v tomto směru rituální strach z mrtvého a prostřednictvím jeho těla a duše i strach z osudového zásahu negativních sil transcendentna do světa živých. Současně vystupuje ve funkci reprezentace podstatnější „realie“ doby — uvědomované a emocionálně prožívané antinomie dobra a zla, v náboženském jazyce boha a ďábla. Jejich protikladnost byla v rituálech lidové tradice kódována v různých způsobech potlačování hrozeb a upevňování víry v život věčný. Strach z mrtvého měl působit na rozptýlení obav společnosti a pozůstalých z průniku různých podob zla mezi živé, z nepřijetí zesnulého do světa mrtvých i z jeho ohrožení statusem „nemrtvého mrtvého“. Nároky na manipulaci se zemřelým odrážely potřebu a zájem celé komunity na nekonfliktním a solidárním obnovení smrtí zpřetrhaného uspořádání pospolitých vztahů uvnitř i vně společnosti. Pohřební

2 V tomto významu bude v příspěvku chápán bez dalších ambicí zkoumat jej v souvislostech s jeho biologickými, psychologickými a sebezáchovnými instinkty a mechanismy. Poznámeme, že sebezáchovný pud s obrannými mechanismy strachu (útěk, agrese) byl socializován řadou tabu, přežívajících z předhistorických komunit, a mohl nabývat specifických významů i v situacích smrti člověka.

3 Prameny k jejich studiu sahají od penitenciálů a jiných církevních spisů, soudních zápisů a dalších archivních, historických i ikonografických dokladů různé proveniencie přes kronikářské záznamy, memoáry a dobový tisk až k národopisným sběrům obyčejů, ústní slovesnosti a písňové tvorby.



obřady a obyčeje, ať církevní či lidově-křesťanské s magicko-pohanskými relikty víry a pověr, měly rovněž dávat záruku reprodukce sociokulturní integrity rodiny a komunity po ztrátě jejich člena. O co bylo složitější vpletení nebožtíka do sítě socioekonomických a kulturních vztahů, v nichž aktivně fungoval, o to propracovanější bývaly způsoby „rozloučení“ s ním.

Strach z mrtvého měl několik výrazných inscenací, projektovaných do obavy o duši v okamžiku umírání a skonu, do strachu z neživého těla, z neusmířeného, nespokojeného či provinilého zemřelého, z jeho návratů, z věčného zatracení v hříchu (v různých konfesijních podobách). Mezi smrtí a pohřbem bylo kritické období „bezčasí“, vyplněné podle tradičních představ praktikami, které měly zabránit „silám zla“ zneužít duši i tělo nebožtíka. Mrtvý byl v tomto období vnímán jako „jinobytí“ — životní funkce mu z těla vyprchaly, ale jeho fysis byla nadále schránkou, do níž namísto „osvobozené“ duše mohly proniknout zlé síly, škodící pozůstalým a celé obci. V tomto svém mezním postavení setrvali zemřelí spojení-nespojení s živými až do svého pohřbení a mohli zasahovat různými způsoby do jejich života.

Projevy péče o umírajícího a postoj k mrtvému byly vyjadřovány starostí o duši jako entitu, která trvá, nese „paměť“ prožitého při pozemském bytí a smrtí si ji odnáší do své druhé existence. Duši měla být po smrti dána možnost odpoutat se z prostorové existence; přitom se však věřilo, že se stále zjevuje v blízkosti těla, vidí a slyší vše, co se kolem něj děje, sleduje pozůstalé, jak se s odchodem blízkého vyrovnávají. Podle toho setrvává mezi živými, nebo smířená „odejde v Pánu“. Od okamžiku smrti až do pohřbu měl být zemřelý obklopen démony, čekajícími na jeho duši, proti kterým ho bylo třeba chránit a dávat mu najevo, že je stále součástí rodiny, farnosti, obce. Navštěvy příbuzných a sousedů v domě smutku byly součástí konsolidačních funkcí obyčejů tohoto období.

Ještě v průběhu 19. století přetrvává obava, že dokud není mrtvý pohřben (respektive dokud není vynesena rakev z domu, přes práh, někde i dokud není hozena první hroudka do hrobu), je třeba jeho duši zmást a oklamat, omezit podněty k jejímu návratu a ochránit tím pozůstalé. Aby nebožtík nenašel cestu domů, dbalo se na to, aby byl při vynášení rakve situován nohama napřed. Podle archaické představy o tom, že mrtvý je schopen přitáhnout za sebou vše živé, zvláště to, co spí nebo leží, býval dokonce vyháněn dobytek z chléva. K obelstění duše se po vynesení rakve z domu obracel nábytek, přemísťovaly předměty, převracely vozy či saně na dvoře atp. V obcích na Královéměstecku šťouchal někdo z rodiny palicí do všech koutů v celém stavení a volal: „Kde jsi? Tu jsi?“ Když se nikdo neozval, byla jistota, že se duše zemřelého již nevrátila.⁴

Představa o duši ovládnuté zlem, která může odvést pozůstalé s sebou do zázsvětí, měla širokou analogii i v jiných kulturních okruzích a s různými významy se uplatňovala například v praktikách uzavírání všech tělních otvorů, které měly zamezit únik duše z těla a ohrožování živých.⁵ Mrtvému zatlačovali oči, aby nikoho „nevyhlédl“,

4 Čeněk ZÍBRT, *Z netištěných zápisků Boženy Němcové, Český lid* (dále jen ČL) 4, 1895, č. 3, s. 196–197.

5 Např. v Campagne v severovýchodní Francii bylo ještě na počátku 20. století zvykem zalévat pupík a řiť zemřelého voskem, nikoli již na ochranu před jeho duchem, ale z hygienických důvodů. Claude LECOUTEUX, *Prízraky a strašidla středověku*, Praha 1997, s. 36.



a podvazovali mu bradu šátkem, aby někoho „nehltl“ s sebou. Nazývali ho „podbradek mrtvého“, připisovali mu kouzelnou moc a někde si ho schovávali pro štěstí.⁶ Podle pozdějších záznamů dávali pod bradu místo šátku Bibli, aby tak posílili účinnost tohoto aktu. Pokud člověk zemřel doma, bývalo ještě na počátku 20. století zvykem, že ihned po smrti otevřeli lidé okno, aby duše nezůstala v místnosti. Ve zdech či střechách starších domů byly ještě v počátku 20. století vzpomínány otvory, které byly podle pamětníků určeny k tomu, aby duše zemřelých mohly „odletět“. Nazývaly se „dušník“, „výlet“, v oblasti Krkonoš „Seelenlücke“.⁷ Po chvíli však bylo třeba okna v domě opět zavřít, někde je dokonce nechávali po tři dny zabeďněná, aby se mrtvý nevrátil a nevzal někoho z živých s sebou. Na hrud' mu kladli žehličku, pilník, sekeru či jiný železný předmět.⁸ V některých rodinách dodnes zastavují hodiny (věřilo se, že kdyby šly, brzy by někdo z rodiny zase zemřel) a zastírají zrcadla (nově i televizi), což může být reminiscencí představ o duši-dvojníkovi.⁹ Domácím lidem se nedoporučovalo pohlédnout v noci z okna, neboť nebožtík měl obcházet v rubáši stavení — koho zahlédl, ten by do roka zemřel. V domě se uhasil oheň, neuklízelo se, nezametalo a ustaly všechny domácí činnosti i práce na poli, neboť mrtvý mohl svou silou ovlivnit úrodu; jen se krmil a poklízal dobytek. Někde se až čtrnáct dní nesmělo prát prádlo a vůbec s ničím v domě pohnout, a to ze strachu, že by nebožtík mohl ze msty k sobě někoho přivolat. Až do konce 19. století panovalo přesvědčení, že se po určité době navrací podívat domů (nejčastěji třetí den, ale i za týden nebo za čtrnáct dní). Doma se mu rozestlala postel, na stůl nachystalo jídlo a pití, do okna postavilo světlo.

Víra v odcizenou (zneužitou) autonomní moc duše v tomto zlomovém období byla v lidovém prostředí pevně zakořeněná. Předpokládaná „přítomnost“ duše zemřelého v prostoru domova před pohřbením sehrávala i funkci jakési supervize nad plněním všech povinností pozůstalých, podmiňujících její nekonfliktní přechod do zásvětí a k posmrtnému spasení. V lidové tradici zaznamenáváme situace, v nichž jsou mrtví pojmáni jako ochránci tradičních mravů svých blízkých, sledují jejich činy a trestají je za různé prohřešky (nevěru, špatné zacházení s rodiči, dětmi apod.). Jako příklad uvedme záznam z jedné jihomoravské obce. Kterási vdaná žena porušila tradici mít neustále šátek na hlavě a spala prostovlasá. „Došla k ní v noci s kerchova její kama-

6 Branci mohl zabránit odvodu na vojnu, sloužil jako ochrana proti zlodějům, uplatňoval se v milostné magii aj. Viz Josef KOŠTÁL, *Podbradek mrtvého v podání prstonárodním*, ČL 22, 1913, č. 4, s. 195.

7 Podobné je srbocharvátské „oduške“ nebo ruské „dušník“. Na našem území byly tyto průduchy doloženy u nejstarších dřevěných domů ve Frauenthalu u Prachatic, kde však již ve třicátých letech 19. století nikdo neznal jejich smysl. Zmínku o tom, že tyto otvory měly sloužit k tomu, aby duše zemřelých mohly odletět z domu, nacházíme též v Dolním Lánoově na Trutnovsku (Nieder-Langenu). A. Klement z Vídně vzpomínal, že když jeho otec stavěl svůj dům, řekl nemocné matce, že teď nemůže zemřít, když už nemají v domě žádný otvor. F. MEISSNER, *Antworten (Einlauf bis 15. April)*, *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 1, 1928, Heft 3, s. 120–124, zde s. 121.

8 Např. na Brněnsku. Srov. Miroslava LUDVÍKOVÁ, *Pověry o narození a smrti na Brněnsku*, *Věstník národopisné společnosti československé* 1964, č. 2–4, s. 31–38, zde s. 35.

9 Podrobněji k představám o duši v souvislosti s umíráním a pohřbem viz A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt*, s. 145–167.

rádka [nedávno pochovaná, pozn. autorky] a v tú ranu že se ji takový vetřisko nad hlavu zatočilo, celý vlasy jí to rozkořípalo, takový kundolce z nich měla, aji zima že ju z toho zemlela, a tož vdaná žena ináč nemá spat, leda v šátku.“¹⁰ Často tradovaným motivem bývá trest za porušení vzájemné úmluvy o tom, že ovdovělí manželé zůstanou po smrti druhého svobodní (například nebožka žena navštíví svou nástupkyni a zardousí ji).¹¹

Stopy těchto představ zaznamenávají etnologové až do konce 19. století, a v odlehlejších oblastech, například v obcích na moravsko-slovenském pomezí, i v prvních desetiletích 20. století i déle. Závazná byla účast pozůstalých a sousedů u lože umírajícího či zemřelého, přicházejících se rozloučit a pomodlit za spásu jeho duše. Za důležitý akt se pokládalo spravedlivé vypořádání posledních věcí umírajícího. Patřilo k nim řádné rozloučení s blízkými i sousedy (včetně těch, s nimiž byl znepráten), vyslovení a následné splnění jeho posledních slov, pronesených na smrtelné posteli. Nebožtík se podle tradičních představ nesměl nechat o samotě, nebezpečná byla zejména poslední noc před pohřbem. Ze strachu s ním pozůstali neradi zůstávali v jedné světnici — pokud to nešlo, ubytovali se do pohřbu i u sousedů, jak tomu bylo například v Hřčavě na Valašsku. Přes den u zemřelého jen drželi stráž a teprve večer se scházeli i se sousedy ke společnému zpěvu a modlení, trvajícím až do rána.¹² Celý den byl příbytek až do pohřbu otevřen každému z místních obyvatel, projevujících účast s údělem rodiny a solidaritu při rituálním zabezpečení mrtvého.¹³ Pozdější vyloučení veřejného přístupu do domu smutku již bylo důsledkem pronikající sekularizace, privatizace a „intimizace“ způsobu života, rodinných vztahů i proměny pohřebních ceremoniálů. K povinností živých náležela osobní reprezentace na poslední cestě zemřelého, uspořádání hostiny pozůstalou rodinou, modlitby a další úkony k jeho spáse. Ve zpětné vazbě je čekala odplata mrtvého za zpronevěření se morálním i jiným závazkům, neboť jejich nesplnění mělo podle tradičních představ závažný dopad na nebožtíka, rodinu i celou obec. Samozřejmou součástí bylo zajištění náležitých rozloučení v kostele, milodary a zádušní mše.

10 Augusta ŠEBESTOVÁ, *Lidské dokumenty a jiné národopisné poznámky: z několika jihomoravských dědin*, Olomouc 1900, s. 285.

11 Viz např. Dagmar KLÍMOVÁ, *Vyprávění*, in: Václav Frolec — Dušan Holý — Richard Jeřábek (edd.), *Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat*, Brno 1966, kapitola VIII, s. 564.

12 Noční bdění u mrtvého dříve obsahovalo rituály neslučitelné s křesťanstvím — pitky, hry, tanec a žerty, u Čechů tzv. umrlčí večer, jak uvádí Jan Amos KOMENSKÝ, *Dvěře jazyků otevřené*, in: Bohuslav Havránek (ed.), *Dílo Jana Amose Komenského XI*, Praha 1973, s. 97. Z těchto aktivit se až do poloviny 19. století zachovalo besedování a hraní karet, jak svědčí zápis kněze Aloise Eichlera v pamětní knize olomouckého arcibiskupství z roku 1825. Václav PEŘINKA, *Národopisné paběrky z pamětní knihy fary valašsko-kloboucké*, ČL 13, 1904, č. 8, s. 447–452, zde s. 450.

13 Přetrvávání této tradice bylo možné sledovat ještě u některých skupin přesídlenců v jihomoravském pohraničí po roce 1948. Při svém výzkumu v jedné obci na Znojemsku v polovině sedmdesátých let jsem se setkala s tím, že čeští reemigranti z Volyně, shromáždění před domem, v němž ležel zemřelý, s údivem zjišťovali, že se domácí lidé nemají k tomu je pustit dovnitř.



Mrtvé tělo bylo v rozdílných vztazích k duši (přítomné v těle i osvobozené) potenciální i reálnou hrozbou a silou určenou k nápravě cizích i vlastních neodčinných provinění. Mohlo se mstít a škodit druhým — od výhružného hlučení a strašidelného zjevování až po škody na majetku a zdraví, popřípadě propojovat síly zla/děbla s pozůstalými, pokud se na přečinech nějak podíleli. V tomto kontextu se zachovala četná svědectví o členité struktuře hrozeb z „průniku nepřátelských sil“ mrtvým tělem. Jestliže Jean Delumeau viděl středověký strach z hříchu a trestu jako hybnou složku vědomí a náboženského konání člověka té doby,¹⁴ pak je třeba poznamenat, že v lidové tradici nabývala tato polarita konkrétní podobu ve strachu z předmětného těla mrtvého, vystupujícího v tradičních zpodobněních a trestajícího ve své druhé existenci pozemské křivdy z mezilidských vztahů i vlastní zpronevěry vůči etickému řádu.

Na vědomí lidí silně působil zánik životních sil, patrný v mrtvolné bledosti a posléze ztuhlosti ve zrůzněném výrazu tváře, které vyvolávaly hrůzu, až odpor k neživému tělu. Smyslově pocitová averze k mrtvole byla zřejmě instinktivním mechanismem ochrany před „zhoubnými látkami“ v procesu rozkladu těla i před infikovaným vzduchem, které vedly k přesvědčení, že v něm tkví něco nečistého a škodlivého. Na venkově zemřelého nikdy neukládali do stodoly, neboť hrozilo nebezpečí, že by svou přítomností zkazil obilí. Obecně se mělo za to, že mrtvé tělo negativně ovlivňuje plodivou schopnost všech živých organismů — rostlin, zvířat i lidí; proto se pokládalo za neštěstí setkání svatebčanů s pohřebním průvodem a těhotným ženám se zakazovala účast na pohřbu i návštěva hřbitova. Obavy z možného přenosu smrtící síly se promítly i do způsobu, jakým byla u nás zpráva o úmrtí sdělována ostatním členům obce.¹⁵ Jednotlivé domy obcházela za odměnu najatá osoba („vobcházečka“, ve Vysokém Mýtě „otloukačka“), která nesměla vstoupit dovnitř, jen hůlkou klepala na okno či dveře a každý hned spěchal na zápraží. V zemích západní Evropy a také u západních Slovanů byla smrt oznamována posíláním symbolických předmětů, jež plnily funkci obsílky.¹⁶ Panovalo přesvědčení, že je nebezpečné se na mrtvolu dívat a dotýkat se jí; na Valašsku se však příbuzní a známí, kteří se přišli na nebožtíka podívat, dotkli jeho těla dvěma prsty, „aby se jim nepředstavoval“.¹⁷ Ambivalentně existovala víra v přenos jakési „kouzelné síly“ některých jeho částí (zvláště hlavy a končetin) na živé. Pokud se děti bály mrtvých rodičů, doporučovalo se, aby jim políbily chodidla. Chytat mrtvého za nohy, líbat, kousat a mačkat mu palce mělo napomáhat proti zjevování nebožtíků.

Podle principu kontaktní magie se muselo vše, co přišlo do styku s tělem, odstranit z domu a zničit, popřípadě vložit nebožtíkovi do rakve. Tak například posmrtná nečistota, smytá z mrtvého člověka, patřila k čarodějnickým prostředkům v 16. a 17. století, jak tomu nasvědčují zápisy ze soudních knih. Představa o její magické účinnosti

14 Jean DELUMEAU, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském západě ve 13. až 18. století*, Praha 1998.

15 Písemná oznámení úmrtí, která vystřídala osobní zvaní na pohřeb, se na našem venkově začala šířit přibližně od roku 1880. Podobně jako tištěná svatební oznámení však byla pokládána za příliš neosobní formu a ne všude ji přijímali s pochopením.

16 Např. v Polsku to byla palice zvaná „laska“, u Lužických Srbů tzv. „heja smrtnelna“.

17 Matouš VÁCLAVEK, *Moravské Valašsko. Lidopisné obrazy příspěvkem ke kulturním dějinám českým I*, Vsetín 1894, s. 142.



přežívala dlouho, místy až do přelomu 19. a 20. století.¹⁸ Na Poličsku kladli šátek, kterým zemřelého umývali, za šindele domu a věřili, že stavení pak nikdo nevykrade — pokud by do takového místa vstoupil zloděj, padla by na něj hrůza. Běžné bylo pálení slamníku, lůžkovin, někde i postele, na níž umírající ležel, zničení všech jeho osobních věcí a svršků, ručníků, hřebenu, apod.¹⁹ Ostržihané vlasy, vousy a nehty se odstraňovaly například zakopáním do hnoje, aby nemohly být zneužity k čarování, někde je i kladli nebožtíkovi do rakve, aby zamezili zlým duchům přístup k jeho duši. Tělesné části nebožtíka náležely ve všech kulturách k tabuizovaným předmětům a obavy z jejich negativního působení spočívaly v představě o magickém svazku mezi biologickou přirozeností člověka a přírodními silami, přesahujícím fyzickou smrt člověka.

K obyčejovým zákazům patřilo nemluvit v blízkosti nebožtíka nahlas, aby nebyl rušen jeho klid, neoslovovat ho jménem, neboť by mu ztuhly údy apod. Obavy z vyslovení jména zemřelého měly ztížit jeho identifikaci, sahají hluboko do historie a u některých etnických skupin trvají dodnes.²⁰ Lze k nim přiřadit i strach z pojmenování novorozence po zesnulém členu rodiny — takové dítě chřadne a brzy zemře.²¹ Všechny úkony byly vedeny snahou nezavdat příčinu k nespokojenosti nebožtíka a učinit jakoby tlustou čáru za jeho skutky, jak tomu nasvědčují dodnes užívané slovní obraty „o mrtvých jen dobré“, „dej mu Pámbu věčnou slávu“, „Pámbu mu odpusť“ apod. Nebyly jen zdvořilostní floskulí, vyjadřovaly sounáležitost s posmrtným údělem. Každý, kdo se přišel rozloučit se zemřelým, neopomenul přidat ke křesťanskému přežehnání, pokropení svěcenou vodou a modlitbě i slova odpuštění: „Odpusť ti Pán Bůh, Ferdošku, já ti odpůščám.“

Posmrtná očista a úprava nesly vedle pragmatických hledisek i významný symbolický rozměr. Při umývání těla se žena podle tradice musela modlit Zdrávas Maria,²²

18 Voda po umytí nebožtíka byla tzv. mrtvá voda. Na jedné straně, v souladu se zásadou zapuzovat zlo zlým, byla používána např. při léčení výjimečných stavů duše (padoucnice), na druhé straně působila negativně — měla přivodit smrt tomu, kdo jí byl postříkán, nebo, přidána do kořalky, měla opilci zošklivit pití. Čarování s mrtvou vodou bylo v roce 1900 přisuzováno jedné ženě z Kosmonos. Emilie KRAUSOVÁ, *Jak se na Mladoboleslavsku čarovalo*, Naše vlast 5, 1957, č. 4, s. 53.

19 Lidé věřili, že peřiny a svršky po zemřelém se rozpadávají spolu s tělem, tlejícím v hrobě, proto je nikdo nechtěl. V Našiměřicích na Znojemsku jsem se setkala s tím, že matka vložila svému synovi do rakve jeho čtyři obleky.

20 Jedním z důvodů byl strach z duchů zemřelých, kteří si s sebou odnesli seznam všech živých a brzy se pro ně měli vrátit. Proto si pozůstalí měnili jména. James George FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha 1977, s. 263–264.

21 Někdy však dítě dostalo jméno po svém zemřelém sourozenci. Od 18. století se tak dělo zvláště ve vyšších společenských vrstvách. Např. Marie Terezie přivedla na svět postupně tři Marie Karolíny. Milena LENDEROVÁ — Karel RÝDL, *Radostné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*, Praha 2006, s. 100. Udělování jména byl v rodinách připisován velký význam, neboť mělo ovlivnit život dítěte. Zvyk pojmenovat jej po jednom z předků byl obecně rozšířen u různých etnik a souvisí s významem jména jako totemového symbolu. Srov. také A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt*, s. 78–79.

22 Srov. zejména verš „Svatá Maria, Matko Boží, pros za nás hříšné, nyní i v hodinu smrti naší. Amen“.



jinak by se zemřelý musel ve výroční den své smrti na hřbitově po celý den modlit. Mužům se holily vousy, aby jejich nárůst nepřipomínal trvající tělesné procesy. Oděv do hrobu měl být zhotoven z nového, nenošeného plátna — nebožtík pochovaný ve staré košili se mohl stát upírem (vampýrem). Při oblékání se nesměly zavazovat tkalice ani dělat žádné uzlíky na šatu, aby nebožtíka netlačily či nesvazovaly duši („aby se mu nezašila dušička“). Podobně se rozvazovaly uzly při obtížném skonu, kdy měly uvolňovat pouta umírajícího se světem, případně usnadnit jeho cestu ke spáse. Za pozůstatek starých protivampyrických opatření lze pokládat svazování končetin — ruce zemřelému omotali růžencem (evangelíci pentlí) a starším lidem svazovali také palce u nohou, před zatlučením víka je však nesměli opomenout opět rozvázat.²³ Do rakve se vkládaly předměty, které měly zesnulým ulehčit cestu do záhrobí (jídlo, pití, teplý oděv) nebo jim usnadnit posmrtnou existenci (mužům například dýmka, karty, nůž, ženám hřeben, klubko nití, modlitební knížky, oblíbený šperk, šestinedělkám mycí a šicí potřeby k ošetření novorozence). Pokud by tak pozůstalí neučinili, věřilo se, že by se mrtví vraceli, dožadovali se těchto předmětů a strašili. Příkládání kovových mincí bylo vysvětlováno ponejvíce jako obolus pro cestu na onen svět. Na Valašsku a Uherskobrodsku peníz položený na oči nebo ústa mrtvého symbolizoval oddělení od majetku („aby hospodářství nešlo s ním“), někdy i usmíření nebožtíka s jeho předáním nebo odkupem. V pramenech jsou doloženy zprávy o přinášení darů zemřelým, například ve třicátých letech 20. století bylo v Lipově na Hornácku obvyklé, že příchozí postavili na stůl k nebožtíkovi láhev pálenky a chléb.²⁴ Mnohé hygienické a profylaktické praktiky sublimovaly strach z mrtvého škálou magicko-pověrečných a církevně-náboženských úkonů i veřejně sdíleným okázalým smutkem.²⁵ K němu náleželo i tzv. pohřební naříkání, na Hornácku zaznamenané ještě v padesátých letech 20. století. I když se teologický koncept víry a liturgie nezaměřoval na tělo a na strach ze zemřelého, kněží byli v pohřebních manuálech nabádáni, že mají při pohřbech brát ohled k místním zvyklostem a tradicím.²⁶

V kontextu sociokulturních a etických aspektů strachu z mrtvého silně působil fenomén návratů a zjevování zemřelých. Vyjadřoval víru v paralelní existenci dvou světů, v nichž zemřelí mohli za určitých okolností vstupovat do světa živých. Archetypální představy o prolnutí světa živých a mrtvých a o schopnostech zemřelých zje-

23 Pokud zapomněli, mrtvý se po smrti zjevoval a poskakováním pronásledoval pozůstalé, které nemohl dohonit, jak se uvádí ve folklorním podání. Viz např. František BARTOŠ, *Deset rozprav lidopisných*, Olomouc 1906, s. 61; Dana PALÁTOVÁ-CVEKLOVÁ, *Poslední věci člověka v představách, víře, obyčejích a tradici valašského lidu*, dizertační práce, FF UK, Praha 1950, s. 102.

24 Josef TOMEŠ, *Společenský a rodinný život*, in: V. Frolec — D. Holý — R. Jeřábek (edd.), *Hornácko*, kapitola V, s. 355.

25 V tomto směru tvořily výjimku pohřby dětí, pro něž se podle tradice nemělo příliš truchlit. Srov. Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Dětský pohřeb v kontextu ritualizace smrti. (Z etnografických pramenů 19. a 20. století)*, Študijské zvesti Archeologického ústavu Slovenskej akadémie vied 42, 2007, s. 127–140.

26 Je tomu tak i v současné době, jak dokládá materiál z České biskupské konference z roku 1999: „Co je v rodinných tradicích, místních zvycích nebo ustanoveních pohřebních spolků dobrého, ať ochotně přijímají...“ *Pohřební obřady*, Praha 1999, s. 7.



vovat se jsou živé dodnes.²⁷ Od mytologie přes mýty, náboženské proudy a lidové fantazie s psychologickými a parapsychologickými prvky vznikla rozvrstvená skladba věr a pověr s polyfunkčním půdorysem a posláním. Relevantně k tématu se dotknou jen některých aspektů konkrétních projevů hmotných a nehmotných podob revenantů, které se týkaly pojetí zemřelých a jejich vlivu na morální klima společenství. Podle některých, zejména psychologicky zaměřených antropologů původně všichni mrtví nevrážili na živé a snažili se jim uškodit, teprve později se tato zlovůle spojila jen s určitými kategoriemi zemřelých, kterým bylo přiznáno právo na hněv.²⁸ Přesvědčení o pomstychtivosti a zlovolnosti „neřádně“ pohřbených nebožtíků je pokládáno za obecně antropologický rys lidských kultur.

Revenant byl jednou z nejsilněji působících lidových reprezentací strachu z mrtvého, které ještě nepřímou podporou církve-křesťanský konstrukt očistce, od 12. století ovládající duchovní klima středověku i novověku a poskytující nový rozměr pohanským představám o duši.²⁹ Představy o posmrtném zjevování prezentovalo křesťanské myšlení přes různé pohledy církevních otců v pastorační praxi ve farnostech v kategoriích hříchu, kajícínosti a pokání; duši bylo souzeno spasení v ráji nebo zatracení v pekle a zemřelí se měli dovolávat liturgické „přímlyvy“ v různých formách.³⁰ Duši provinilého nebožtíka nemělo být dopřáno odebrat se po smrti do ráje, ale musela nastoupit trest v pekle nebo očistci. Podle lidových představ byl očištec vyhrazen trestu a odpuštění a duše zemřelých se v něm měly očistit fyzickým utrpením. Česká lidová tradice poskytuje množství dokladů o tom, jak se církevně-náboženské představy přenesly do srozumitelnějších a smyslově názornějších forem, které se s křesťanskou ortodoxií rozcházely. Církevní pojetí spasení provinilých duší ve spirituální rovině se dlouho, místy ještě na konci 19. století, vyrovnávalo se zlidovělou verzí posmrtné odplaty ve světě živých, podle níž si zemřelé duše odpýkávaly svůj trest v rozmanitých místech na zemi (v suku povřísla, pod kamenem, v ostružině, ve zvířatech atp.). Těto představě odpovídaly i způsoby jejich osvobození z muk očistce — vedle mší, almužen, modliteb a vykonání poutě do svatého místa mělo pomáhat například rozvázání uzlu, shodné vyřknutí stejného slova dvěma osobami, překročení kamene se slovy „Pámbu zaplať“, vyhazování mouky nebo drobků do ohně, vzájemné postřikování se mlékem v představách sympatické magie k ochlazení trpících dušiček aj.

Představy o tom, že mrtví vycházejí ze záhrobí v podobě strašidelných bytostí, různých přízraků a démonů (upíři, vampýři, morousi, vlkodlaci, bludičky aj.), přezívaly v české lidové tradici v některých místech až do přelomu 19. a 20. století. Jsou doloženy v mnoha obyčejích, pověrách a ústním podání — v pověrečných povídkách, demonologických pověstech a v tzv. vyprávění ze života. Víru v jejich pravdivost nebo

27 Některé výzkumy dokládají, že i dnes pozůstalí připouštějí možnost návštěvy mrtvých, např. ve spojitosti s různými znameními. Viz Olga NEŠPOROVÁ, *O smrti a pohřbívání*, Brno 2013, s. 81–90.

28 Sigmund FREUD, *Totem a tabu. Vtip a jeho vztah k nevědomí*, Praha 1991, s. 46–47.

29 Více k tomu A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt*, s. 156–167.

30 TÁŽ, *Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího, nepřátelského světa*, *Studia mythologica Slavica* 8, 2005, s. 115–136, zde s. 117.



alespoň pravděpodobnost vypravěči vyjadřovali výroky „tak mě to říkali“, „tak to vyprávěli stařeček, tož to moselo byt pravda!“, „vidím to podnes, jak by včil stála přede mnú“, apod.

Zemřelí se měli zjevovat na různých místech (ponejvíce tam, kde žili a hřešili), způsoby jejich exhibice byly velmi rozmanité, měnily se v čase a prostoru a tvoří významnou součást české lidové démonologie.³¹ Nacházíme v ní i dobré duchy, neboť vše „démonické“, na rozdíl od středověké i novověké katolické démonologie, v ní není spojováno výlučně se zlem.

Zjevná je sounáležitost živých se světem předků, kteří v reliktech animistické víry vystupovali jako domácí bůžkové, skřítkové či hospodářičkové, sídlící ponejvíce pod prahem, při peci či ohništi — v místech, k nimž se pojily různé obyčeje, vyjadřující úctu k zemřelým členům rodiny.³² Většinou šlo o duše zemřelých, kteří svůj posmrtný úděl nezavinili sami, žili spravedlivým a poctivým životem, nicméně toužili zůstat dále ve spojení s živými. Zjevovali se jako neškodní duchové nemající zlé úmysly, kterým Bůh dovoľoval těšit se ze svých potomků, dohlížet na hospodaření a chod domácnosti a ochraňovat členy rodiny.³³ Podle lidové víry měli mít lehké odpočinití zároveň s tělem, zatímco zlého ducha nechtěla zem dlouho strávit. Odlišný důvod k návratům měli nebožtíci, kteří na pozůstalých vymáhali splnění morálních a právních závazků, nápravu křivd, nebo chtěli odčinit vlastní morální selhání (nestačili požehnat dětem, prozradit ukryté peníze atp.). Strach vyvolávali zemřelí, jejichž smrt byla způsobená cizí vůlí a cizí trestající mocí, násilným a nepřírozeným způsobem, za nešťastných okolností (utonulí, uhořelí, zabití v boji, zavraždění, sebevrazi). K takovým mrtvým pociťovali jejich blízcí povinnost pomoci jim v cestě na onen svět. Specifickou kategorií mezi nimi byly osoby, jež nemohly dovést osudem předurčenou délku svého života a zemřely jako nikdy neprovdané ženy a nikdy neženatí muži. Symbolickou satisfakcí jejich údělu bylo vystrojování tzv. posmrtné svatby mladým svobodným lidem, při jejichž pohřbu byly použity svatební symboly. Podobně na tom byly ženy zemřelé v šestinedělí, jež se podle lidové víry měly navracet ošetřovat své novorozence, nepokřtěné (a dosud nepojmenované) děti, které ještě nepřijaly církevní svátost.³⁴

31 Srov. Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Revenantenglaube und -schütz in der tschechischen und slowakischen Überlieferung*, in: Zoltán Ujváry (ed.), *Ethnographica et Folkloristica Carpatica*, 7–8, Debrecen 1992, s. 227–243; TÁŽ, „Nečistí zemřelí“ v posmrtných a pohřebních obřadech českého lidu, ČL 83, 1996, č. 1, s. 21–31.

32 TÁŽ, *Kult zemřelých a česká lidová tradice*, in: Ludmila Tarcalová (ed.), *Kult a živly*. Sborník příspěvků z konference karpatologické komise pro lidové obyčeje MKKK, Uherské Hradiště 1999, s. 9–19.

33 Symbolem takového bůžka bývala dřevěná či mosazná figurka skřítky, která se nacházela v každém domě, jak v roce 1838 zaznamenal ve svých pamětech Jan Jeník z Bratřic. Srov. Čeněk ZÍBRT, *Albrecht Chanovský z Dlouhé Vsi a Jan Jeník rytíř z Bratřic o výročních obyčejích, pověrách a slavnostech staročeských*, Věstník Královské České společnosti nauk. Třída filosoficko-historicko-jazykozpytná 24, 1895, s. 8. Podobně tomu bylo na Klouboucku a Vizovicku, viz A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt*, s. 321–322.

34 Ze strachu, že nepokřtěný novorozenec nebude pohřben v posvěcené půdě a stane se z něj bludný přízrak, se porodní báby na přání rodičů dopouštěly podvodů, při nichž prohlásily a do matriky nechaly zapsat takové dítě jako živě narozené. Viz tamtéž, s. 66.



Všechny tyto zemřelé přiřadila církev k těm, kteří mohli znesvětit hřbitovní půdu, podobně jako nevěřící a jinověrci. Poněvadž za ně nebyly provedeny náležité pohřební rituály, byli odsouzeni k věčnému neklidu. Strach vyvolávalo přesvědčení, že jestliže nemohou proniknout do světa zemřelých ani se znovu zapojit do světa živých, chovají se k němu nepřátelsky. Materiál z východních Čech z přelomu 19. a 20. století dokládá životnost představy, že dlouhým strádáním se z nich stávají zlí duchové, kteří trýzní a děsí živé — straší, vyskakují jim na záda, posmívají se, hlučí apod. Pro svou nehmotnou podobu však nemohou způsobit žádnou materiální škodu (hodí kamenem a nebolí to, zapálí a nic neshoří).³⁵

Významnou roli hrál strach ze smrti, která mohla přijít nečekaně a ukončit tak život v hříchu. Memento mori připomínalo, že člověk má být připraven na smrt bohubilým životem. Proto lidé pociťovali odpor až strach ze zemřelých tuláků, žebráků a jiných neznámých nalezených osob, jež byly jako cizinci již od středověku vydědění v každém společenství. Proti jejich řádnému pohřbení v posvěcené půdě hřbitova rozhodovala nejistota o jejich křesťanském smýšlení a neočištění od hříchů. Jejich smrt nebyla pomstěna, což jim mělo způsobit posmrtné útrapy. Vznikaly spory o to, na čí území se mají pochovat, mimo jiné i proto, že o tom, kdo zahynul neobjasněným a pravděpodobně násilným způsobem, se předpokládalo, že bude ze msty ničit úrodu. Svou roli hrálo i právní hledisko, neboť obec, na jejímž katastru bylo nalezeno mrtvé tělo neznámého, odpovídala za jeho úmrtí před světskou mocí a v případě vraždy byla povinna najít vraha.

Zvláště silné obavy vzbuzovali sebevrazi. Zacházení s jejich těly a specifické způsoby pohřbívání odpovídaly těžkému hříchu úmyslně přivozené smrti.³⁶ Revenantství se předpokládalo také u jedinců odlišujících se od ostatních tělesnými nebo povahovými znaky, jimž byly přisuzovány nadpřirozené vlastnosti (čarodějové a čarodějnice), dále kati, rasi (ve středověku také pastýři) — tedy u osob vyvržených na okraj společnosti pro jejich práci, která je spojovala s krví. Jinou kategorií revenantů tvořili mrtví, kteří svou vůli nadřadili církevnímu i světskému řádu, za což měli pykat, a jejich provinilé duše se dožadovaly odpuštění. Patřili sem především vrazi, zločinci a různí delikventi porušující etické a právní normy (krádeží, manželskou nevěrou, opilstvím, křivopřísežnictvím, zpronevěrou, odoráním sousedovy meze atd.). Osobitou skupinou mezi nimi byli zlí a nespravedliví představitelé světské správy — krutý dráb, zpupný panovník či vrchnost, nespravedlivý úředník atp., jejichž posmrtné osudy se objevují v pověstech s historickým a sociálním obsahem.

Strach z návratu umocňovala představa o duši neodloučené od nezetlelého těla. Do rakve se zemřelým nedávaly předměty, které by zpomalovaly či znemožňovaly rozpad (kovové spony, knoflíky apod.), ani boty, nanejvýš papírové — věřilo se, že budou tak dlouho obcházet světem, dokud je neroztrhají.³⁷ Tuto interpretaci později překryl

35 Antonín TOMÍČEK, *Víra v duchy na Litomyšlsku. Lidová filosofie, věda a pověra. (Dokladem 54 pověstí)*, Litomyšl 1926.

36 Více o tom A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt*, s. 310–315.

37 Jeden chasník měl na hody nové šaty a boty „faldovačky“, které mu po smrti oblékli a obuli do rakve. Chodíval potom každou noc domů a klepal na okno: „Maminko, prosím vás, zezujte mně ty faldovačky.“ Když si matka nevěděla rady, šla za farářem a ten poradil, aby



křesťanský výklad (v ráji se chodí bosky, Kristus také chodil bosý apod.) a v úvahu je třeba vzít i to, že boty bývaly pro mnohé velmi drahou záležitostí. U tzv. „nečistých“ (někdy také „neoplakávaných“) zemřelých se praktiky k zamezení jejich návratu uplatňovaly většinou v čase mezi úmrtím a pohřbem (zatížení těla, spoutání rukou a nohou, ucpání úst hlínou, vkládání šípkových prutů pod chodidla nebožtíka aj.), jednak po určité době po pohřbu, kdy se provádělo zejména fyzické narušení těla, například oddělení hlavy rýčem nebo probodnutí srdce kulem. Protivampyrická opatření jsou doložena z kostrových pohřebišť raného středověku i později.³⁸ Svazování končetin zaznamenaly etnografické prameny ještě na přelomu 18. a 19. století, podobně jako obtáčení rakve řetězem s uzamčeným zámekem.

Představy o nečistotě zemřelých se promítly i do vztahu ke hřbitovu jako místu jejich posledního odpočinku. Víra v magickou moc lidských pozůstatků (zvláště lebek a zubů) a předmětů pocházejících ze hřbitova (tríska z rakve, plachta, hřbitovní hlína, květiny aj.) se postupně oslabovala a přežívala především ve folklorním podání. Tabuizace posvátného (ve smyslu nedotknutelného) a nečistého přetrvává v některých předsudcích místy až do konce 20. století i déle, spojovaná s odporem k tlejícím tělům (například nechuť čerpat vodu ze studny stojící poblíž hřbitovní zdi). Starší lidé dodnes věří, že se mladí lidé nemají scházet na hřbitově, neboť by zahynula jejich láska, nebo že se po šest týdnů nemají odstraňovat z hrobu věnce a květiny, aby nezemřel nikdo z rodiny.³⁹

Strach z mrtvého a jeho negativní síly jsou zřetelné i na poslední cestě k hrobu. Relikty archaické víry ve „smrtící okolnosti“ obklopující pohřební průvod přežívaly v chování účastníků — například měli jít těsně vedle sebe, nezastavovat se a neohlížet se zpět, neboť by někdo z přítomných brzy zemřel. Setkání kolemjdoucích s průvodem mělo zvěstovat brzké neštěstí a smrt. Pole, přes které „funusníci“ kráčeli, by se stalo neplodným, proto bývala poslední cestě nebožtíka na onen svět vyhrazena zvláštní trasa, podle starších pamětníků nazývaná „umrlčí“ nebo „funetrácká“ cesta, „umrlčina“, „mrtvice“, „úmrlka“. Ochranný význam mělo světlo, jehož někdejší magicko-ochranná funkce se přenesla na nošení hořících svící v průvodu; dopad z plamene měl vymezovat rozsah prostoru chráněného před zlými silami. V obcích na Jihlavsku a Prostějovsku bylo ještě v padesátých letech 20. století zvykem, že pohřební průvod uzavírala starší žena nesoucí rozžehnutou lucernu.

Symbolickou rozlukou zemřelého s majetkem a lidmi bylo loučení a tzv. „odpros“ či „odprašení“ v místech, v nichž opouštěl hranice své obce, většinou u sakrálních staveb (boží muka, zvonička, kaplička, kříž). Určená osoba (zpěvák, učitel, hrobník aj.) prosila jménem nebožtíka o prominutí všech jeho hříchů třikrát opakovaným proslovem, někde doprovázeným písní a obvykle prostoupeným citáty z Písma sva-

ho vykopali a boty mu vyzuli. „Ešli to udělali, nevím. To se nepatří mrtvým boty obúvat.“ A. ŠEBESTOVÁ, *Lidské dokumenty*, s. 284.

38 Srov. Josef UNGER, *Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*, in: Jaroslav Malina (ed.), *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie* 25, Brno 2006, s. 163–167.

39 Srov. A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt*, s. 284.



tého.⁴⁰ Demonstrativní smiřující akty v pomezím prostoru nesly znaky starších vylučovacích obyčejů, uzavírajících linii života zesnulého a vymezující zóny klidu živých i mrtvých.

Rovněž uspořádání pohřební hostiny za účasti pozůstalých a sousedů bylo podle lidové víry předpokladem příznivého přechodu nebožtíka na onen svět; završovalo sled tradičních úkonů rituálem „posledního sousta“, které mu mělo dodat dostatek sil k jeho cestě. Mnozí hospodáři a hospodyně si náležitě prostředky na hostinu (kusy dobytka, drůbeže a alkohol) dokonce vymíňovali ve svých závětech a v zámožnějších selských rodinách se pohřební oběd množstvím jídla vyrovnal svatbě. I v sociálně slabších vrstvách jsou doloženy případy celoživotního strádání na okázalý pohřeb. Zejména v ústním podání kolovaly mnohé historky o tom, jak se pozůstalým zjevoval nebožtík s výčitkou, že mu nevystrojili náležitou či dokonce žádnou hostinu. Jedním z prostředků nápravy mělo být napečení mnoha bochníků chleba a jejich rozdání žebrákům.

* * *

Při formování duchovních poměrů předindustriálního způsobu života, na němž se vedle dalších vlivů podílely lidová víra, pověry a zásadně křesťanská liturgie, měl strach z mrtvého významnou roli v lidové morálce. Spojitost tradičních pragmatických, magických a náboženských úkonů legitimizovala povědomí celistvosti a kontinuity života s vizí posmrtné existence. V mezilidských vztazích strach z mrtvého objektivizoval normativně-regulativní požadavky na respektování významu a formy důstojného rozloučení s mrtvým. Ohrožení komunity nesplněním povinnosti řádného vypořádání se zemřelým mělo negativní dopad nejen na morální status jednotlivců, ale i celé rodiny, který se dařilo napravit jen velmi obtížně, ne-li vůbec. Existují doklady o běžném spojování zanedbání řádné péče o mrtvé s krizovými situacemi rodiny i jedince. V tomto směru měl koncept strachu z mrtvého a z „oživlých hrobů“ jednu z významných rolí při utváření kulturní identity a integraci společenského vědomí a koherentního soužití tradičních společenství.

Mám za to, že bez dané tematizace lidového pojetí strachu z mrtvého je interpretace revenantství, tradičních rituálních aktů a postoje ke hřbitovu jako posvěcenému prostoru (včetně imperativu vyčlenění mrtvého těla ve funkci média možných hrozeb pro společenství) neúplná. S jednotlivými složkami tohoto fenoménu v současných vícevrstevnatých způsobech vnímání zemřelého živými se setkáváme při výzkumech dodnes. Převážně reflektují vlivy moderního a postmoderního paradigmatu s prosazující se sekularizací a institucionalizací umírání smrti a pohřbívání, jejichž konkrétní specifikace již překračuje vymezené téma.

40 Starší formy těchto proslovů svědčí o tom, že liturgické složky nemusely být vždy jeho součástí. Později (v katolických obcích na jižní Moravě přibližně od poloviny šedesátých let 20. století) přebíral tento odprošovací akt kněz nad hrobem.



RÉSUMÉ:

In the coexistence of local communities in the Czech Lands, human death is distinguished by syncretism between the folk Christian / magic elements and the ecclesiastical concept of visions, faith, and ritual acts. Their relics were documented in the 19th century and — in some places — even into the 20th century. Symbolic forms, by which the folk tradition substantiated the circumstances and situations of a decease, displayed a structured composition of the attitudes and acts. The phenomenon of fear of dead persons occupied a specific place among them. This phenomenon integrated the traditional conception of good life and death, which the community shares and which is associated with the faith and responsibility for the protection of the family and community. In the ethnological discourse, the ritual fear of the deceased seems to be an intersection of community's intention, regulated by tradition and transcendentalism. Those deceased as 'not resigned' to their fate played a constitutive role — they endangered the survivors by the possible revenge for non-expiated wrongdoings and injustices, as well as unpunished acts of sacral and profane nature. Their influence emphasizes the importance of ethical motivators for the ritualization of dying and burial. It also reflects the community's interest in a non-confrontational and sympathetic renewal of the communal relations system, which was invaded by the death. It was the phenomenon of returning and revealing deceased persons that played a significant role in the context of the socio-cultural and ethic relations. It expressed archetypal components of folk and Christian ideas about blended worlds of living and dead people as well as about the dead persons' abilities to reveal themselves, help and harm. The threat to the community by not meeting the obligation to come to terms properly with the dead person reflected the diversity of symbolic forms that for generations influenced the moral credit of individuals and families. Traditional pragmatic, magic, and religious acts were signed by the period paradigm; we do not encounter them at the time of cultural and anthropological transformations in the modern-day spiritual relief.

PhDr. Alexandra Navrátilová, CSc., je vědeckou pracovnící Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i. v Brně. Zabývá se tradiční a současnou duchovní a sociální kulturou se zaměřením na život v rodině a existenciálně mezní rituály životního cyklu (alexandra.navratilova@seznam.cz).