

Univerzita Karlova V Praze
Fakulta humanitních studií

Hledání karnevalu v raně novověkých Čechách
Radka Prokopová

Bakalářská práce
Vedoucí práce Dr. phil. Pavel Himl

Praha 2007

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně pouze s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

Práce má rozsah 75 normostran.

V Praze dne

.....

podpis

Obsah

Úvod.....	4
1. Lidová kultura.....	8
Lidová kultura - předmět zkoumání.....	8
Lidová kultura - pojem.....	15
2. Prameny.....	22
Povaha pramenů.....	22
Prameny k masopustu.....	27
3. Masopust.....	31
Charakter masopustu.....	31
Význam masopustu.....	40
Další slavnosti.....	44
Reforma lidové kultury.....	47
Změna postoje k lidové kultuře.....	52
4. Masopust v Čechách.....	54
Závěr.....	71
Použitá literatura.....	75
Obrazová příloha.....	77

„Masopust míti jednomu každému jest libé a rozkošné!“

Úvod

Je tomu již několik desetiletí, co západoevropské dějepisce rozšířilo svůj zájem i na každodenní život lidových vrstev. K němu patří i způsoby trávení svátečního času, kdy se nemuselo pracovat. Nejrůznější svátky zaujímaly v kalendářích minulých staletí nezanedbatelný díl. Sloužily nejen k odpočinku a zábavě, ale plnily i náboženské a sociální funkce. Právě o jednom takovém svátku pojednává tato práce.

Pro svou bakalářskou práci jsem si zvolila téma karnevalu neboli masopustu. V západoevropské literatuře je tato slavnost známa pod názvem „karneval“, já jsem se nakonec rozhodla dát přednost ve shodě s odbornou literaturou českému pojmenování „masopust“¹. Etymologický význam obou slov a důvod této volby osvětlím ve třetí kapitole. V průběhu psaní bakalářské práce se ukázalo rozumné zpracovat prameny nejen z Čech, ale i z Moravy. Současně s tím jsem se rozhodla rozšířit záběr i v čase a zahrnout do své práce i masopustní slavnosti nejen z období raného novověku, ale i z novější doby.

Masopust byl nejdelším svátkem v roce a nejdelším obdobím, kdy se nepracovalo. Nad jiné svátky vynikal též svým významem a způsoby slavení. Masopustní slavnosti jsou ideálním materiálem pro zkoumání dějin každodennosti. Dávají nám nahlédnout do způsobů zábavy lidí v raném novověku a skrze masopustní rituály, z nichž mnohé odhalují a nebo dokonce kritizují principy společenského uspořádání, nám přibližují i širší sociální a kulturní kontext doby.

V zahraniční literatuře je téma masopustu důkladně zpracováno. Naproti tomu v českém moderním dějepisectví zcela chybí. Do centra

1 Téma své práce jsem pochopitelně přihlašovala ještě před tímto rozhodnutím. Proto se v jejím názvu objevuje slovo „karneval“ a v textu pak už téměř bez výjimky „masopust“.

zájmu zahraničních historiků se lidové slavnosti dostaly již v 60. - 70. letech minulého století v souvislosti s příchodem nových historiografických hledisek a s rozvojem historické antropologie. U nás se z důvodu politicky nepříznivé situace ve stejné době tyto moderní metody, až na vzácné výjimky, nemohly uplatnit. K uvolnění a otevření se novým metodám došlo až po roce 1989.

Nicméně ani dnes, tedy sedmnáct let po významných společenských a politických změnách, u nás překvapivě stále neexistuje literatura, která by systematicky s využitím historicko-antropologického přístupu analyzovala masopust a další lidové slavnosti. Můžeme jen hádat, proč tomu tak je. Může to být nedostatkem pramenů nebo prostě jen nezájmem zdejších historiků o podobná témata.

I přes nedostatek sekundární literatury jsem se rozhodla věnovat svou bakalářskou práci právě českému masopustu. Ze zahraniční literatury víme, jak mnohotvárný a fascinující svátek to byl v zemích západní Evropy. Bylo by s podivem, kdyby se český masopust neukázal být tématem neméně vzrušujícím.

V první kapitole se budu zabývat obecně lidovou kulturou, v jejímž kontextu se masopust nachází. Pokusím se zmapovat přístupy jednotlivých evropských historiografických „škol“ k lidové kultuře, dále se zamyslím nad její charakteristikou a nakonec nastíním její současné postavení v historickém výzkumu. Součástí této kapitoly je i nastínění hlavních historiografických metod, které se uplatnily při zkoumání lidové kultury a které můžeme využít i dnes.

Výzkum lidové kultury má svá specifická úskalí. Lidová kultura byla hlavně orální, nemáme k ní tedy tolik písemných pramenů. Proto jsem pokládala za vhodné věnovat problematice pramenů druhou kapitolu. Kromě obecného popisu problému se ve druhé části kapitoly zaměřím na konkrétní rozbor českých pramenů a na překážky, na něž jsem při

svém zkoumání narazila.

Třetí kapitola je věnována masopustu - jeho charakteristice, významu a vývoji - jak o něm pojednává zahraniční literatura. Začnu u názvu, pak se pokusím identifikovat jeho charakteristické vlastnosti (pokud je to v množství regionálních odlišností alespoň trochu možné), rozebrat jeho symboliku a možné významy. Masopust samozřejmě nebyl jedinou slavností v novověku. Proto zahrnu do této kapitoly pro úplnost i další významné svátky, které měly s masopustem mnohdy společné různé zvyklosti a rituály. Nemohla jsem opominout ani proměny lidové kultury, kterými prošla od předreformačních dob do začátku industrializace, neboť i ty se promítaly na podobě masopustních slavností.

Ve čtvrté, poslední, kapitole se budu pokoušet hledat masopust v Čechách. Po zmapování lidové kultury, po kritickém rozboru pramenů a po zorientování se v problematice evropského masopustu, se konečně dostanu k jádru své práce. Pokusím se prokázat, že absence tématu masopustu v tuzemské historiografické literatuře není zapříčiněna tím, že se masopust v Čechách v minulosti neslavil a že jeho společenský a kulturní význam byl nižší než v jiných evropských zemích. Vycházet přitom budu především ze starší národopisné literatury z přelomu 19. a 20. století, většinou z pera Čeňka Zíbrta.

Jelikož budu čerpat poznatky hlavně z národopisně laděných pramenů, dá se předpokládat, že naleznu popisy velkého množství lokálně odlišných lidových zvyků. Abych se v tomto množství vyznala a zároveň se vyhnula nepatřičnému zevšeobecnění, budu mít při rozboru pramenů na paměti hlavní témata objevující se v masopustech v západní Evropě. Ta mi poslouží jako záchytné body, které budu hledat i v masopustních slavnostech v Čechách. Dá se předpokládat, že najdu i masopustní zvyky, které nemají v západní Evropě obdobu (nebo se o nich zahraniční literatura nezmiňuje). I ty budu samozřejmě brát v potaz. Kombinace těchto přístupů, tedy komparativní metody a analýzy

shromážděných poznatků, snad přispěje k vytvoření dostatečně barvitého a zajímavého obrazu masopustu v Čechách.

1. Lidová kultura

Masopust nepochybně patřil k oblíbené lidové zábavě, které se účastnily téměř všechny společenské třídy. Předtím než samotný masopust podrobím detailnějšímu rozboru, ráda bych se zaměřila na to, co je „lidová kultura“, v jejímž rámci je masopust většinou zkoumán. Pokusím se popsat, jak s tímto pojmem nakládali různí autoři a jak se jeho chápání pod vlivem politických, estetických a historických událostí postupem času měnilo.

Lidová kultura - předmět zkoumání

Podle Petera Burkeho zřejmě poprvé použil pojem „lidová kultura“ (Kultur des Volkes) osvícenský německý filosof Johann Gottfried von Herder (1744-1803), když ji dal do protikladu k „učenecké kultuře“ (Kultur der Gelehrten).

Následná generace po Herderovi, mezi níž lze počítat bratry Grimmy, Erika Gustava Geijera, Claudeho Fauriela, Georga von Gaala a další, byla součástí širšího hnutí nového zájmu o lidovou kulturu, který se začíná projevat na konci 18. a na začátku 19. století. Již před nimi zde však existoval určitý folkloristický zájem o kulturu prostých lidí. Ten se ale omezoval spíše jen na sbírání kuriozit; nejednalo se o vážnou snahu se s tímto světem více propojit, těžit z něho a tak se obohatit.

Vědecktější zájem o „lid“ (people nebo Volk) se na přelomu 18. století začíná objevovat zřejmě nejdříve v Německu, kde se tomuto tématu věnovali hlavně již zmiňovaní bratři Grimmové a Herder. Brzy se však zájem o lidovou kulturu přenesl i do zbytku Evropy. Ve Francii to byl hlavně Jules Michelet, kdo obracel svou pozornost k nižším vrstvám.²

Začínají se používat termíny jako „lidová píseň“, „lidová hra“, jsou

² Burke, Peter. *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*. Z ang. přel. Pavel Kolář. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. s. 11.

vydávány sbírky maďarských, norských nebo ruských pohádek, v Anglii vychází několik původních balad a sbírka písní. Bádání přináší nové poznatky o lidových slavnostech i formách lidového náboženství. Vyhledávaly se a oceňovaly se především primitivní, vzděláním neposkvřené formy lidové tvorby předávané ústní formou. Tento zájem o různé druhy tradiční kultury byl součástí širšího hnutí, které Burke nazval „objevením lidu“³.

Zájem o lidovou kulturu se neobjevil v této době zcela náhodou, ale souvisel s estetickými, intelektuálními a politickými myšlenkovými proudy.

V umění na přelomu 18. a 19. století se začíná projevovat revolta proti tíživým pravidlům klasicismu a jako touha po změně se objevují určité tendence návratu k přirozenosti. Lidová kultura mohla mnohé z toho nabídnout - exotiku, tradice, pověry, zvyky, primitivnost. Objevení lidové kultury bylo totiž součástí hnutí kulturního primitivismu, v němž se stejně cenily pohanské projevy antické, exotické i lidové. Toto hnutí bylo také reakcí na osvícenství, strohý rozum a odmítání tradice.

Objevení lidové kultury úzce souviselo rovněž s nárůstem nacionalismu, zejména ve Finsku, Španělsku a později také v Řecku a v Srbsku. Zájem o tradici - coby nástroj uvědomění jednoty a pocitu sounáležitosti určité skupiny obyvatel - fungoval lépe v zemích, kde osvícenství nenalezlo silnější odezvy. Itálie, Francie a Anglie, které se více než jiné země zapojily do renesance, klasicismu a osvícenství, se příliš do objevování lidové kultury nehrnuly. V těchto západních zemích se zájem o lidovou kulturu projevil opožděně a většinou vyšel z periferních částí země.

Folkloristický zájem o lidovou kulturu se v Evropě projevoval v různých časových obdobích. V Čechách se etnografie, nazývaná též

3 Burke, Peter. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Z ang. přel. Markéta Křížová. 1. vyd. Praha: Argo, 2005. s. 35.

národopis, začíná formovat na začátku 19. století, avšak větší pozornosti se jí dostane až v devadesátých letech 19. století. Národopis u nás začíná sbíráním národních písní, pohádek a pověstí, národních zvyků, krojů atd. Vrchol národopisného hnutí v letech 1891-1895 (proslulá Národopisná výstava Československá byla uspořádána v Praze roku 1895) se překrýval s obdobím, v němž česká společnost procházela silným nacionálním uvědoměním.⁴ Organizace výstavy a pozdější vznik Národopisné společnosti a Národopisného muzea je přičítán F. A. Šubertovi, který v národopisném hnutí viděl cestu pro zviditelnění českého národa.

Publikační základnou pro národopisné stati a studie byly především Národopisný věstník československý a časopis Český lid, který od roku 1891 vydával Čeněk Zíbrt. Tomu se budu detailněji věnovat v další kapitole.

K předním českým etnografům patřil mj. Lubor Niederle (1865-1944), již zmiňovaný Čeněk Zíbrt (1864-1932), Karel Chotek (1881-1967), Vilém Pražák (1889-1976), Jiří Horák (1884-1975), Ludvík Kunz (1914-2005); významnými sběrateli lidových písní a folklóru byli například Božena Němcová (1820-1862), Karel Jaromír Erben (1811-1870), František Sušil (1804-1868), Karel Plicka (1894-1987).

Myslím, že není nutné, abych zde více rozebírala dějiny etnografie nebo folkloristiky, protože pro další výklad to není nutné. Chtěla bych však zmínit ještě nastupující generaci tuzemských národopisců v 50. letech 20. století, kteří pod vlivem marxismu podrobili dřívější folkloristiku tvrdé kritice a nazvali ji „buržoazní etnografií“. Na základě studia sovětských vzorů prosazovali nové pojetí etnografie a folkloristiky, ve kterém si vědci vytyčili nové okruhy studia - především dělnictvo, život na vesnici (včetně pohraničí) a otázky obecné a cizokrajné

⁴ Blumová, Dagmar (ed.). *Čeněk Zíbrt a kulturní historie: studie a materiály*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská universita, Historický ústav, 2003. s. 186.

etnografie. Toto zaměření etnografie trvalo, až na vzácné výjimky, do změny politického režimu v roce 1989.

Marxismus ovlivnil i vědce v západní Evropě. Vzbudil u nich novou vlnu zájmu o lidovou kulturu a marxisticky orientovaní autoři začali svou pozornost obracet na do té doby opomíjené vrstvy obyvatel. Lidové vrstvy se tak sice staly předmětem výzkumu, nicméně zpravidla šlo spíše o politicky orientovaný pohled na dějiny založený na Marxově pojetí dějin. Marxisté hlavní příčiny historických změn spatřovali v napětí mezi sociálními a hospodářskými strukturami.

Politické dějiny však byly již od 30. let terčem kritiky především francouzské historiografické školy Annales, která přinesla nové pohledy na dějiny. Škola Annales, nebo spíše názorově blízká skupina historiků, je pojmenovaná podle časopisu *Les Annales d'histoire économique et sociale* (Anály ekonomické a sociální historie).

První generace hlásící se k této škole reprezentovaná především zakládající dvojicí Marcem Blochem a Lucienem Febvrem původně navázala na dějiny německých hospodářských a sociálních dějin. Otevřeně se přitom postavila proti historiografii, která jednoznačně kladla důraz na politické a diplomatické dějiny a historii chápala jen jako vyprávění příběhu – jako prosté kladení jedné události za druhou bez hlubšího pochopení společnosti té které doby. Tento přístup chtěli tito historikové nahradit problémově orientovaným, analytickým dějepisectvím, které by se zabývalo dějinami lidských činností v celé jejich šíři. Toho chtěli dosáhnout spoluprací s dalšími vědními disciplínami (s geografii, sociologií, psychologii, sociální antropologií, ekonomii atd.)⁵

Ve svých pracích začali přikládat velký význam anonymním strukturám a zároveň i sféře pocitů, vnímání a prožívání zakotvených

5 P. Burke. *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. s. 6.

v kolektivních mentalitách, což vedlo až ke vzniku dějin mentalit. Pro dějiny mentalit byl zvláště důležitý pojem „longue durée“⁶ neboli čas dlouhého trvání, který zavedl další historik školy Annales, Fernand Braudel. Přístup k dějinám rozlišující různé časové roviny a zdůrazňující relativitu a mnohvrstevnost času znamenal velký přínos pro studium lidové kultury. Práce pojímané jako dějiny mentalit od historiků Phillipa Ariése, Georga Dubyho či Jacquese Le Goffa, vznikající od 70. let 20. století, se již přímo zaměřily na život, myšlení a postoje lidových vrstev.

Emmanuel Le Roy Ladurie, který se také někdy řadí mezi druhou generaci ovlivněnou školou Annales, se ve své doktorské práci *Langedočtí sedláci (Les paysans de Languedoc)* zaměřil podle vzoru Braudela právě na struktury v dějinách, ale neopomněl ani jednotlivé události. V roce 1980 vydal své významné dílo *Masopust v Romansu: od Hromnic po Popeleční středu 1579-1580 (Le Carnaval de Romans, 1579-1580)*, které velmi přispělo k poznatkům o masopustním svátku. V této knize si Ladurie bere na pomoc metody a terminologii dalších společenských věd jako jsou sociologie, psychologie, etnologie, etnografie atd. Práce se vyznačuje směřováním k „totální historii“, která patří k prosazovaným myšlenkám školy Annales.

V 70. letech došlo k další změně paradigmatu v historickém myšlení. Historikové zabývající se sociálními dějinami zaujali ke svým předchůdcům kritický postoj. Vyčítali jim přílišné soustředění na výzkum struktur a procesů a dějiny mentalit kritizovali za vyzvedávání mentality kolektivu nebo skupiny na úkor jednotlivce. Nová generace se přikláněla

6 Fernand Braudel ve své dizertaci *Středozevní moře a Filip II.* rozlišil tři roviny sociální reality vzhledem k časovým sledům, ve kterých se odehrávají sociální změny. Rozlišil dějiny jednotlivých událostí, které se odehrávají v krátkých časových obdobích, a které byly dříve hlavní náplní historických děl. Dále popsal dějiny hospodářských, sociálních a politických struktur, které se odehrávají v rytmu generací, takže si je lidé sotva uvědomují. Poslední časovou rovinou, s jejíž pomocí lze nahlížet na dějiny, jsou podle něho dějiny dlouhého trvání, dějiny pozvolných změn přesahující i celá staletí, které jsou hlavně geografického rázu a lze je tedy těžko zachytit a jsou tak zcela mimo lidské uvědomění a vůli. Pojem *longue durée* se však objevil až v pozdější Braudelově práci (1958). viz P. Burke. *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*. s. 33-35, 99.

k dějinám všedního dne, které jsou zaměřeny na prožitky a na zkušenosti konkrétních lidských bytostí. Rozvoj dějin každodennosti, které měly původně blízko k etnologii, přinesl další perspektivu do výzkumu lidové kultury. Metodami dějin každodennosti se ve svých pracích inspiroval například Peter Burke, jehož knihu *Lidová kultura v raně novověké Evropě* ve své práci často cituji. Burke ve své knize ukazuje, že podoba lidové kultury v raném novověku byly výrazně formovány nejen sociálními podmínkami, ve kterých vznikaly, ale také kolektivními představami. Ty ovlivňovaly nejen podobu neelitní kultury, ale i její střetávání s kulturou vzdělanců z vyšších sociálních vrstev, kteří se pokoušeli lidovou kulturu reformovat a potlačovat její nevázanost a pověrečnost. I když se Burke ve svém zkoumání inspiroje také přístupem folkloristů, historiků literatury a sociálních antropologů a obecně je považován za představitele nové kulturní historie, jeho přístup k dějinám kultury je v této knize blízky především dějinám každodennosti.

Postupné přibližování se k jednotlivci v dějinném procesu dosáhlo svého maxima v tzv. mikrohistorii. Hlavním představitelem a průkopníkem mikrohistorie se stal kromě E. Le Roy Ladurie a Natalie Zemon Davisové italský historik Carlo Ginzburg. Prosadil se svým dílem *Sýr a červi*⁷, ve kterém upozornil na interakci lidového představitele s elitní kulturou a v němž zachycuje tvůrčí proces pochopení a zpracování struktur a pojmů z elitní kultury do světonázoru člověka z lidu. Mikrohistorie jako směr se začíná objevovat v 70. letech a zaměřuje se na zkoumání individuální postavy. Snaží se poznat její názory a myšlenky a přitom neopomíjet kontext doby a lokality. Prostřednictvím jedince se pokouší vysledovat širší sociálně politické trendy dané doby.

⁷ Ginzburg, Carlo. *Sýr a červi: svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Z it. přel. Jiří Špaček. 1. vyd. Praha: Argo, 2000. 223 s.

Posledním současným historiografickým proudem, který se zabývá lidovou kulturou a o kterém se chci zmínit, je historická antropologie.⁸ Objevuje se na přelomu 70. a 80. let 20. století a vzniká původně jako jedna z alternativ ke strukturálně pojatým sociálním dějinám. Posléze se stala syntézou mnoha nových hledisek a ve svých metodách začala čerpat z etnologie (resp. antropologie), sociální antropologie, dějin lidové kultury, mikrohistorie, dějin mentalit a dějin každodennosti. Výchozími pro hlediska historické antropologie se staly koncepty Clifforda Geertze a Pierra Bourdieua.

Historická antropologie klade do středu svého zájmu jednotlivce s jeho myšlením a vnímáním a všímá si jeho originálnosti. Avšak kromě toho, že si je vědoma jeho formovatelnosti dějinami, mu přiznává i určitý podíl na vytváření dějin. Sleduje nejen politické a ekonomické podmínky, tedy širší kulturní kontext, ve kterém se člověk nachází, ale bere v potaz i jeho soukromý život, jeho rozumové jednání, stejně tak jako jeho city a nálady. Historická antropologie tak vylučuje především jakékoliv oddělování politických projevů života od života kulturního.⁹ Navíc pohlíží na člověka jako na proměnlivou bytost, jejíž jednání nelze zcela předvídat, takže okolnosti ani sociální kontext není statický, ale vždy specifický vzhledem k aktérovi. Slovy Richarda van Dülmena: „Historická antropologie staví konkrétního člověka s jeho jednáním, myšlením, pocity a utrpením do středu historické analýzy.”¹⁰

Zájem o lidové vrstvy se neprojevoval jen v západní Evropě. Dokladem toho jsou práce rusů A. J. Gureviče nebo M. M. Bachtina, který napsal zásadní studii o významu smíchu v lidové kultuře.

8 V americkém prostředí jsou podobné tendence k antropologickému pojetí historie známé spíše pod pojmem „nová kulturní historie“ (new cultural history). U nás se pojmy historická antropologie a nová kulturní historie často zaměňují a jsou obecně považovány za synonyma.

9 Dülmen, Richard van. *Historická antropologie: vývoj, problémy, úkoly*. Z něm. přel. Josef Boček. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2002. s. 12.

10 Tamtéž s. 11.

Od 80. let vychází na různých místech ve světě velké množství více či méně specializovaných prací zabývajících se lidovou kulturou, životem nízkým vrstev a jejich podílem na dějinách. Nejdůležitější autoři z hlediska tématu mé práce jsou C. Ginzburg, N. Z. Davisová, P. Burke, R. van Dülmen, J. Le Goff, J. Heers a E. Le Roy Ladurie.

Lidová kultura - pojem

Zatímco dosud jsem se snažila stručně popsat některé historiografické proudy, které se zabývaly lidovou kulturou, ráda bych teď na několika vybraných autorech ukázala, jak bylo toto „lidové“ vlastně pojímáno a jak se k němu přistupovalo.

Jak jsem se zmínila výše, první generace folkloristů, která se zajímala o lidovou kulturu, na ní pohlížela jako na opak kultury učenecké. Navíc ji většinou vnímala jako ucelenou formu projevu jedné části společnosti, která si zachovala primitivní a iracionální přístup ke světu a která neměla nic společného s kulturně vyspělejším světem učenců.

První generace těchto nadšenců lidové kultury také podle Burkeho přesně nerozlišovala mezi středověkým a primitivním, městským a venkovským, mezi rolníkem a celým národem. Vnímali lid jako homogenní masu žijící lidovou kulturou, která měla mít společné atributy - primitivismus, komunalismus a purismus.

Primitivismus byl založen na víře, že všechny tradice vznikly velmi dávno a že se z předkřesťanské tradice předávaly po tisíce let v nezměněném stavu. Dnes samozřejmě víme, že ačkoliv některé zvyky mohly mít své kořeny v pohanství, lze snadno dokázat jejich vývoj a změny v minulých stoletích. To však tehdejší folkloristé vůbec nebrali na zřetel.

Komunalismus zase upozorňoval na rozdíl mezi učeneckou a lidovou kulturou v důrazu na jednotlivce. Opět můžeme říct, že ačkoliv v tradiční

lidové kultuře měl kolektiv větší váhu než v kultuře učenecké, neznamená to, že určitý umělecký lidový žánr nepodléhal individuálním stylům.

Purismus byla víra v homogenní čistou a neměnnou lidovou tradici. Zcela tak zůstaly opomenuty významné kulturní a sociální změny v průběhu dějin a také interakce mezi městy a venkovem.

Někteří historikové ve snaze vyvarovat se nejasného dělení na lidové a elitní, začali hovořit o historii „zdola“. Ale i toto pojetí je dosti neurčité. Není totiž jasné, kde přesně ono „zdola“ začíná a kudy vedou hranice mezi „nízkým“ a „vysokým“. Pokud bychom studovali například dějiny vzdělání, neměli bychom se zabývat jen obyčejným učitelem ve vztahu ke školním inspektorům, ale i tím nejposlednějším žákem, který vše vnímá svým vlastním pohledem.

Edward Thompson používal ve svých analýzách pojmy „vysoké“ a „nízké“ a opíral se o Gramsciho ideu „kulturní hegemonie“. Ta staví „vysoké“ do pozice „dominantní“ a „nízké“ do pozice „ovládané“ nebo „podřízené“¹¹. Tento pohled na lidovou kulturu skrze třídní rozdělení společnosti není rozhodně ojedinělý. Podobně se dívá na lidovou kulturu i levicově orientovaný historik Carlo Ginzburg, který také hovoří o lidové kultuře versus dominantní kultuře. Je si však vědom vzájemného působení mezi kulturou nižších vrstev a kulturou dominantní, neboť jej sám zkoumal na známém případě mlynáře Menocchia v knize *Sýr a červi*.

Provázanosti mezi lidovou a elitní kulturou si všímal v padesátých letech 20. století i sociální antropolog Robert Redfield, ačkoliv tyto skupiny nazýval jinak. Podle něho existují uvnitř některých společností dvě kulturní tradice: „velká tradice“ vzdělané menšiny a „malá tradice“ zbytku společnosti. Velká tradice se pěstuje ve školách a chrámech. Malá tradice se rozvíjí sama a udržuje se životy nevzdělaných v jejich

11 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. 1. vyd. Praha: Argo, 2005. s. 21.

venkovských komunitách. Obě tradice jsou přitom vzájemně provázané. Velká tradice a malá tradice dlouho ovlivňovaly jedna druhou a pokračují v tom i nadále.¹² Ačkoliv Redfield zkoumal vesnickou komunitu v Mexiku, lze jeho postřeh aplikovat i na území Evropy. Dalo by se říct, že Redfield pojímal lidovou kulturu jako kulturu neučených, negramotných lidí podobně jako Herder.

Jak však ukázal Peter Burke ve své knize *Lidová kultura v raném novověku*, je Redfieldův model z několika důvodů nedostačující. Nebere totiž v potaz účast vyšších tříd na lidové kultuře, ke které docházelo hlavně o svátcích.

Právě svátků jako například masopustu se totiž většinou účastnilo celé město a součástí her a maškarního veselí tak byli všichni. „Masopust můžeme chápat jako obrovskou divadelní hru, v níž se hlavní ulice a náměstí staly jevištěm, město divadlem bez zdí a jeho obyvatelé herci i diváky přihlížejícími z balkonů. Ve skutečnosti neexistoval žádný velký rozdíl mezi herci a diváky, neboť dámy mohly ze svých balkonů házet do davu pod sebou vejce a maškary měly často právo vtrhnout do soukromých domů.“¹³ Bachtin tuto myšlenku rozvedl, když hovoří o středověkých karnevalech¹⁴: „Karnevalu se nepřihlíží, karneval se prožívá, a žijí v něm všichni, protože je po výtce všelidový. Pokud trvá karneval, neexistuje pro nikoho jiný život než karnevalový. Není kam z něho prchnout, protože karneval nezná místní ohraničení.“¹⁵ Podle Burkeho se masopustních slavností účastnila dokonce i nejvyšší třída: „V Paříži se v roce 1583 Jindřich II. a jeho družina procházeli po ulicích v maskách, chodili od domu k domu a prováděli tisíc nestoudností.“¹⁶

12 Redfield, Robert. *The little community and pleasant society and culture*. 1st publ. Chicago: University of Chicago Press, 1960. 88 s.

13 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 197.

14 Bachtin zde používá pojem karneval, ale jak jsem již uvedla v úvodu práce, jedná se o synonymum slova masopust. Ve své práci používám pojem masopust, protože lépe odpovídá českému prostředí.

15 Bachtin, Michail Michajlovič. *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Z ruš. přel. Jaroslav Kolár. 1. vyd. Praha: Odeon, 1975. s. 10.

16 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 49.

Na lidové kultuře neparticipovala jen šlechta, ale také duchovenstvo, a to zejména v 16. století. Mladí klerici¹⁷ dokonce často organizovali oblíbený svátek bláznů, kterého se účastnili všichni, kdo chtěli. Jak píše Burke: „Během karnevalu, poznamenal jeden Florentán, mají muži církve dovoleno se bavit. Mniši hrají s míčem, předvádějí komedie a převlečení do kostýmů zpívají, tančí a hrají.“¹⁸ Bylo by možné namítnout, že šlechta a církve se těchto lidových zábav účastnila jen z čistého zájmu o folklor. Proti tomu lze ukázat, že v 15. a 16. století se životní styl šlechty a venkovských farářů, často negramotných, příliš nelišil od životního stylu rolníka v okolí. Také šlechtické ženy, ačkoliv sociálně patřily do „velké tradice“, přináležely často svou negramotností a životním stylem spíše k ne-elitě. Vzdělaní šlechtici si tak často i přes ně - přes své matky, chůvy a manželky - udržovali kontakt s lidovou kulturou. Šlechta se však nepodílela na lidové kultuře jen formou sdílení svátků nebo kázání, ale převzala například i některé formy tanců nebo písně.

Podle Burkeho tedy v Evropě existovaly sice dvě kulturní tradice, ale ty není možné chápat jako tradice náležející čistě elitě nebo čistě prostému lidu. Avšak zatímco vzdělaná elita se podílela na malé tradici, prostý lid se na té vzdělanecké nepodílel téměř vůbec. Velká tradice neboli tradice vzdělané elity se předávala vyšším vzděláním, které bylo nižším třídám odepřeno. Malá tradice se však předávala neformálním způsobem na ulicích, v krčmě, na tržišti, a tak byla otevřena všem. Toto sdílení lidové kultury vyššími třídami trvalo ve větší míře až přibližně do konce 16. století. Proměnami postojů elity k lidové kultuře se budu zabývat později.

17 Pod pojmem „klerici“ si lze však představit osoby velmi různého společenského postavení, někdy i na okraji společnosti nebo přímo odbojné, nemluvě o všech rozmanitých pomocnících ve službách farností, při bohoslužbách nebo při přípravě obřadů a liturgických svátků. Mezi kleriky se tak počítali např. zpěváci, církevní zřízenci a přísluhovači, ministranti, kostelníci atd. Klerici bez církevní funkce také někdy vykonávali světská řemesla a mnozí měšťané se jimi stávali jen kvůli výhodám jako neplacení daní apod.

18 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 51.

Ačkoliv lid se podílel hlavně na formování lidové kultury a k velké tradici neměl obvykle přístup, docházelo k jisté interakci i z jeho strany. Lidová kultura čerpala některé písně, obrazy, různá literární témata nebo stavební styly z kultury vyšších tříd, i když často se zpožděním. Nebyly však přijímány a imitovány v původní verzi, ale většinou upraveny pro specifické potřeby lidového obecnstva, což se mohlo zdát z pohledu učenecké kultury jako zkomolení a vulgarizace. Odpovídalo to však tradičnímu způsobu vnímání, které nemohlo přijmout novou věc, aniž by ji nepřizpůsobilo starým zvykům, potřebám a možnostem lidu.

Lidová kultura však nebyla rozhodně monolitní ani homogenní, jak se někteří autoři zprvu domnívali. Měla naopak mnoho podob a variant, takže by se spíše mělo hovořit o „lidových kulturách“ než o jediné lidové kultuře. Nicméně pro zjednodušení budu tento pojem používat i nadále.

Lidová kultura měla různé podoby podle klimatických podmínek, podle regionu, geografické polohy, gramotnosti a míry chudoby či bohatství jednotlivých lidových vrstev. Lišila se také na vesnicích a ve městech, kde měly převahu řemeslnické cechy, které udržovaly specifické zvyky v rámci jedné skupiny. Na formování lidové kultury se také podílelo potulné obyvatelstvo, námořníci atd. Kulturní rozdílnosti přinášelo také náboženství a příslušnost k určitému pohlaví. Každopádně je nemožné vyjmenovat všechny tehdejší lidové kultury či subkultury, protože jde o volně ohraničené systémy.

Ačkoliv se tedy dlouho debatovalo o tom, zda lidová kultura čerpá své zvyky a tvořivost z učenecké kultury, či naopak, dnes je více či méně jasné, že interakce probíhala oběma směry. Tyto dvě kultury nemůžeme jasně rozdělit, hranice mezi nimi má příliš velké rozpětí. Schematické dělení na lidovou kulturu a kulturu elitní musíme tedy chápat pouze jako konstrukt vytvořený historiky, který se používá jen pro potřeby výzkumu.

K diskusi o pojetí lidové kultury přispěl i antropolog William Christian.

Ve studii o náboženských praktikách ve Španělsku používá namísto pojmů „elitní“ a „lidový“ koncept lokality později rozšířený na binární představu centra a periferie. Tvrdí tedy, že charakter náboženských zvyků odvisel spíše od příslušnosti k určité lokalitě než ke společenské třídě. Sedlák a kněz ze stejné obce tak podle Christiana sdílejí více než kněží ze dvou různých obcí. Ačkoli je tento přístup k lidové kultuře zajímavý, není rozhodně bezproblémový. Centra a periferie je obtížné vymezit, neboť se mnohdy prostupovaly; jednotlivé lokality navíc mohly svůj „lokální“ význam překračovat.¹⁹

Podobně francouzský historik Roger Chartier přináší nový náhled na lidovou kulturu. Poukazuje na specifický způsob „přivlastňování si“ různých kulturních objektů (např. knih) různými sociálními skupinami. Historici by podle něj měli studovat nejen soubory tzv. lidových textů nebo objektů, ale také způsoby, jak s těmito předměty různé skupiny na určitém místě a v určité době zacházely. Ani tento přístup však nemůže vyřešit všechny problémy, které výzkum lidové kultury přináší; navíc jej můžeme použít jen tehdy, máme-li k dispozici dobové prameny svědčící o různých druzích „přivlastňování“ kulturních objektů.²⁰

Chartierův přístup k lidové kultuře lze nejlépe uplatnit při studiu materiální kultury a textů, jak ukázala Marie-Elizabeth Ducreux ve studii „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století“. Zaměřila se na odlišný způsob vnímání stejných knih inkvizitory a vyslýchanými. Zatímco inkvizitoři vnímali tyto knihy zcela samozřejmě jako „závadné“ a lživé, vyšetřování si jejich „závadnosti“ nebyli mnohdy vůbec vědomi, neboť každou knihu chápali jako svým způsobem posvátnou a pravdivou.²¹

19 Tamtéž s. 23.

20 Tamtéž s. 24.

21 Ducreux, Marie-Elizabeth. Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století. In *Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století. : Česká literatura doby baroka*. 1. vyd. Praha: Památník národního písemnictví, 1994. 283 s.

I z tohoto stručného shrnutí vidíme, že způsobů přístupu k lidové kultuře je v současné době celá řada. Záleží jen na volbě historika, kterou vzhledem k objektu svého výzkumu zvolí jako nejvhodnější.

2. Prameny

Než přistoupím k podrobnému popisu masopustu, musím upozornit na problematiku pramenů. V následujících odstavcích se pokusím popsat, z jakých pramenů se obecně dají poznatky o lidové kultuře čerpat, nakolik lze tyto prameny považovat za věrohodné a jaká úskalí přináší interpretace těchto pramenů. Nakonec se zmíním o pramenné základně, kterou použiji ve druhé části své práce (Masopust v Čechách).

Povaha pramenů

Pramenů k lidové kultuře existuje obecně daleko méně než ke kultuře elitní. Je tomu především proto, že lidová kultura se předávala většinou orálně, neboť její příslušníci byli často nevzdělaní a negramotní. To platí i o pramenech pojednávajících o masopustu. Když už najdeme písemné záznamy o masopustu, jsme přesto o mnohé z masopustní barvitosti ochuzeni. Písemné záznamy nemohou nahradit a přesně zachytit představení klauna či jiné postavy, protože v nich chybí výrazy tváře, gesta, pohyby či pohledy, tedy vše to, co bylo pro lidovou kulturu zvlášť typické. Jak poznamenává Burke: „Chtěli bychom poznat představení, ale dochovaly se nám pouze texty; chtěli bychom tato představení vidět očima řemeslníků a rolníků, ale jsme nuceni se dívat očima vzdělaných cizinců.“²² Zachovaly se samozřejmě i obrazové prameny, ale jejich interpretací se, až na několik výjimek, ve své práci věnovat nebudu, neboť jejich autentičnost je ještě problematičtější.

Písemné prameny, které máme k dispozici k masopustům, nám zanechali gramotní svědci lidových slavností. Tato svědectví pocházejí od účastníků, kteří patřili většinou k vyšší společnosti, ale jejichž životní styl mohl být do určité míry lidovou kulturou ovlivněn. Negramotní příslušníci lidové kultury projevovali své postoje a hodnoty většinou jen skrze chování a představení. Projevy lidové kultury byly navíc

²² P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 85.

zaznamenány selektivně – ponejvíce tehdy, když se znelíbily církevním nebo státním představitelům, nebo když zde byla cílená snaha o jejich potlačení.

Písemné prameny popisující velké masopusty, které se konaly v Římě nebo Benátkách, paradoxně pocházejí hlavně od cizinců jako byl Montaigne, Evelyn nebo Goethe a nikoli od „domácích“ účastníků.²³ Cizinci však mohli snadno přehlédnout místní narážky nebo mohli špatně pochopit, co některé části slavnosti ve skutečnosti znamenaly.

Přístup k lidové kultuře tak máme pouze zprostředkovaný v písemných záznamech gramotných pozorovatelů. Tito zprostředkovatelé mohli samozřejmě původním tradičním zdrojům ubrat mnohé z jejich autentičnosti, přesto stojí za to se jimi zabývat. Většinou ani nemáme jinou možnost. Burke tyto zprostředkovatele lidové kultury rozdělil do šesti skupin.

První skupinu tvoří spisovatelé, kterým se dostalo klasického vzdělání, a kteří ve svých dílech používali prvky lidové tradice, protože často z lidových vrstev pocházeli nebo žili jejich způsobem života. Například Villon, tulák a zločinec, napsal několik svých básní ve zlodějském žargonu, zároveň se však ve svém díle odkazuje na klasické autory. Také Rabelais, ač vzdělanec, vědomě čerpal z lidové kultury, využíval témata kramářských tisků a ústní tradice.²⁴ Můžeme jen hádat, do jaké míry mohl vzdělanec pojímat některá lidová témata a zda je mohl chápat podobně jako negramotný příslušník lidové kultury. Na druhé straně i mezi negramotnými členy lidové kultury existovaly jistě individuální rozdíly v chápání významů dané rozhledem, majetkem, sociální rolí, regionem atd. (viz předchozí kapitola).

Dalším zdrojem jsou kázání mnichů, především františkánů. Jednalo se hlavně o vesnické kleriky, kteří pocházeli z lidu. Tito mniši, klerici,

²³ Tamtéž s. 85.

²⁴ Tamtéž s. 89.

se obraceli svými kázáními na lidové posluchačstvo a tudíž používali hovorový styl, slovní hříčky, výrazná gesta a k okořenění výkladu používali příběhy nebo pohádky.²⁵ Mniši se sice opírali o lidová témata, ale také je známo, že si je pro své potřeby přetvářeli. Byli vzdělaní a svůj styl kázání vytvářeli tak, aby mohli lidové masy náležitě ovlivňovat.

Jako třetí zdroj nám mohou někdy posloužit i kramářské tisky a letáky. Ani u nich však není zaručena autenticita. Znovu totiž narážíme na problém původu jejich pisatelů. Je možné, že ve skutečnosti je psala vyšší třída, nebo se alespoň snažila jejich obsah ovlivnit. Už v 16. století bylo některým současníkům jasné, že tisky se mohou stát nástrojem propagandy. Mnohé tisky byly také zkrácenou a upravenou verzí staršího díla, které bylo napsáno mnichem nebo vzdělaným příslušníkem vyšší třídy. Mezi textem a rolníkem stojí dlouhý a nepřehledný řetězec lidí od zadavatele, překladatele, prodejce až po tiskaře.

Jistou nadějí na první pohled skýtá sběratelský zájem o orální tradici, který se projevil na konci 18. století. Bohužel ani tady není původnost zaručená. Sběratelé často zacházeli se sesbíraným materiálem nešetrně, a nebylo samozřejmě nijak zaručeno, že materiál, který poskytli lidoví informátoři, nebyl odněkud přejetý či přečtený. Ani raným folkloristům tak nemůžeme zcela důvěřovat.

Pátým zdrojem informací o lidové kultuře jsou výpovědi obviněných čarodějnic či heretiků, které nám zanechali inkvizitoři. I ty však přinášejí jisté pochybnosti. Obžalovaní byli obvykle vyslýcháni pod tlakem, a těžko soudit, zda to, co řekli, byl opravdu jejich názor, nebo vynucené přiznání. Ostatně knihy C. Ginzburga *Sýr a červi* nebo *Benandanti*²⁶ názorně ukazují možnosti manipulace s výpověďmi příslušníka lidové vrstvy, ať už to bylo nevědomé ovlivňování nebo naopak vědomá snaha výpověď překroutit a obviněnému podsunout heretické pojmy a představy.

²⁵ Tamtéž s. 89.

²⁶ Ginzburg, Carlo. *Benandanti : čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Z it. přel. Josef Hajný. 1. vyd. Praha: Argo, 2002. 226 s.

Poslední druh pramenů, který Burke uvádí, souvisí s povstáními a nepokoji. Výsledky zajatých účastníků obsahují stejný druh zkreslení jako výsledky heretiků a čarodějnic, zajímavější jsou proto záznamy úředníků, kteří se snažili povstání potlačit. Pohled úředníka je však opět ovlivněný řadou externích faktorů. Jako cenný skutečně autentický materiál nám tak mohou posloužit jen požadavky povstalců, které se často zachovaly.

Ačkoliv se může zdát, že téměř všechny prameny pro zkoumání lidové kultury jsou nedostatečné a nedůvěryhodné, neznamená to, že jsou bezcenné. Musíme však počítat s jejich hlavní slabinou – tedy s různými zkomoleními a zkresleními. Těmi do určité míry trpí veškeré prameny, které historikové zkoumají.

Vedle těchto zprostředkovaných záznamů existují i písemné prameny pocházející přímo od gramotných příslušníků lidové kultury. Existovala početná skupina polovzdělanců, kteří se pohybovali v lidovém prostředí, přitom ale uměli číst a psát, a tak měli částečný přístup k vyšší kultuře; jejich život se odehrával na pomezí těchto dvou tradic. Zvláště cenná jsou svědectví mužů, kteří pocházeli z řemeslnického či rolnického prostředí a sociálně se povznesli.

Burke uvádí i další metody získávání informací o lidové kultuře. Jednou z nich je studium lidové kultury pomocí ikonografie. Tímto způsobem lze analyzovat téměř vše od malované truhly, rozestavení nábytku v domě, až po šaty nebo vyobrazení vlajky při nepokojích.²⁷ Je to tedy dosti rozsáhlá metoda, která však může naše poznání nečekaně obohatit.

V úvahu lze vzít také metodu regresivní. Používal ji například Marc Bloch, i když, jak sám tvrdil, nepřišel s ní jako první.²⁸ Regresivní metoda se zabývá kromě starších pramenů i moderním materiálem. Jde o jakési

²⁷ P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 101.

²⁸ P. Burke. *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*. s. 24.

„čtení dějin pozpátku“, kdy moderní materiál používáme k rekonstrukci a k lepší interpretaci starších pramenů. Věrohodně ji lze užít však jen pro prameny jedno nebo dvě století staré. Pokud tedy chceme například rekonstruovat kulturu nevolníků ve střední Evropě v 17. a 18. století, můžeme využít k interpretaci a kritice starších pramenů například pohádky nasbírané v téže oblasti na začátku 20. stol. Regresivní metoda se zabývá hlavně strukturami, protože ty se mění pomaleji, než detaily, které snadno podléhají změnám.

Regresivní metoda může být doplněna metodou komparativní. Ta se zabývá buď srovnáním blízkého (například římský karneval můžeme porovnat s karnevalem v Benátkách či ve Florencii) nebo srovnáním dvou společností relativně vzdálených v prostoru nebo v čase. Historik lidového náboženství tak může ke svému studiu použít třeba výsledky práce sociálních antropologů. Druhý přístup je problematičtější, ale ani v jednom z případů by komparativní metoda neměla být aplikována sama o sobě, ale vždy v kombinaci s ostatními metodami.

Bohužel historik musí brát v úvahu nejen omezení prameny (či jejich absencí), ale i omezení daná pohledem kultury, ve které žije. Antropolog Clifford Geertz upozornil na to, že jednání lidí je nutné interpretovat v kontextu jejich vlastní kultury. Geertz pojímal kulturu sémioticky²⁹ a poukázal na nebezpečí interpretování cizí kultury skrze symbolický „rastr“, který náleží kultuře jiné. Jeho proslulý „zhuštěný popis“ je metodou, jak se tohoto vlastního kulturního nastavení při zkoumání cizí kultury vystříhat. Pozorovatel musí vystoupit z hodnotových vazeb vlastní kultury a interpretovat děje samy ze sebe, nebo-li „vidět věci z pohledu aktéra“.³⁰ Ve své knize však Geertz nechává otázku, zda lze tuto metodu reálně uplatnit i při historickém bádání, otevřenou.

29 Podle Geertze je kultura sítí významů a je veřejného rázu. Zjevuje se jen ve chvílích, kdy dochází k chování nebo k jednání.

30 Geertz, Clifford. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Z ang. přeložili Hana Červinková, Václav Hubinger, Hedvika Humlíčková. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, Praha 2000. s. 25.

Geertz rozlišuje interpretace prvního, druhého, třetího a vyššího řádu (jako antropolog vysvětluje problematiku na příkladu terénního výzkumu). Interpretace prvního řádu tvoří výpovědi domorodce, který hovoří o své kultuře popisně nebo se nějakým způsobem chová. Pokoušeli se informátor svou kulturu vysvětlit, jedná se již o interpretaci druhého řádu. Antropolog, který dále interpretuje výpověď informátora, vytváří interpretaci třetího řádu. Pokud další vědec použije ve své vědecké práci písemné záznamy tohoto antropologa, dostává se již do roviny interpretace ještě vyššího řádu.

Geertz si je dobře vědom toho, že ani jeho „zhuštěný popis“ nedokáže badateli přiblížit prožívání jedince; to je podle něj nedostupné. Snaží se však rozebrat kulturu, zkonstruovat její obraz a na jeho základě odvodit, co mohl aktér asi prožívat.

Oproti terénnímu antropologovi má historik další nevýhody. Má k dispozici méně empirického materiálu a nemůže sám pozorovat objekt bádání. Historik si musí sám vybrat mezi různými prameny a je na něm, jaký si vytvoří kontext. Je tak mnohem více vázán vlastními hodnotami a svými rozhodnutími. Má také k dispozici jen popis někoho jiného, což obnáší výše zmíněné komplikace.

Prameny k masopustu

Masopustní (karnevalové) téma je v zahraniční odborné literatuře dobře zpracováno a řada studií vyšla i v českém překladu. Naproti tomu v české odborné literatuře se toto téma objevuje jen sporadicky. Dosud nemáme k dispozici publikaci, která by se věnovala českému masopustu v celé jeho šíři a detailech. Těžko soudit zda tomu tak je kvůli nedostatku pramenů nebo existují i jiné důvody.

Jak jsem uvedla v úvodu, mým úkolem je pokusit se nalézt stopy českého masopustu. Hlavním zdrojem informací se mi staly folkloristické prameny pocházející z pera českého kulturního historika a folkloristy

Čeňka Zíbrta. Ten se českému masopustu věnoval více než někdo jiný a napsal na toto téma několik studií. Informace čerpal nejen ze starých pramenů, ale využíval i výpovědi pamětníků a pramenů ranějších folkloristických děl z 18. a 19. století.

Čeněk Zíbrt (původním jménem Vincenc Jan Zíbrt) se narodil roku 1864 v jihočeském Kostelci nad Vltavou a již v útlém věku osiřel. Za podpory širší rodiny však posléze vystudoval gymnázium a následně i Karlo-Ferdinandovu universitu v Praze, kde se již začal orientovat na kulturní historii. Roku 1891 se stal na Filosofické fakultě docentem všeobecné kulturní historie se zřetelem k zemím rakouským. Zároveň byl přijat do bibliotéky Musea království českého, kde se později stal ředitelem. Roku 1901 mu byl udělen titul mimořádného profesora.

Rozsah odborného zájmu Čeňka Zíbrta byl již od studií obrovský. Zabýval se hlavně kulturní historií, jejíž přístup nejen prakticky využíval ve svých výzkumech, ale kterou se snažil vymezit i metodologicky a filosoficky. Znal dějiny evropské historiografie a filosofie a měl přehled i v příbuzných oborech jako byla etnografie, etnologie, antropologie a sociologie. Byl členem mnoha vědeckých společností a institucí v Evropě i v Americe a pravděpodobně i jejich prostřednictvím si udržoval světový rozhled v problematice těchto oborů na základě nejnovější literatury.

Čeněk Zíbrt je spjat také s časopisem Český lid, jehož první číslo vyšlo roku 1891. Vznik časopisu souvisel do jisté míry s velkými výstavami v 90. letech 19. století (Zemská jubilejní výstava 1891 a Národopisná výstava československá 1895), které byly projevem zvyšujícího se zájmu o dějiny a lidovou kulturu českých zemí. Nové disciplíně – národopisu (resp. etnografii a folkloristice) – se začínalo věnovat stále více mladých českých vědců, spisovatelů i politiků. Vlna zájmu o život lidu a studium jeho hmotné kultury, zvyků a obyčejů si vyžádala nový časopis. U jeho zrodu stál kromě Čeňka Zíbrta také archeolog Lubor Niederle. Původně

mělo jít o časopis čistě odborný, orientovaný na archeologii, antropologii, kulturní historii a etnografii. Nedostatek původních domácích textů a tlak nakladatele však nakonec vedl k tištění i populárně naučných článků. Zíbrt od počátku využíval také informace od přispěvatelů, což byli hlavně amatérští sběratelé etnografického materiálu. Tuto neobornou část časopisu silně kritizovali přední vědci jako V. Tille, J. Polívka nebo T. G. Masaryk. Její existence byla také jedním z důvodů odchodu L. Niederleho z redakce časopisu roku 1895. I přes tyto výtky se Český lid stal respektovaným časopisem. Pod vedením Č. Zíbrta seznamoval odbornou i laickou veřejnost s výsledky etnografického a historického studia českého lidu.

Zíbrt vyzdvihoval význam etnografického a folklórního materiálu pro národní uvědomění, což bylo koncem minulého století, kdy byly české země stále ještě součástí Habsburské monarchie, zvláště aktuální. Ačkoliv můžeme nacionální motivace považovat za jisté omezení objektivity vědeckého bádání, v dobovém kontextu jsou zcela pochopitelné. Zíbrt se ve svém pojetí kulturní historie inspiroval historikem N. I. Karějevem, který zdůrazňoval význam studia způsobu života lidových vrstev a jejich materiální a duchovní kultury. Zíbrt také přijal Tylorovu definici kultury³¹ a jeho učení o kulturních přežitcích. Od Tylora přijal také srovnávací metodu, kterou uplatňoval při svém kulturně-historickém výzkumu. Zíbrt byl přesvědčen, že bez srovnávání jednotlivých kulturních jevů a dokonce celých kultur v jejich historickém vývoji nelze dospět k uspokojivým vědeckým výsledkům. Poukazoval také na skutečnost, že současná evropská i česká historiografie do značné míry podceňuje studium života lidových vrstev, protože jejich vliv na historický proces nepovažuje za důležitý. Proto se snažil neopomenout

31 „Podle Tylora je kultura nebo civilizace v nejširším slova smyslu soubor všeho vědění, věření a umění, mravnosti, obyčejů, všech dovedností, všech zvyklostí, kterých člověk nabyl jakožto člen lidské společnosti...” citováno v D. Blumlová (ed.). *Čeněk Zíbrt a kulturní historie: studie a materiály*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská universita, Historický ústav: České Budějovice, 2003. s. 66.

ve svém výzkumu prostého člověka, jeho každodenní práci a jeho zvyky. Často však popisoval jednotlivé zvyky a obyčeje do takových detailů, že nakonec nebylo možné pod vrstvou nashromážděného materiálu rozeznat nějakou jednotící koncepci či zobecnění určitého kulturního jevu. I přes tyto nedostatky je však jeho práce velkým přínosem pro českou historiografii a odhaluje i mnohé z problematiky českého masopustu.

Kromě Českého lidu budu ve své práci využívat i další Zíbrtova díla. Jeho „Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk“ z roku 1889 a „Veselé chvíle v životě lidu českého“ z let 1909-1911 ukazují autorův zápal pro lidovou tradici, zvyky, obyčeje a prostý život českého lidu. Patří ke klasickým Zíbrtovým pracím.

Metody kulturní historie, které se Zíbrt snažil šířit v odborných kruzích v Čechách, po jeho smrti víceméně zapadly. V historiografii převážilo národopisné a folkloristické sběratelství bez hlubšího konceptu. Bylo to pravděpodobně způsobeno tím, že v Čechách dosud nebyly humanitní vědy plně etablované.

3. Masopust

Ve středověku a v raném novověku byly během roku určeny k odpočinku nejen neděle, ale také desítky církevních a laických svátků. Zemědělský čas, měřený východem a západem slunce, zkracoval v zimních obdobích pracovní dobu a nabízel prostému lidu volný čas k oslavám a zábavám. Jedním z oblíbených svátků spadajících do zimního období byl masopust.

Masopust byl svátkem zábavy, uvolněnosti, sexuální svobody, nestřídmého pití a hodování. Podle E. Muira³² masopust představoval, na rozdíl od všech ostatních lidových laických svátků, s nimiž ho lze poměřovat, archetypální formu. Masopust vytvořil nejbohatší symbolickou obraznost a měl velký vliv na evropskou kulturu, zejména na komediální drama.

Charakter masopustu

Již svým názvem poukazuje masopust na podstatu slavnosti. Etymologicky vychází, jak snadno rozeznáme, ze slov „maso“ a „pustit“. Masopust tak můžeme chápat jako období, kdy je třeba „pustit se masa“ nebo spíše „vzdát se masa“. Jak uvádí Jungmann, v 19. století se navíc tento svátek psal jako „masopůst“ a byl tedy dnem, ve který se maso pouští, tj. naposledy jí.³³

Edward Muir odvozuje zase název masopust (v angličtině carneval) ze slov „carne“ a „levare“. Slovo carne podle něj značí maso nebo tělo (tělesnost) a slovu levare dává význam odejmutí, odstranění (take away). Masopust tak podle něj znamená odejmutí masa či těla, což se dá chápat ve dvojitým smyslu jako vzdání se konzumace masa zvířat a zdržení se sexuálního styku.³⁴

32 Muir, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. 1st publ. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. s. 86.

33 Vykoukal, František Vladimír. „Ostatky masopustní“. *Světobzor* 27 (1885): 423.

34 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 88.

Italové nazývají tento svátek carnevale, což je složenina slov „carne“ - maso a „vale“ - sbohem. I zde je tedy etymologie jasná: „dát masu sbohem“.

V Čechách se kromě nejčastějšího názvu „masopust“ používá i „karneval“ a v některých regionech „fašank“, což je počestěná forma německého Fastnacht nebo Fasching.

Ačkoliv masopust svým názvem předjímá postní období, ve skutečnosti to byla intenzivní doba plná tělesných radovánek a konzumace především masa a „tučných“ jídel.

Masopust měl největší význam v jižní a západní Evropě. Podle Burkeho³⁵ měl jistý význam i ve střední Evropě. V severní Evropě velkou roli nesehrál, což souviselo zřejmě s nepříznivými klimatickými podmínkami. V severních zemích byla v únoru pravděpodobně příliš velká zima na pořádání venkovního průvodu a dalšího masopustního veselí, které se většinou odehrávalo na volném prostranství. Masopustu podobné svátky se na severu slavily spíše v období jara nebo léta.

Nejvíce informací o pořádání masopustu máme z měst, zejména z německých, francouzských, španělských a italských. V Norimberku, Římě, Florencii, Neapoli, Montpellier, Seville, Barceloně a v mnoha dalších probíhaly dobře zdokumentované masopusty.³⁶ Nejslavnějším masopustem zejména v 17. století byl masopust v Benátkách.

Je vysoce pravděpodobné, že se masopust odehrával také v menších městech nebo na vesnicích, ale většina dochovaných pramenů se týká právě jen větších měst. Narážíme zde tedy opět na problém nedostatečných pramenů z rolnického prostředí. Burke ovšem poukazuje na to, že do měst v době masopustu přicházelo velké množství vesnického obyvatelstva z nejbližšího i vzdálenějšího okolí, a tak lze

35 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s.197.

36 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 87.

masopustní svátky považovat hlavně za městskou zábavu. Přesto bychom neměli zapomínat na masopustní oslavy ve vesnickém prostředí, kterým se ostatně budeme věnovat ve větší míře v kapitole věnované masopustu v Čechách.

Masopustní období začínalo v lednu nebo dokonce už na konci prosince jako prodloužení vánoční sezóny. Vzrušení obyvatel postupně narůstalo a vyvrcholilo masopustním úterým³⁷, dnem před Popeleční středou. Popeleční středou začínalo postní období, které trvalo 40 dní jako příprava na Velikonoce. Ty se podle křesťanských církví slaví první neděli po prvním úplňku po jarní rovnodennosti.³⁸ Velikonoce tak mohou spadat na kteroukoliv neděli od 22. března do 25. dubna. Masopustní úterý se tak mohlo slavit od 10.2. do 16.3.

Masopust se lišil podle místa a doby a má tedy mnoho variant. Jen těžko lze popsat typický průběh tohoto svátku. Masopust se na jedné straně držel místních zájmů a tradic, na straně druhé reagoval na měnící se politické a ekonomické okolnosti. Ačkoliv masopustní hry a zábavy byly často spojeny se zvyky či rituály, které se objevují i o jiných svátcích, lze podle mého názoru přesto určit některé, které právě o masopustu nabyly zvláštních forem či nebyvalé intenzity. Ve druhé části mé bakalářské práce se budu zabývat hledáním stop po českém masopustu, potřebuji tedy vědět, jak asi takový masopust mohl vypadat. K tomu mi může napomoci zmapování podob masopustu v okolních evropských zemích. Hlavní témata objevující se v cizích masopustech lze navzdory jejich regionálním variantám předpokládat i u nás. Následující popis hlavních znaků zahraničních masopustů má tak sloužit k lepší orientaci v pramenné základně masopustu v Čechách.

37 Masopustnímu úterý se také někdy říká „tlusté“ nebo „tučné“ úterý (anglicky Fat Tuesday) viz E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 81.

38 Rovnodennost je astronomický termín pro okamžik, kdy Slunce má vůči světovému rovníku nulovou deklinaci. Jarní rovnodennost nastává na severní polokouli obvykle okolo 20. března a podzimní 23. září, přičemž jejich přesný čas se může mírně měnit.

Masopust oslavoval reálnost každodenního života a především sféru těla.³⁹ Pokud se podíváme na známou malbu vlámského umělce Pietera Brueghela staršího z roku 1559 (viz obrazová příloha), najdeme symbolické zobrazení Souboje Masopustu s Půstem. Tento námět byl oblíbený již od 13. století.

Jedná se o alegoricky zobrazený souboj mezi dvěma svátečními obdobími, která na sebe bezprostředně navazují. Souboj je zobrazen komicky a jedná se spíše o satiru a zábavu než o vykreslení mravů. V této malbě lze najít symbolicky vyobrazené téměř všechny nejdůležitější charakteristiky masopustu.

Žádný masopust se neobešel bez hodování a nadměrného pití. Oblíbená byla konzumace tučného masa a sladkostí. V Nizozemí byly zvláště oblíbené smažené placky a oplatky. „V Anglii v 17. století byl tento den popisován jako čas vaření, paření, pečení a grilování, dušení a smažení, kuchtění, pražení, mletí, krájení, jedení, hltání a přejídání, až by člověk myslel, že si lidé nacpali do břich najednou jídlo na dva měsíce nebo že se zásobili masem na cestu do Konstantinopole nebo do Západních Indií“.⁴⁰

Brueghelovu malbu popisuje Edward Muir takto: „V popředí Brueghelova obrazu jsou dvě chaotická procesí, vedená personifikacemi Masopustu a Půstu, které se chystají k souboji jakýmiisi kopími. Krále masopustu představuje odporně tlustý muž jedoucí na sudu s vínem. Na hlavě má koláč plněný vraním masem, z něhož již kdosi ukousl, a namísto kopí třímá rožeň s nabodnutou prasečí hlavou, kuřetem a párky. Na sudu s vínem je připevněn velký kus šunky, který mu slouží za erb. Ti, kdo jdou za ním v průvodu, nesou nebo jsou přioděni jídlem a kuchyňským náčiním: jeden muž má na sobě hrnec coby přilbu a ‚jeptiška‘ nese na hlavě veliký tác s lívanci, palačinkami a houskou.

39 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 86.

40 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 197.

Za průvodem peče žena nad otevřeným ohněm lívance a dále nalevo je krčma.⁴¹ Jídlo Půstu je o mnoho chudší. „Půst třímá jako meč pádlo s dlouhým držadlem ozdobené dvěma kostnatými rybami. U jeho nohou jsou kusy nekvašeného chleba a preclíky. Proti obžerství Masopustu je jídlo Půstu prosté a skromné, jak se sluší a patří v dlouhé době půstu. Ryby nahrazují maso a voda ze studny zase víno.“⁴²

S pitím, kterým byli vyhlášeni hlavně Moskvané, souvisel tanec a nevázané sexuální chování. Ostatně i tento náznak můžeme najít v Brueghelově malbě: „Král masopustu okázale vystrkuje poklopec a na opasku má dlouhý nůž, který se mu významně blembá mezi nohama. To je druhý znak, který masopust implikuje: falická rozkoš a plodnost.“⁴³ Sex měl v masopustu své místo symbolicky i ve skutečnosti. Jak ukázal francouzský historik Jean-Louis Flandrin, ve Francii bylo v době masopustu počato nejvíc dětí kromě května a června, což byla doba, která tradičně patřila k vrcholům sexuální aktivity. Během masopustu se také často slavily svatby nebo se alespoň pro zábavu napodobovaly. Jak píše Josef Macek v Jagellonském věku v Čechách, doba masopustu se přímo doporučovala jako vhodná doba pro vstup do svazku manželského.⁴⁴ Také nápadný dlouhý nos společný všem maskám, byl obecně chápán jako zpodobnění falu. Oplzlé vtipy o párcích explicitně spojovaly jídlo a sex. V Německu byl znám zvyk, kdy neprovdané dívky a panny musely tlačít ulicemi pluh, zatímco muži u jejich hlav práskali biči.

Největší atrakcí masopustu byl průvod. Zástup masek, tanečníků a zpěváků zaplavil ulice a pomalu postupoval, aby nakonec strhl celé město do proudu rozjařené zábavy. Lidé na ulicích zpívali a tančili. Některé z písní, tanců a hudebních nástrojů byly určeny speciálně pro

41 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 81.

42 Tamtéž s. 83.

43 Tamtéž s. 81.

44 Macek, Josef. *Jagellonský věk v českých zemích: (1471-1526). Venkovský lid. Národnostní otázka*. 1. vyd. Praha: Academia, 1999. s. 61.

masopustní oslavy. Takovými byly například „mečové tance“, které se tančily například v Romansu ve Francii o slavném masopustu 1580.

Lidé nosili masky, různé převleky a někteří byli oblečeni do svátečních šatů. Oblíbené byly masky duchovních, bláznů, divých mužů a zvířat, například medvědů. Italové se také rádi převlékali za postavy z „*commedie dell'arte*“⁴⁵. Lidé se však za jiné postavy jen nepřevlékali, ale hráli posměšně i jejich roli.

Ačkoliv se během masopustu, alespoň do 16. století, mísily všechny sociální třídy dohromady, v mnoha krajích se odehrávaly dva druhy oslav. Oficiální oslavy jako průvody nebo přehlídky, soutěže a hry a neoficiální oslavy jako soukromé bály a bankety nebo různé vybrané sporty určené převážně pro vyšší třídy.

Masopust také často prostupovala hra nebo nějaký druh soutěže. I na Brueghelově malbě lze spatřit tento důležitý motiv: „Vedle sudu s vínem jsou na zemi roztroušeny hrací karty. Dva muži vlevo dole házejí mincí a ostatní nad nimi tančí a rozpustile dovádějí. V pozadí jsou vidět další lidé, kteří se věnují různým hrám, sportům a němohrám.“⁴⁶ Burke se zmiňuje také o turnaji posádek lodí na řece, o fotbalu či o soutěži v přetahování lanem.⁴⁷

V Benátkách často představení doprovázely ohňostroje či akrobatická vystoupení a vzácností nebyly ani býčí zápasy, lodní závody nebo míčové hry. V Romansu ve Francii se tradičně pořádaly různé běžecké závody, většinou s možností vyhrát nějaké zvíře, které mělo symbolický význam (například skopec, zajíc, kapoun, koroptev, orel atd.).

Ne všechny hry však byly výsledkem „nahodilé“ zábavy, i když i ta

45 „*Commedia dell'arte*“ nebo-li komedie dell'arte dosáhla svého vrcholu v renesanční Itálii 16. století. V komedii dell'arte měly své místo improvizace a pevné typy postav. Herci pracovali se zápletkou, na jejímž základě improvizovali dialog i jednání a každý herec hrál vždy stejnou postavu a se stejným kostýmem. Známými postavami, které posloužily za vzor mnohých maškar, byli například Kapitán, Harlekýn a Puncinella.

46 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 81.

47 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 199.

byla většinou ritualizovaná. Některé oslavy, především na náměstích, organizovaly spolky nebo organizace vedené „Králi“ nebo „Opaty.“ Členové těchto spolků pocházeli většinou z vyšších tříd a často šlo o velmi mladé šlechtice. Tak tomu bylo i v případě benátských svátečních klubů nazývaných Společnosti punčoch podle odlišně barevných punčoch, které jejich členové nosili. Společnosti punčoch organizovaly tvorbu komedií a křísily klasické komedie Plauta a Terenceho.⁴⁸ Přispěli také k pozdějšímu rozkvětu *commedie dell'arte*, opery a baletu, pro které se staly Benátky dlouho vyhledávanou destinací. Oslavy také někdy organizovaly cechy, jako tomu bylo v třeba Norimberku, kde hlavní roli hráli řezníci.

O masopustu bylo obvyklé rovněž uvedení divadelního představení, nejčastěji frašky. Tyto hry se často odehrávaly na ulici a mohl se jich zúčastnit téměř kdokoliv. V Itálii šlo například o dobývání hradu, který byl narychlo postaven na hlavním náměstí. Burke se domnívá, že na ulicích docházelo i ke skutečným turnajům mezi „Masopustem“ a „Půstem“. „V Bologni se v roce 1506 pořádal turnaj mezi Masopustem na mohutném koni a Půstem na koni vyhublém, přičemž každý z nich měl oddíl přívrženců. Posledním jednáním slavnosti byla často hra, při níž se Masopust, souzen v posměšném procesu, vyzpovídal a pořídil závěť. Poté byl popraven, obvykle spálením, a poté pohřben.“⁴⁹ Různé formy poprav a upálení Masopustu popisuje také J. G. Frazer.⁵⁰

Masopust byl svátkem volnosti a tak ke slovu často přišlo i násilí a agrese. Násilí se podobně jako sexuální hýření zahalovalo do rituálu a v menší míře se projevovalo v předstíraných bitvách či ve sportovních šarvátkách. Byla povolena také verbální agresivita. „Maškary mohly urážet jednotlivce i útočit na autority.“⁵¹ Často se ale původně nevinné

48 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 82.

49 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 199-200.

50 Frazer, James George. *Zlatá ratolest. Magie, mýty, náboženství*. Z ang. přel. Erich Herold, Věra Heroldová-Štovíčková. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1994. s. 266-271.

51 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 201.

nadávky či provokace zvrhly v závažnější násilnosti, což však nebylo účelem slavností, ale spíše nešťastná shoda okolností. Riziko propuknutí násilí zvyšovala pouhá přítomnost cizinců nebo těsná blízkost velkého množství mužů a žen různého postavení, kteří byli často v opileckém opojení. Je také známo, že v den slavností bylo město obvykle nejvíce zranitelné a nejméně střežené. I tancovačky skýtaly spoustu příležitostí k provokování, k porušení pevně stanovených rodinných a společenských norem. V ulicích a na náměstích se tancovalo, ženy i dívky z dobrých rodin vycházely ven a muži k nim tak měli snazší přístup než jindy.

Slavnosti nabízely příležitost k vyřízení nevyřešených křivd, napadení slabší sociální skupiny, případně k vybití sexuálních frustrací. Burke popisuje několik takových násilných akcí: „...anglický návštěvník Benátek na konci 16. století zaznamenal, že o masopustní neděli v noci bylo sedmáct zabitých a mnoho raněných.“⁵² Rituál násilí mohl mít často znaky šarivari, které se však objevovalo nejen v době masopustu.⁵³

V Romansu roku 1580 se masopust stal nástrojem vyřizování účtů několika znesvářených skupin. Ačkoliv se slavnosti zpočátku odehrávaly v rámci rituálu, postupně se staly součástí sporu několika politických nepřátel ve městě. Vytvořily se nakonec dva davy s různým politickým smýšlením (a také s různými majetkovými poměry), které slavily každý svůj vlastní masopust – masopust plebsu a masopust hodnostářů. Situace se nakonec vyostřila a došlo ke krvavému střetu, při němž bylo zabito několik řemeslníků a hlavně lidový vůdce. Charakter masopustních rituálů tak v tomto případě zafungoval jako katalyzátor potenciálně výbušné sociálně-politické situace, která již delší dobu trápila zdejší kraj.

Jak jsem již uvedla, masopustní svátek se nemohl obejít bez nadměrného pití, hodování, divadelních her a různých soutěží; to vše v atmosféře sexuální uvolněnosti a verbální či fyzické agrese, destrukce

52 Tamtéž s. 202.

53 O šarivari více v další kapitole.

a znesvěcení. V průvodech, pantomimách a hrách však masopustní slavnost sjednocovalo také téma světa vzhůru nohama.⁵⁴ Masopust nejenže stál proti pústu a reprezentoval vše, co mělo být v postních dnech lidem odepřeno, ale stál také proti zbytku roku. Pravidla sociálního pořádku a křesťanské zbožnosti tak mohla být popřena a zesměšněna.

Toto převrácení hierarchie („nahore“ se měnilo v „dole“) se objevovalo v mnoha podobách. Ve vyobrazení v lidových tiscích nacházíme kresby lidí stojících na hlavách či létající ryby a jiné motivy „postavené na hlavu“. V masopustním průvodu bylo možné často vidět jezdce usazeného tváří k ocasu koně. Převrácenou hierarchii mohly symbolizovat také převrácené vztahy mezi lidmi a zvířaty nebo mezilidské vztahy. Ať už to bylo zesměšňování rozdílů mezi sociálními třídami, věkovými skupinami nebo pohlavími. Rolníci tak napodobovali krále, chudáci nabízeli almužnu boháčům, laici sloužili mši, děti bili své rodiče, muži se předváděli v sukních nebo se ženy promenovaly v brnění.⁵⁵

Na některých masopustech se hrály frašky, kde mohl být princip světa vzhůru nohama předveden jako divadelní představení. Zajímavě se skloubilo toto téma s prvky násilí na benátském masopustu, kde obvykle docházelo k ritualizované honbě a zabití dvanácti prasat a býka. Porážka prasat byla sice obvyklá v době masopustu ve většině Evropy, v Benátkách se však tento zvyk zritualizoval do spletité alegorie spravedlnosti a nadvlády. „Zvířata byla podrobena formálnímu justičnímu trestnímu protokolu, který byl prováděn v předstírané vážnosti. Poté, co byla zvířata nahnána do soudní síně a odsouzena k smrti, zavřeli je do ohrady na obvyklém místě popraviště, kde je popravčí (což byli

54 Tento stav bývá různě označován: the land of Cockaigne, Die verkerte Welt, le monde renversé, il mondo alla rovescia. viz E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 89 a také P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 202.

55 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 89.

ve skutečnosti kováři) museli honit a dopadnout, dříve než byli zvířatům sřaty hlavy.“⁵⁶

Představa světa naruby byla také součástí lidových utopiích o zemi hojnosti, které měly mnoho podob. Právě 16. a 17. století znamenalo podle Jeana Delumeaua rozkvět těchto představ, což souviselo s potřebou kompenzovat mizející sféru fantastična. Lidé prahli po Ostrovech blažených, po zlatém věku, pramenu mládí nebo po zemi hojnosti, kde vládl všeho dostatek. Tyto představy se v mnoha ohledech shodovaly s masopustním veselím a přeháněním blahobytu, i když se v nich většinou nejednalo přímo o sexuální rozkoše.⁵⁷ Představy země hojnosti lze nalézt mimo jiné v okcitánském folkloru, jež se podle E. Le Roy Ladurieho odrazil také o masopustu roku 1580.⁵⁸

Význam masopustu

Jak můžeme rozumět velké rozmanitosti a paradoxní povaze masopustu? Co masopust znamenal pro ty, kdo se ho zúčastnili? Bohužel prameny nás v této věci nechávají na holičkách, a tak nám nezbývá než se pokusit význam masopustu na základě jeho nejvýraznějších rysů interpretovat.

Masopust zdůrazňoval tělesnost člověka. Vzdával hold především touhám a sklonům spojovaným s břichem a genitáliemi, které můžeme spolu s Muirem nazývat „spodním tělem“⁵⁹. Půst byl naproti tomu spojován s rozumem a duchovností, tedy s tzv. „horním tělem“.

Pojetí těla jako takového, jeho postavení ve společnosti, jeho přítomnost ve světě představ i v realitě, v každodenním životě

56 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 87.

57 Delumeau, Jean. *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Z franc. přel. Zdeněk Müller. 1. vyd. Praha: Argo, 2003. 287 s.

58 Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Masopust v Romansu. Od Hromnic po Popelční středu 1579-1580*. Z franc. přel. Jana Smutná-Lemmonierová. 1. vyd. Praha: Argo, 2001. s. 209-210.

59 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 85.

i ve výjimečných chvílích se v dějinách měnilo. V antickém Řecku mělo tělo výsadní postavení. Řekové si tělo opečovávali v lázních a udržovali ho sportem. Ve středověku se péče o tělo vytrácí a prostory antického kultu těla mizí.⁶⁰ Tělo zdánlivě postihuje úpadek. Zároveň jsme však svědky toho, že se tělo stává v jiném směru středobodem středověké společnosti.⁶¹ Křesťanství ho na jednu stranu potlačuje a odpírá, na druhou stranu ho ztělesněním Boha v Ježíši Kristu glorifikuje. Zápas masopustu s půstem do jisté míry tento paradox vyjadřuje. Na jedné straně má své místo ve společnosti půst a odříkání, na druhé straně hodování a žravost.

Od 12. století jsou církví tabuizovány tělesné tekutiny a to hlavně krev (paradoxně má však své místo v eucharistii) a sperma. Sexuálními vášněmi a tělesnou touhou se pohrdá. Dokonce i prvotní hřích se stane hříchem sexuálním. Velkou gregoriánskou reformou⁶² se z tělesné a sexuální kontroly stane obecně přijímaná norma. Hřích těla a hřích nestřídmosti jdou pak ruku v ruce. Zavrhuje se opilství a za hřích se považuje i přecpaný žaludek.

Přesto stále přetrvávají sexuální praktiky, které jsou dědictvím řeckolatinského a pohanského způsobu života. Také obžerství se praktikuje a to dokonce organizovaně a hromadně – například o masopustu. Ani představitelé církve, která oficiálně tělesnost potlačuje, nezůstávají stranou. Nejedna lidová fraška si tropí posměch ze vztahů mnichů s konkubínami nebo z jejich pověstné nestřídmosti.

Toto napětí, tento pohyb mezi dvěma protiklady, mezi odmítáním

60 Podle P. Veynea není odmítnutí římského kultu těla bezprostředně spjato s rozmachem křesťanství. Částečně patrný je tento trend již v době pozdní římské říše (1.-2. stol. n. l.). Podobně i Michel Foucault podporuje verzi, že křesťanská upjatost volně navázala na antickou filosofii morálky. Středověk pak dá na pohrdání tělem jen větší důraz prostřednictvím svých myslitelů (sv. Jeroným, sv. Augustin, sv. Tomáš Akvinský) a mnišského ideálu. Viz Le Goff, Jacques. Truong, Nicolas. *Tělo ve středověké kultuře*. Z franc. přel. Věra Dvořáková. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. s. 40.

61 J. Le Goff, N. Truong. *Tělo ve středověké kultuře*. s. 27.

62 Podle papeže Řehoře VII., 1073-1083.

a exaltací, potlačení a uctíváním, prožívá tělo středověkého křesťanství neustále. Každodenní život středověkých lidí osciluje mezi půstem a masopustem. Znovu si tak můžeme připomenout obraz Pietera Brueghela st., na kterém jsou tyto dvě strany středověkého světa názorně zachyceny.

Tento protiklad středověké kultury popisuje i Jacques Le Goff: „Žranice a naproti tomu tělo v kleštích, hýření a naproti tomu askeze, svátky bujného masopustu s jeho tanci ..., které klérus považuje za obscénní, a naproti tomu postní hladovění.“⁶³ A dále: „Středověk sice neobnovil antické lázně, stadiony a cirky, ale ve snech o zemi hojnosti, při maškarádách a karnevalech lidské tělo ve stínu neustálého půstu mnichů a občasných laiků dál skotačí a bojuje.“⁶⁴

Podle Le Goffa se masopustní svátek ujímá ve 12. století a vrcholí ve městech západní Evropy ve 13. století. Ruský kritik Bachtin vidí masopust jinak. Ve své studii o Rabelaisovi dává půst do souvislosti se středověkým smutkem a masopust jako svátek smíchu zařazuje hlavně do období renesance.⁶⁵

Bachtin upozornil také na to, že lidová smíchová kultura, do níž masopust rozhodně patřil, byla do jisté míry hrou na lepší budoucnost plnou materiálního blahobytu pro všechny, podobně jako římské saturnálie představovaly návrat Saturnova zlatého věku.

Antické saturnálie se ostatně dávají často do souvislosti s původem masopustu. Ve starověkém Římě se saturnálie slavily každoročně koncem roku. Přinášely se při nich oběti Saturnovi a patřily k nejradostnějším svátkům už jen tím, že se při nich stíral rozdíl mezi svobodnými občany a otroky. Tím měly saturnálie připomínat dobu zlatého věku. Nepracovalo se, školy, soudy a obchody byly zavřené. Služebnictvo v domech mělo

63 J. Le Goff, N. Truong. *Tělo ve středověké kultuře*. s. 48.

64 Tamtéž s. 14.

65 M. M. Bachtin. *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. s. 64.

volno a u stolu se páni obsluhovali sami nebo žertem obsluhovali své otroky. Večer lidé zaplavili ulice a panovalo bujné karnevalové veselí, pořádaly se hodokvasy, hry v cirku, gladiátorské zápasy a lidé se častovali nejrůznějšími šprýmy. Tento svátek se postupně podle některých autorů změnil v masopust a jeho dědictví lze tak nalézt i ve středověku.

Podle Bachtina rozesmátá, lidová podoba masopustu zdůrazňovala také nezbytnost proměny a obnovy, oproti křesťanskému lineárnímu, do jisté míry, statickému řádu.⁶⁶ Tomu by nasvědčovala i dominantní účast mládeže na slavnostech, pozitivní zobrazování mládí v masopustních výjevech a negativní zobrazování stáří a autorit v masopustních parodiích.⁶⁷ Jednu takovou parodii popisuje Burke: „Roku 1510 v Norimberku jeden alegorický vůz znázorňoval Pramen mladosti; v roce 1514 jiný vezl starou ženu polykanou obrovitým Dáblem.“⁶⁸

Téma znovuzrození se objevilo i v masopustu v Romansu, o němž pojednává kniha Emmanuela Le Roy Ladurie. V romanském kraji byl znám masopustní rituál, při kterém se na sv. Blažeje nosily cepy, hrábě a košťata a zpracovávaly se jimi zbytky obilí, což mělo symbolizovat konečnou smrt obilí. Ta byla nezbytná, aby se mohlo na jaře znovuzrodit.⁶⁹

J.G. Frazer šel ve svých úvahách o masopustu ještě dál. Ve Zlaté Ratolesti spojil masopust s rituálem zajišťujícím růst úrody a postavu Masopusta interpretoval jako vegetačního ducha. Ačkoliv se nezdá, že by účastníci masopustů vnímali svůj svátek přesně takto, zdůrazňování plodnosti k období masopustu nerozlučně patřilo.

Masopust by se dal také považovat za přechodový rituál. V mnoha

66 Tamtéž s. 71.

67 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 91.

68 P. Burke. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. s. 205.

69 E. Le Roy Ladurie. *Masopust v Romansu. Od Hromnic po Popeleční středu 1579-1580*. s. 199.

ohledech odpovídá principům přechodových rituálů, jak je ve své knize popsal Gennep.⁷⁰

Někteří autoři zase považují masopust za společenský nástroj fungující jako „bezpečnostní ventil“. Z tohoto pohledu je masopust určen hlavně k uvolňování sociálních tlaků, potlačených emocí a vášní. Pokud byla společnost po celý rok svázána omezujícími pravidly chování a jednání, v době konání masopustu se naskytla příležitost k „vybouření se“. Z tohoto pohledu by mohl být masopust považován za rituál vzpoury, jak jej popsal sociální antropolog Max Gluckman. Tyto rituály poskytují sice emocionální uvolnění, ale jelikož se odehrávají ve svátečním rituálním čase a jsou tak odděleny od každodenního života, zdánlivá vzpoura ve skutečnosti představuje soudržnost se stávajícím řádem.⁷¹

Natalie Z. Davisová tvrdí, že lidové zábavy nesloužily jako pouhý bezpečnostní ventil odvádějící pozornost od společenské reality. Podle ní slavnosti mohly na jednu stranu chránit některé společenské hodnoty a na druhou stranu kritizovat stávající společenský řád.⁷²

Zřejmě nemůže existovat žádná univerzální interpretace masopustu, která by seděla na všechny jeho regionální variace. Masopust, stejně jako většina jiných svátků a slavností, plnil mnoho úloh současně a můžeme mu tak přiřknout i mnoho různých významů. Je však nepochybné, že masopust měl ve společnosti pozdního středověku a raného novověku své místo.

Další slavnosti

Zejména v severní Evropě, ale i jinde, můžeme masopustní prvky identifikovat i v jiných slavnostech. V krátkosti se teď budu věnovat

70 Gennep, Arnold van. *Přechodové rituály : Systematické studium rituálů*. Z franc. přel. Helena Bequivinová. Praha: Lidové noviny, 1997. 201 s.

71 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 90.

72 Davisová, Natalie Zemon. „The Reasons of misrule: Youth groups and charivaris in sixteenth-century France“. *Past Present* 50 (1971): 41.

několika dalším slavnostem či zvykům, které měly s masopusty společné vlastnosti.

Jedním takovým svátkem byl svátek bláznů nebo spíše svátky bláznů, které se v Evropě objevovaly v různých variantách. Byly to oslavy nepořádku a převrácené hierarchie paradoxně vzešlé z církevního prostředí. Svátek se slavil obvykle v prosincových dnech a byl organizován mladými kleriky. Například v Anglii volili Biskupa bláznů (Bishop of the Fools), což byl malý chlapec, který si oblékl biskupské roucho, mitru a prsten, odříkával nesmyslné modlitby, vedl zmatená kázání a pochodoval pozpátku v procesí. Biskup bláznů vedl po městě rozjařený průvod, který způsoboval další nepořádek a bujaré veselí. Na jiných místech se zase volil opat nebo dokonce papež bláznů. Svátek bláznů byl trnem v oku církve (více než jiné svátky) a tak se brzy stal objektem represe.

Kromě zesměšňování církevních textů a obřadů lze v tomto svátku podle Jacquese Heerse spatřovat i obecnější sociální protest.⁷³ Tento svátek měl různé podoby a prolínal se s mnoha jinými svátky jako třeba právě masopustem. Heers uvádí, že svátek bláznů byl jakousi předlohou pro pořádání masopustu a že je tedy starší než masopust. Těžko říci, kde leží pravda, když tyto dva svátky lze od sebe odlišit jen velmi obtížně. Navíc oba dva byly součástí složitého komplexu různých dalších slavností a svátků během celého roku. Zcela jistě existovaly i jiné radovánky, při kterých docházelo k neuctivým výstupům, které se však tolik neproslavily a my tak o nich nemáme zprávy.

Již jsem se zmínila o násilí, kterým mohl lehce skončit jakýkoliv masopust nebo jiná lidová zábava. Agrese na sebe často brala podobu

⁷³ Svátek bláznů nebyl původně oslavou bláznovství nebo parodií. Vyvinul se z liturgických obřadů oslavujících Svátek Nevinátek, svátek dětí, svátek osla, svátek jáhnů atd. Oslava Krista- dítěte a připomenutí všech slabých, nesvéprávných a chudých byla součástí zcela vážně míněných církevních obřadů. Později se však proměnila do parodického svátku bláznů. Viz Heers, Jacques. *Svátky bláznů a karnevaly*. Z franc. přel. Helena Bequivinová. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. 227 s.

rituálního obyčeje, který známe pod názvem šarivari.⁷⁴ Tento rituál se mohl odehrát jak během masopustu, tak i kdykoli jindy, kdy to vyžadovala společenská situace. Muir popisuje šarivari jako rituál lidového soudu, který sloužil k potrestání porušení komunitních norem týkajících se sexuálního nebo manželského chování. V nejjednodušší formě zahrnoval tento rituál veřejné hanobení páru nebo jednotlivce prostřednictvím posměšných písní za zvuků třískání hrnců a pánví, které pořádala skupinka mladých mužů.⁷⁵ Mladíci často navíc uspořádali posměšný průvod, ve kterém jely oběti šarivari na oslu pozpátku. Pokud vše probíhalo v mezích rituálu, oběti se vyplatily a pak už se jen pilo a jedlo. Pokud se ale rituál zvrhl, mohl skončit hádkou, rvačkou nebo dokonce vraždou.⁷⁶

Oběti šarivari byly různé v závislosti na místních měřítkách „správnosti“. Terčem šarivari se mohl stát například muž, který vstupoval do manželství podruhé nebo potřetí. Také dívka, která si brala cizince, se mohla stát terčem posměšných urážek stejně tak jako novomanželé mezi nimiž byl velký věkový rozdíl. Stranou nezůstali ani muži bití svými ženami, cizoložníci nebo bezdětné páry. Výzkumu šarivari se více věnovala především Natalie Zemon Davisová.

Známe i další svátky, ve kterých lze najít masopustní prvky. Jde zejména o slavnosti, které se pořádaly na konci jara - v květnu a v červnu. Oslavy prvního květnového dne v mnohém masopust připomínaly. Tyto oslavy, ačkoliv byly církví oficiálně uznávány jako svátek sv. Filipa a Jakuba, byly zjevně spíše rituály plodnosti spojenými s květinami a ohněm.⁷⁷ Lidé stavěli májky, mladí kolem nich tančili a veselili se. Mnohé svátky i v novověku stále vykazovaly mnoho pohanských znaků i přes intenzivní snahy církve tyto znaky vyrušit nebo

74 V češtině se pro šarivari užívá také název „kočičiny“.

75 V západoevropské literatuře se tento „rámus“, který byl součástí šarivari, označuje jako rough music nebo Katzenmusik.

76 E. Muir. *Ritual in Early Modern Europe*. s. 98.

77 Tamtéž s. 93.

je překrýt křesťanskými symboly.

V červnu se konaly také slavnosti na oslavu letního slunovratu. V noci o slunovratu se často hodně pilo, pálily se ohně a tančilo se a hýřilo. V Chaumontu ve Francii dokonce oheň ztělesňovaly masky čertů, které pobíhaly po městě a vrhaly do davu petardy.⁷⁸

Také dožínkové slavnosti na konci léta a na podzim měly s masopustem společné prvky, především bujaré popíjení a hodování. Na vesnicích se konec žní slavil stodolními tanci a rituály díkuvzdání, které měly mnoho podob.

Zcela jistě bychom našli i další příklady slavností, které měly s masopustem mnoho společného.

Reforma lidové kultury

Na přelomu 16. a 17. století se lidová kultura stala předmětem zájmu příslušníků elity, kteří se ji pokoušeli systematicky reformovat. Kritika lidové kultury se objevovala už dříve, šlo však o ojedinělé hlasy, které nebyly vyslyšeny nebo byl jejich vliv velmi omezený. Ve středověku bylo obtížné zavést změny zejména v odlehlejších částech země. Z toho pramení jednak odolnost lidové kultury a jednak skutečnost, že od Tertulliana k Savonarolovi vede posloupnost reformátorů, kteří vznášeli v zásadě stále stejné výtky. Během 16. století však sporadické pokusy nahradilo soustředěnější reformní úsilí. Toto hnutí samozřejmě do značné míry souviselo s reformací a také s rozvojem silnic a lepší dostupností knih. Nicméně ani toto systematictější reformní hnutí nebylo homogenní, ale mělo různé podoby v různých oblastech a v jednotlivých generacích.

Reformátorům vadily zejména určité formy lidového náboženství, jako byla víra v zázraky a mystická dramata, lidová kázání a náboženské

⁷⁸ Tamtéž s. 94.

slavnosti. Proti myslí jim byly i některé světské prvky lidové kultury, mezi něž patřil hlavně masopust a vše, co s ním souviselo. Existovaly proti němu dvě zásadní námitky.

Za prvé, reformátoři nepřáli lidovým zvykům, protože v nich viděli pohanské přežitky a pověry. Mnozí byli sečtělí, znali klasické autory a všimli si paralel mezi antickými a moderními slavnostmi. Některé lidové obřady se sice řídily vzorem křesťanské liturgie, ale přesto byly v očích reformátorů neuctivé a svatokrádežné. Reformátoři zkrátka vyžadovali, aby posvátné a profánní od sebe bylo odděleno více, než bylo obvyklé ve středověku. Šlo o zásadní posun v náboženské mentalitě a senzibilitě.

Za druhé, tradiční lidová kultura přestala vyhovovat z morálních důvodů. Slavnosti byly odsuzovány jako příležitost k hříchu, zejména k opilství, obžerství a chlípnosti. Podléhaly tělu a hříšnému, ďábelskému jednání. Dalším morálním argumentem proti mnoha lidovým zábavám bylo přesvědčení, že jde o marnost pohoršující Boha, neboť se při nich plýtvá časem a penězi. Reformátoři naproti tomu prosazovali píli, pořádkumilovnost, příčinnost, rozvážnost a sebeovládání, což byly ctnosti, které se s lidovými oslavami poněkud rozcházely.

Postoj katolických a protestantských reformátorů k lidové kultuře se lišil. Katolická reformace přinášela spíše modifikaci, kdežto protestantská reforma spíše zakazovala. Různé byly i důvody averze obou skupin reformátorů k některým projevům lidové kultury.

Podle protestantů bylo mnoho slavností pozůstatkem papeženství, takže se kromě slavností snažili potlačovat i svátky jako takové. Zwingli dokonce odmítal kromě masopustu i půst. Avšak i mezi protestanty byli velké rozdíly. Luteráni byli většinou k lidové kultuře tolerantnější než zwingliáni a kalvinisté.

Katoličtí reformátoři byli méně radikální. Odsuzovali tradici tanců

a divadelních her v kostelech, protože se jednalo o svaté místo. Neútočili na kult světců, chtěli slavnosti očistit, ale ne zrušit.

Reformátoři však nejen zakazovali a ničili, ale snažili se lidu nabídnout alternativu. Šlo jim o vytvoření nové lidové kultury. Protestanti usilovali hlavně o to, aby byla lidem zpřístupněna Bible v jazyce, kterému by rozuměli. Od začátku 16. století začaly Bible vycházet v národních jazycích (česká Bible kralická vycházela postupně v letech 1579-1593).

Protestanti na samém počátku reformace používali lidové slavnosti k vlastním záměrům. Masopust mohl být příležitostí vysmát se papeži a jeho duchovním nebo možností, jak dát najevo pohrdání pověrami. Později však tyto slavnosti ztratily pro protestanty význam a ti se tak soustředili s ohledem na vzrůstající gramotnost na šíření svých myšlenek pomocí textů.

O reformované katolické kultuře se toho dá říct méně, protože se mnohem méně lišila od tradiční lidové kultury, kterou reformátoři kritizovali. Katoličtí reformátoři bojovali nejen proti nemravnostem a pověrám, ale i proti protestantům. Katolíci se lidové zvyky nesnažili zrušit, ale více je přiblížit katolické doktríně. Na již zavedený pochybný zvyk či pohanský svátek se snažili „naroubovat“ církevní svátek, který by pohanské znaky postupně zakryl, až by zmizely úplně. Tak se mohl pohanský svátek zimního slunovratu zachovat v podobě Vánoc a oslava letního slunovratu zase jako připomínka narození Jana Křtitele. Tato metoda „napodobování“ se hojně uplatňovala také v činnosti katolických misionářů v Asii a Mexiku.

Katoličtí reformátoři často používali rituál k tomu, aby posloužil jejich záměrům. Slavnostem vnukali nové významy. Leckde se tak pálily nejen figuríny Masopusta, ale i heretici. Podobně se ke slavnostem přidávala různě zvukově a světelně efektní procesí, namísto provozování tradičních divadelních her.

Mezi léty 1550-1650 padlo za oběť reformacím mnoho tradičních zvyků. Polovina 17. století se dá podle Burkeho pokládat za dobu ukončení první fáze reformy lidové kultury, reformy, která vzešla z katolické a protestantské reformace, která byla vedena duchovními a které byla zdůvodňována teologickými argumenty. Toto datum platí pouze pro rozvinutější části Evropy; v odlehlejších zemích především katolické Evropy mělo k významnějším změnám teprve dojít.

Období mezi léty 1650-1800 nazývá Burke druhou fází reformy lidové kultury. V této době můžeme zaznamenat vzestup laických reformátorů, jejich cíle se ne vždy překrývaly se snažením duchovních. Tito laici vstupovali do místních společenství nebo prosazovali své reformátorské ideály ze soudcovské lavice. Laičtí kazatelé vynikli v hnutí náboženské obnovy především v Británii a Skandinávii.

Důležitý rozdíl oproti první fázi reformy byl větší význam světských argumentů, včetně estetických úvah. Některé lidové oslavy začaly být odmítány z důvodu špatného vkusu (například improvizace pouličního divadla).

První a druhá fáze reformy se lišily také svým postojem k nadpřirozenu. Dřívější reformátoři lidové kultury, například Kalvín, věřili v účinnost kouzel a odsuzovali je jako ďábelská. Po roce 1650 však kouzla a čarodějnictví začaly být pokládány za projevy pobožnosti, za hloupé pověry, jež jsou neškodné a neúčinné. K těmto změnám samozřejmě docházelo na různých územích různým tempem.

Evropská lidová kultura se mezi léty 1500-1800 nakonec měnila i způsobem, jaký nikdo nezamýšlel a ani nepředvídal. Překvapením byl hlavně nárůst populace, který prohloubil urbanizaci. Došlo také ke značnému nárůstu obchodu a to jak v rámci Evropy, tak i mezi Evropou a zbytkem světa. Obchodní revoluci doprovázely revoluční změny ve způsobu komunikace.

Rozvoj obchodu a jeho geografické rozšiřování ovlivňovalo nejen skladbu prodávaných předmětů, ale nepřímo například i podobu divadelních představení. Ústup tržišť a trhů byl pro potulné poskytovatele zábavy citelnou ranou, na druhé straně překotný růst velkých měst jim poskytl jiné možnosti. Objevily se nové druhy zábavy, formálněji organizované. Ve zvýšené míře byly nově využívány „inzeráty“ informující publikum o tom, co se chystá. Nejnápadnějším příkladem komercializace lidové kultury byl cirkus, jehož počátky nacházíme na konci 18. století. Docházelo k postupnému posunu od spontánnějších, zúčastněných forem zábavy k formálněji organizovaným a komercializovaným podívaným, k posunu, který měl samozřejmě pokračovat v mnohem větší míře a ještě dál i po roce 1800. Zdá se, že ve větších městech proces sociální změny lidovou kulturu obohatil. Na venkově, především v odlehlejších oblastech, stejný proces vedl ke kulturnímu ochuzování.

Všem těmto změnám napomáhal velký nárůst gramotnosti, který byl způsoben především lepší dostupností knih a různých letáků a zároveň nárůstem vzdělávacích zařízení. Řemeslníci byli obecně gramotnější než rolníci, muži více než ženy a protestanti více než katolíci. Ačkoliv rozšíření knihy na jednu stranu ovlivňovalo a otupovalo improvizaci sílu divadelních představení, zcela jistě rozšiřovalo obzory nevzdělaných vesničanů. Burke je nicméně přesvědčen, že v lidovém čtivu v této době žádný zásadní zlom nenajdeme. Mnohé z toho, co bylo vytištěno, patřilo již dříve do repertoáru poskytovatelů zábavy v orální tradici: balady a dialogy, posměšná kázání a mystické hry.

V kramářských tiscích a jiných pramenech lze nalézt doklady dvou postupných, ale významných změn lidových postojů, které se objevily hlavně v západní Evropě - sekularizace a politizace.

Sekularizací se rozumí úpadek nadpřirozena. Slovy Webera „odkouzlení světa“, šířeji chápané jako odmítnutí náboženství. Možná to

byly i jisté důsledky změn v učenecké kultuře, kde nabírala sílu laická vědecká revoluce v neprospěch učených duchovních.

Naděje a obavy, tradičně vyjadřované prostřednictvím náboženství, bylo nyní nutné vyjádřit jiným způsobem. Tím se stále více stává politika. Mezi léty 1500-1800 došlo k politizaci lidové kultury a k nebývalému rozmachu politického vědomí. Státní záležitosti se k lidem dostávaly stále intenzivněji pomocí letáků, pamfletů, novin a jiných tisků. Ke konci sedmnáctého století již politické texty a obrazy byly součástí každodenního života lidových vrstev.

Změna postoje k lidové kultuře

Změna nastala také v postoji vyšších společenských tříd k lidové kultuře. V roce 1500 byla lidová kultura kulturou všech; druhou kulturou vzdělanců a jedinou kulturou ostatních. V roce 1800 však byla ve velké části Evropy situace jiná. Duchovenstvo, šlechta, obchodníci, intelektuálové a jejich ženy, přenechali lidovou kulturu nižším třídám, od kterých byli nyní odděleni jako nikdy předtím hlubokými světonázorovými rozdíly.

V případě duchovních bylo toto „odcizení“ součástí reformy. Faráře ze starých časů, který o svátcích nosil masku a tancoval s ostatními v kostele, nahradil duchovní jiného typu - vzdělanější, výše společensky postavený a mnohem vzdálenější prostému lidu.

Norbert Elias ve své knize Civilizační proces poukázal na změny chování v průběhu několika staletí. Zatímco v raném středověku bylo chování málo regulované a více bylo určováno spontánními afekty a pudy, konec středověku přinesl určité zjemnění. K posunům docházelo hlavně v oblasti sebekontroly. Lidské afekty a pudy se začaly potlačovat a pokládat za něco nevhodného. Současně s tím začaly ze životních projevů mizet spontaneita a expresivita. Toto umravňování chování se šířilo postupně z úzkého okruhu elity na ostatní společenské vrstvy

od 16. století.⁷⁹

Šlechtici přijali vybroušené chování, kultivovali své vyjadřování a vkus a snažili se pohybovat důstojně. Stejně tak se snažili mluvit a psát vytríbeným způsobem, bez lokálních nářečí a zabarvení. Takové chování se však neslučovalo s účastí na lidových radovánkách a tak se od nich vyšší třídy postupně distancovaly a začaly je považovat za něco nevhodného. Vybroušené mravy šlechty postupně převzali úředníci, právníci a obchodníci, kteří toužili po urozeném původu. Oddělení elity od lidové kultury bylo tím úplnější, že zahrnovalo i ženy a dcery, které jinak dlouho plnily úlohu zprostředkovatelů mezi oběma kulturami.

Oddělení kultur vyšších a nižších tříd můžeme nejzřetelněji pozorovat v těch částech Evropy, kde napodobování dvorského života místními vyššími třídami způsobilo, že doslova mluvily jiným jazykem než prostí lidé. Vyšší třídy spolu s jazykem prostých lidí odmítly i celou jejich kulturu. Duchovenstvo, šlechta a měšťanstvo se ztotožnilo s etikou sebeovládání a pořádku. Rozdíly postojů se projevovaly jak v pohledu na lidové slavnosti, tak i v názorech na medicínu (vzpomeňme na „babské recepty“), čarodějnictví atd. „Odchod vyšších tříd z lidové kultury“ se neodehrál během žádné konkrétní generace. Na různých místech Evropy k němu docházelo v různých dobách, navíc postupně a nenápadně. Můžeme však říci, že zatímco vzdělanecká kultura se v období 1500-1800 změnila vlivem renesance, reformace a protireformace, vědecké revoluce a osvícenství naprosto zásadně, lidová kultura se vedle ní měnila o mnoho pomaleji a zůstala ještě dlouho mnohem tradičnější.

⁷⁹ Šubrt, Jiří. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996. 106 s.

4. Masopust v Čechách

Český masopust není v literatuře popsán ani zdaleka tak rozsáhle a barvitě jako jiné masopusty v Evropě. Není to však vina masopustu. I v Čechách a na Moravě se slavil ve městech i na vesnicích a nejstarší zprávy o něm máme již ze 14. století. Původní podobu masopustu nám často přibližují církevní prameny, která se věnují jeho kritice. Věrně zachycují mnoho masopustních zvyků, které by jinak pravděpodobně zůstaly zapomenuty.

Ze starších dob máme zprávy především z větších měst, nejčastěji z Prahy. Obraz masopustu v Čechách a na Moravě uzavírá svědectví z vesnického prostředí z 19. století, velkou měrou z pera českého folkloristy Čenka Zíbrta.

Doba masopustní začínala po Třech králích a trvala až do masopustního úterý. Nejintenzivněji se slavilo poslední tři dny - o masopustní neděli, v pondělí a v úterý. Poslední tři dny masopustu se nazývaly v různých krajích různě: „konec masopustu“, „ostatky“ nebo „končiny“. Po masopustním úterý přebíral vládu oficiálně půst, i když často se masopustní radovánky protáhly až do Popeleční středy. Té se říkalo také „černá“, „bláznivá“ nebo „škaredá“. Čtvrtek po masopustu se nazýval „pytlový čtvrtek“.⁸⁰ Někdy se dokonce ještě během tohoto dne dojídaly zbytky a doznívalo masopustní veselí.

V následujících odstavcích se pokusím stručně vylíčit podobu českého masopustu, tak jak jej můžeme zrekonstruovat z pramenů. Budu vycházet hlavně ze Zíbrtových svědectví, jakkoli jsem si vědoma jejich problematičnosti (viz kapitola o pramenech). Tato práce bohužel neskýtá prostor pro ověřování Zíbrtových informací, nezbývá mi tedy, než

⁸⁰ Zdrojem tohoto názvu je svědectví pamětníka Jana Kašpara. Na otázku, proč se říkalo „pytlový“ Zíbrtovi odpověděl: „Protože se po masopustě, co ještě zbude, všechno, všecinko sní - zpytluje!“. Viz Zíbrt, Čeněk. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1950. s. 149.

se na ně spolehnout.

Úplně první zmínku o masopustu v Čechách máme od Vlacha Henrica de Isernia, který byl ve službách krále Přemysla II. Ve svých listech líčí nevázanost mravů o pražském masopustu.⁸¹

Další zprávy můžeme najít u Tomáše Štítného ze Štítného v knize „Řeči nedělní a sváteční“ z roku 1392. Štítný kritizuje masopust kvůli lehkomyšlnému utrácení peněz, „šeredným řečem“, které lidé vedou, a také kvůli „šeredným písním“, které v těchto veselých bláznovských dnech znějí. Lidé při tom jedí oblíbené „koblihy a pijí, až se přepijí“.⁸² Štítný popisuje také tance a bohaté hody a pitky, které mnoho lidí připravily o zdraví nebo je nadobro zcela nepatřičně zadlužily. Masopust líčí celkově jako zavrženíhodný svátek, kterému podléhali i jindy pobožní lidé.

Na kritiku masopustu ze strany církve narazíme v kázáních ještě několikrát. Není ostatně divu. Masopustní oslavy přinášely bujaré pitky, hody, tanec a s ním související uvolněné sexuální chování. To nemohlo nechat církve klidnou. Často lze v kázáních nalézt snahu podsunout masopustu dábelický původ a uvádět ho jako příklad pokušení. V tomto kontextu nepřekvapí, že nepříznivé počasí nebo náhlé bouřky o masopustních dnech byly přičítány božímu hněvu a masopustní nepřístojnosti.

Církev se ale neomezovala jen na kritiku při kázáních v kostele. Například jezuité se v roce 1560 pokusili využít masopust ve svůj prospěch. Na nádvoří Klementina vystrojili nákladnou a bohatě vypravenou masopustní hru, která přilákala početné obecenstvo. Jmenovala se „O boji těla s duchem“.

81 Zíbrt, Čeněk. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk*. Praha: Jos. R. Vilímek, 1889. s. 21.

82 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 14 (1887).

Častější však byla otevřená kritika masopustu. Neznámý kněz Týnského kostela nám zanechal svědectví o pražských masopustních radovánkách ve 14. století. Knězi vadilo, že lidé o masopustu šidili návštěvy kostela nebo je úplně vynechávali a navíc na čas zanechali svého řemesla a snadno podléhali „dábelským svodům“. Ty spočívaly ve zpívání nepočetných písní, v bujarém tanci, v obžerství a nestřídmém pití.

Kněz si stěžoval také na násilí, které v masopustních dnech propukalo: „Co vražd, svárouv, rozbrojuov, opilstva se lidé dopustie. Aj toť v městech i ve všech, na rynciech i na uliciech nic jiného nebývá slyšáno než svárové a nepočestná veselé:“⁸³ Násilí bylo o masopustu obvyklé, docházelo k bitkám nebo dokonce i vraždám a častá byla též různá zranění jako uťatý prst nebo popáleniny. Někdy bylo násilí i organizované a společensky motivované. V okolí Opočna došlo o masopustu roku 1628, podobně jako v Romansu bezmála o půlstoletí dříve, k propuknutí selských bouří. I zde předcházela výbuchu násilí vyhocená politická situace v zemi, v tomto případě pobělohorské události.⁸⁴

Masopust se ve starších dobách slavil ve městech i na vesnicích a podobně jako jinde v Evropě nebyl slavností výhradně lidovou, ale účastnila se ho i nejvyšší šlechta. Na konci 14. století dal sám král Václav IV. vystrojit skvělé masopustní hody, na které pozval panstvo i vznešené měšťany. Zprávu nám o tom zanechal Václav Hájek z Libočan ve své Kronice české: „Léta 1398 král Václav na konec masopustu rozkázal učiniti slavné hodování a zval k sobě purgmistra a konšely Starého i Nového měst Pražských, a některé z pánův, též i z rytířstva. Mnozí z nich obávali se o své života, ale král snad na to nemyslil, ale po vykonání toho obědu smířil se s nimi přátelsky...“⁸⁵

83 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 15 (1887).

84 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 19 (1887).

85 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 15 (1887).

Dochovaly se i zprávy o králi Albrechtovi II. Habsburském a o jeho účasti na masopustu v roce 1439. O masopustu se údajně natolik veselil s vratislavskou omladinou a místními pannami, že spadl ze schodů a zlomil si při tom nohu, což podle Palackého způsobilo jeho kulhavost.

I král Vladislav II. Jagellonský prý holdoval masopustu. V roce 1477 pozval na svůj dvůr přední pražské měšťany i s manželkami a dcerami a vesele s nimi slavil masopust „v hodech, tancích a rozličných kratochvilech“⁸⁶ celé tři dny. Oslavy byly prý natolik bujaré, že vyvolaly pobouření a protest ze strany církve. V časopise *Zlatá Praha* najdeme popis tohoto slavného masopustu: „Toho času král udělal hody; a tu tanec veliký, že i sám král tancoval s Chlupatú kramářkú...A proto byli se kněží zbouřili, že králi Machometa⁸⁷ přezděli a to sú na kázáních provolávali, mužům jich ženy zhaněli, nazývajíce je neřádnými a lehkomyšlnými...“⁸⁸ Zdá se, že ani královské oslavy se neobešly bez účasti maškar, pravděpodobně z lidu. Mladého krále zřejmě rozveselily natolik, že neváhal a přidal se k jejich tanci. Těžko z této letmé poznámky soudit, zda církvi vadily „jen“ bujaré oslavy panovníka nebo jeho nevhodné sbližování se s lidem. Můžeme toto líčení považovat za důkaz provázanosti „lidové“ a „elitní“ kultury před 16. stoletím, o které mluvil Burke a Elias? Za náznak určitě.

Masopust byl oblíbený nejen u panovníka, ale i mezi ostatní šlechtou. V pramenech najdeme několik svědectví, která masopust líčí jako vhodnou dobu k návštěvám a přátelským posezením pánů spojenými s pitkami, hody a tancem. To však k dokonalé zábavě nestačilo. Pro pobavení hostů se konaly další kratochvile, hry nebo turnaje, tzv. kolby. V roce 1508 „o masopustě Staroměstští dělají šranky na rynku proti domu Svátkovu ke cti panu kancléři, neb byl sobě najal dům u něho

86 Tamtéž.

87 Výraz machomet nebo také machmetán či machometán označoval muslima (mohamedána) a byl užíván jako urážka.

88 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 15 (1887).

a u doktora Víta druhý. A prolamují dvěře hned z jednoho do druhého a pak v masopustní dni bývají tu kolby“.⁸⁹

Roku 1523 si Pražané přizvali na turnaje i samotného krále. „Na radnici v Starém Městě Pražském v radní světlici dne 18. ledna obědvá Ludvík, král český, s královnou Marií, s knížetem Münstrberským a s předními dvořany. Po obědě pak zalíbilo se králi na náměstí v šrancích kolbu a honbu, turnaje a kratochvíle strojiti se svými dvořany...“.⁹⁰ Pořádání koleb za vlády Jagellonců nám potvrzuje i Josef Macek.⁹¹ Podle něj se tehdy konaly zápasy jízdnic a pěších rytířů, kteří se ucházeli o ceny a přízeň přihlížejících dam.

Nákladnými kolbami a dalšími zvláštnostmi proslul zejména masopust slavený roku 1570. Masopust pořádal císař Maxmilián II. na rynku Starého města pražského za přítomnosti dalších urozených pánů a samozřejmě obyvatel města. „Při těch hrách hořela hora Etna, z níž jiskry a dým vycházel, krkavci a jiné ptactvo vyletělo, trubice ohnivé vystřelovaly, drak veliký a hrozný ze sebe oheň vydával, Perseus s hlavou Gorgony na křídlatém koni seděl, lev živý v kleci dřevěné...“.⁹² Součástí oslav byla tradiční přehlídka maškar, různá divadelní představení a dokonce i živý slon, který před císařem údajně poklekl.

Pokud můžeme věřit tomuto svědectví, masopust se toho roku v Praze slavil opravdu velkolepě a nijak si nezahlasil s významnými masopusty v jiných evropských městech.

Do Prahy na masopust přijížděli i cizinci. Jeden z nich, francouzský důstojník Francois de Bassompierre, nám ve svých pamětech zanechal popis radovánek z roku 1604. Masopust podle vlastního svědectví trávil zejména hostinami, pitkami na dvorech šlechticů a četnými erotickými

89 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 16 (1887).

90 Tamtéž.

91 Macek, Josef. *Jagellonský věk v Českých zemích (1471-1526)*. *Šlechta*. 1. vyd. Praha: Academia, 1994. s.191.

92 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 16 (1887).

dobrodružstvími. Zajímavá je zmínka o zákazu projíždění se v maskách po městě. Bassompierre vyjel jednoho večera se svými přáteli do ulic, ale zastavili je biřici, kteří plnili císařovo nařízení o zákazu projíždění se v maskách. Vznikla malá šarvátka, která skončila vynuceným smírem. Bohužel se nedovídáme, proč Rudolf II. tyto projíždky v maskách po městě zakázal. Je možné, že důvodem bylo bezpečí ve městě v době konání masopustu. Bassompierre dále píše: „Nuže v městě Praze platí nový kalendář⁹³, avšak v kraji mezi husity se vůbec nedodržuje; tak se stalo, že masopust trval na venkově dalších deset dní poté, co skončil v Praze.“⁹⁴ Francouzský kavalír dokázal tuto situaci využít ve svůj prospěch a když skončil masopust v Praze, přesunul se na venkov a slavil dál.

Bassompierre se zmiňuje také o svatbě, kterou se v době své návštěvy v Čechách chystal navštívit. I v Čechách totiž patřilo k dobrému zvyku pořádat svatby za masopustních dní. Bylo tomu tak nejen u šlechticů, ale i prostého lidu. „Václav Zelotýn z Krásné Hory poznamenává o masopustní neděli, pondělí a úterý, že je s prospěchem vstupovati v ty dny do stavu manželského.“⁹⁵

V Praze se o masopustu pilo, jedlo, tancovalo a jinak užívalo, ale hlavně se konaly průvody masek, které tropily v ulicích různé bujaré taškařice. O maškarních průvodech máme zprávy už z 15. století: „Léta 1493 v pondělí a v úterý masopustní měšťané někteří z mladých nastrojili hru potvorní. Zdělavše larvy⁹⁶ sobě a oblekše se v rúcha ženská, i chodili jako panny, i s karami potvornými jezdili...“⁹⁷

O přestrojování v následujícím 16. století nás informuje Vavřinec

93 Katolická církev od 80. let 16. století (1582-84) prosazovala v zemích Koruny české nový kalendář. V některých krajích však zcela neúspěšně.

94 Fučíková, Eliška (ed.). *Tři francouzští kavalíři v rudolfinské Praze: Jacques Esprinchar, Pierre Bergeron, Francois de Bassompierre*. 1. vyd. Praha: Panorama, 1989. s.103.

95 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 17 (1887).

96 Larvy neboli masky.

97 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 15 (1887).

Leandr Rvačovský z Rvačova: „...někteří larvami dáblům podobní se činí...Muži v roucha ženská a zase ženy v roucha mužská ...se zoblácejí. Zčerní se a zmaží sazemi, kolomazí, smolou. Jiní připravují si mumraj ze šatů smolou omazaných a koudelí vycpávaných. Pak s ohyznými posuňky vyhrnou se ven. Běhají hůře než nerozumná zvířata po ryncích, po ulicích, po domích, křičí, blázní, lidi mámí, děti straší, ani psuom v koutě pokoje nedají. Vydávají se pak na tance, freje, kvasy, obžerství a ožralství. Rozveselí se, nachmelí a tropí veselé šprýmy, vyprávějí kunštovné průpovídky a jiné k obveselení a občerstvení myslí mluvení. Někdy však ze šprýmů došlo na rvačky, pračky...Seprali se, pohmoždili, sesekali, až i pobili.“⁹⁸

V maškarních průvodech se mladí muži často převlékali za ženy a ženy za muže a společně pak křepčili v masopustním reji v ulicích. Můžeme tento zvyk dát do souvislosti s tématem „světa vzhůru nohama“, jak jej známe z jiných evropských masopustů? Zřejmě ano, protože o výsměchu autoritám a převrácení rolí máme i další zprávy. I v Čechách byla například oblíbená masopustní volba falešného biskupa nebo papeže, kterou pořádali většinou mladí klerici, v našem případě žáci. Ve svém kázání se nad tímto zvykem pohoršuje Jan Hus: „Co pak činí zjevné nekázni v kostele, strojíce škrabošky, kdo by vypsál na Praze? Učiníce žáka potvorného biskupem, posadí na oslici tváří k ocasu, a vedou ho do kostela na mši; a před ním místa polévky a konev neb čpán piva, i drží před ním, an jí v kostele. A viděl jsem, an kadí oltáře a zdvih nohu nahoru, i vece hlasem velikým? Bú. A žáci nesli před ním veliké pochodně místo svéc a chodili oltář od oltáře, tak kadíce. Potom jsem uzřel, ano žáci vše opak kukly kožišné obrátili a tancovali v kostele; a lidé se dívali a smáli...“.⁹⁹

Dalším důkazem přítomnosti rituálů „převráceného světa“ v českých

⁹⁸ Z knihy „Masopust“ cituje Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 17 (1887).

⁹⁹ Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 15 (1887).

zemích může být i zvyk popsany na Moravě v polovině 19. století, který však rozvedu později.

Podoba masopustu se v průběhu staletí měnila. Především ve městech nabýval masopust nových forem. Na konci 18. století se podle Zíbrta z masopustních taškařic a tanců vyvinuly zvláštní masopustní zábavy tzv. reduty. Redut se však mohla účastnit jen šlechta, stav panský a rytířský. Poddaní se mohli bavit o masopustu jen v tančárnách. Později však byla i na redutách dovolena účast neurozených občanů.

V průběhu 19. století se masopust proměnil v taneční zábavu, která probíhala hlavně v uzavřených prostorách a ve své staré podobě se udržel jen na venkově. Na začátku 19. století masopust sloužil také jako záminka k pořádání „českých“ bálů. Tyto masopustní bály se z měst šířily dále na venkov.

Na začátku 19. století se masopust dostal náhle do popředí zájmu folkloristů jako zajímavý studijní materiál. Generace prvních folkloristů si správně uvědomila, jak cenná jsou svědectví o pomalu zanikajících lidových zvycích.

V některých regionech bylo možné ještě v průběhu 19. století tyto zvyky nebo jejich zbytky najít. První folkloristé tak měli možnost tyto zvyky zaznamenat ještě vlastním pozorováním. O svých nálezech nám zanechali mnoho zpráv, většinou však jde jen o prosté výčty zvláštností, kterými lidové slavnosti oplývaly a které daného sběratele zaujaly.

Větší zájem o masopust se u nás projevil až na konci 19. století zásluhou Čeňka Zíbrta. Ve svých studiích popisuje masopustní zvyky v mnoha lokálních variantách. Ačkoliv se Zíbrt snažil i o širší analýzu těchto zvyků, často i on sklouzává k mozaikovitému líčení zvláštností a bizarností. Zíbrt navíc na konci 19. století už ve většině případů nemohl zvyky pozorovat na vlastní oči. Kromě literatury však mohl čerpat alespoň z vyprávění pamětníků nebo ze vzpomínek na vlastní dětství.

Vyznat se ve velkém množství lidových zvyků není snadné. Nejde jen o jejich počet, ale také o to, že je obtížné rozlišit samotné masopustní zvyky a zábavy od jiných podobných zvyků. Skoro to vypadá, že období od sv. Mikuláše, přes Vánoce, Nový rok, Tři krále až do Popeleční středy u nás z hlediska lidových zvyků splývá. Alespoň takový dojem můžeme získat ze Zíbrtových zpráv.¹⁰⁰ Tato situace není specifická jen pro naše země. Jak jsme viděli v předchozí kapitole, i ve zbytku Evropy najdeme celou řadu svátků (a to dokonce v různých částech roku), které se masopustu nějakým způsobem podobají. Přesto lze nalézt určité charakteristiky typického českého masopustu.

K masopustu především odjakživa patřily hody a pitky. Již Rvačovský ze Rvačova mnohé naznačuje jmény, které dal postavám ve svém díle *Masopust*: pan Karnaval z Koblihovic, Marcipán z Cukrperku, Svítek z Putrsfeldu nebo Paštéta z Dykštejna. Jedná se o oblíbená masopustní jídla 16. století. Hody jako základ masopustu přetrvaly samozřejmě i v následujících staletích. Zmínky o masopustních koblíchách, šiškách či klobásách nacházíme v literatuře soustavně.

Zíbrt upozorňuje na podobu masopustní tabule ve Staročeských divadelních hrách z konce 19. století: „Polívka s krupami, jelito, klobása s voctem, cibule, jitrnice, vodářka, husa, kroupy se švestkami, kukrecht a sejr.“¹⁰¹ Takové jídlo bylo samozřejmě nutné pořádně zapít a to vínem nebo ještě lépe pivem. Ne nadarmo se masopustu někdy říkalo „svátek opilců“. Ostatně o tom, že k masopustním prohřeškům patřilo bohaté hodování i pití přes míru, jsem se již zmiňovala několikrát.

Dalším častým motivem masopustu bylo přestrojování se za různá zvířata např. koně, býka, medvěda, jelena, kozla atd. Jak připomíná Máchal, přestrojování za zvířata patřilo ke starodávným zvykům z pohanské doby.¹⁰² Ze svědectví Rvačovského ze Rvačova víme,

100Č. Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. s. 86.

101Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 17 (1887).

102Máchal, Jan. *Bájesloví slovanské*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1995. s. 45.

že k přestrojování se využívaly hlavně kožešiny a zvířecí kůže. Ve své knize z roku 1580 je vyjmenovává: „Nadělali sobě sukniček kožených, chlupatých, vlčích, medvědích, beraních, kozlích, psích...“¹⁰³ Když kožešiny došly, byly nahrazeny hrachovinou (nejčastěji se uvádí ve spojení s maškrou medvěda).

Popis masopustního mumraje v Plzni roku 1555 představuje další maškary. Popisuje celkem osm osob, z nichž čtyři představovaly bohyně, což můžeme pokládat za pohanský prvek tohoto masopustu. Tyto bohyně měly na tvářích masky a byly krásně vystrojené. Další čtyři masky představovaly vodní muže.¹⁰⁴

Zdá se, že k hlavním motivům českého masopustu v 19. století, patřily občůzky neboli koledování v maškách. O těchto koledách se však zmiňují prameny již z roku 1616.¹⁰⁵ V přestrojení se chodilo po vesnici a maškary na statku či v chalupě zazpívaly za doprovodu muzikantů několik písní pro pobavení, ztropily nějakou taškařici a zábavu, a když dostaly výslužku, pokračovaly dále. Maškary dostaly něco málo do pokladniček a nějaké jídlo, například šišky, koblížky nebo trochu obilí. Průvod většinou skončil v hospodě, kde se pokračovalo v hraní muziky, tancovalo se, pilo a jedlo.

U většiny maškar převažovala zábavní funkce; sloužily hlavně k tomu, aby se lidé zasmáli a poveselili. Snad jen Perchta¹⁰⁶ a brůna sloužily ke strašení, pochopitelně především dětí. S oběma maškarami je spojena hrozba rozpárání břicha, pokud děti o Štědrém dnu nedodrží půst nebo se přejedí. Tyto maškary však ve většině případů potkáváme na koledách už v období Vánoc nebo na Tři Krále. Ojediněle se však Perchta i brůna vyskytovaly i v bohatých maškarních průvodech v masopustním období. Perchta mohla vypadat jako kobyla nebo také jako strašidelná žena.

103 Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 14 (1887).

104 Č. Zíbrt. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní*. s. 28.

105 Č. Zíbrt. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní*. s. 34.

106 Perchta nebo také Perechta, Peruta, Parychta, Špereichta podle regionu.

Brůna měla obyčejně podobu bílého koně, mohla se ale podobat i žirafě, velbloudu, koze nebo beranu. Brůna zpravidla vystupovala jako strašidlo. Od Zíbrta pochází například tento popis z maškarního masopustního průvodu v Keblicích: „Brůnu vedl kašpar na řetěze a strašil děti křikem: Utečte, trkne vás, roztrhá vás!“¹⁰⁷ Jinde se však objevuje brůna jako zábavné a naprosto neškodné stvoření. „O poslední den masopustu sešla se hudba v hospodě: zde byla již brůna s jinými ještě maškarami, které ji doprovázely pěšky. Brůna obveselovala svým rejdiváním. Rozjela se tryskem po silnici ... aby šprýmovými výkřiky donutila k smíchu...“¹⁰⁸ Zdá se, že funkce brůny byla lokálně variantní.

V většině masopustních průvodů, které Zíbrt popisuje, se vyskytují tyto postavy: medvěd ve hrachovině, mědvěďář, Bakchus¹⁰⁹, kominík, cikán, Žid, baba (přestrojený chasník za ženskou), kašpaři, klibna, Turek a čert.

Klibna¹¹⁰ byla maska kobyly. Tato maškara mohla být součástí průvodu nebo se mohla vyskytovat samostatně na koledách. V druhém případě klibnu někdo vodil nebo na ní jezdil po vesnici a po malém „představení“ koledoval o výslužku. Klibnu mohli někdy doprovázet i jiné maškary, například kozlíci, kteří proháněli svobodná děvčata.

Důležitou maškarou byl medvěd ve hrachovině a mědvěďář. Podobně jako se vodila klibna, vodil mědvěďář medvěda po vesnici, krotil ho nebo pobízel k tanci, za což si oba zase odnesli nějakou odměnu. Někdy byl medvěd na konci scénky usmrcen a pak kolektivně pochován, i když úloha masopustní „oběti“ většinou připadla postavě Bakcha.

Medvěd byl důležitý i z jiného hlediska. Podle staré pranostiky, jejíž původ sahá až do 14. století, přinášel tanec s medvědem dobrou úrodu

107Č. Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. s. 98.

108Tamtéž s. 99.

109Bakchus (Bacchus) neboli Dionýsos. Bakchus byl římský, Dionýsos řecký, ale jednalo se o stejného boha. Byl to bůh vína a nevázanosti a představoval intuitivní, spontánní stránku bytí (v protikladu k Apollónovi).

110Klibna se někdy zaměňovala za brůnu nebo též za šimlu nebo lucku.

konopí a lnu. Později se tento zvyk obešel i bez medvěda. Stačilo při tanci v hospodě o masopustním úterý vysoko skákat a naznačit tak, jaké výšky má len či konopí dosáhnout. „Jak vysoko dívky o masopustu skáčou, tak vysoký jim vyrostě len.“¹¹¹ Pro dobrou úrodu ale mohli skákat při tanci i chlapci, mladí i staří.

Další zajímavou maškarou byl Žid, který nesl víceméně vždy negativní rysy. Často byl právě on terčem posměchu, protože byl nešikovný, nemotorný nebo lakotný. To byl i případ maškary Žida ve Chvalíně, kterému se brůna, kterou vedl, vysmekla a pádila pryč. „Žid spráskl ruce, otáčel se zděšeně a úpěnlivě volal: ‚Chyťte ten khůň, chyťte tha Khobyle!‘ Všechno za brůnou a žid za nimi; dohonili a zastavili brůnu. Žid s ní začal rozprávět a napomínal ji k poslušnosti, vyskočil na ni. Chvíli ho klidně brůna nesla, ale v tom bác! Žid spadnuv z koně potácel se po zemi; naříká, běduje, utírá sních ze sebe. To bylo nějakého smíchu a křiku diváků...“¹¹²

Jinde byli Židé předmětem posměchu v písni a také v tanci: „Šla židovka okolo trní, roztrhla si podsazení, žid taky, kalhoty.‘ Přitom žid a židovka tančili divoký tanec, a sice tak, že častěji k sobě zády se obraceli a hrby do sebe vráželi.“¹¹³

Oblíbenou maškarou byl také kozel, který tropil nezbednosti, hopsal a trkal především děvčata. Chodil většinou koledovat spolu s Perchtou nebo s babou, což byl mládenec přestrojený za ženskou.

Symbolicky nejdůležitější postavou masopustu byl Bakchus. Zpravidla šlo o obrovského panáka vycpaného slámou a hadry, který jel v průvodu na voze. Na Táborsku však mohl Bakcha představovat i živý člověk, kterého vezli na saních. Bakchus byl jako ztělesnění masopustu obvykle na závěr slavnosti zabit a za úpěnlivého naříkání obecnstva „pochován“.

111Č. Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. s. 117.

112Tamtéž s. 100.

113Tamtéž s. 112.

Na pohřbu často hořkovala i Bakchova žena, obvykle převlečený muž.

Princip tohoto zvyku byl všude stejný. Masopust coby maškara se staral v hospodě o zábavu, prováděl svobodná děvčata a vykoledoval si spoustu jídla a pití. Ke konci večera byl pak uspořádán jeho pohřeb a tím masopust skončil. Pohřbu většinou předcházela soud, který vypočítával všechny jeho hříchy. O podobném soudu se zmiňuje i Rvačovský z Rvačova ve své knize Masopust. Obě strany, tedy Masopust i jeho soupeř neděle Quadregesima, dostaly za advokáty postavy žertovných jmen (Marcipán, Svítek, Paštéta, Suchánek z Chudobic, Stuchlík z Hladomře apod.), kteří s vážnou tváří, ale žertovně hájily své svěřence. Tento žertovný soud se stal součástí několika divadelních her (například Dačického Tragedie o masopustu).

Ovlivňování divadla a masopustu bylo vzájemné. Některé masopustní maškary vznikaly podle divadelních her. Máme doklady například ze Sušicka o postavách „doktora Fouse a Markyty“, jejichž předobrazem byla divadelní hra o doktoru Faustovi a Markétě.¹¹⁴

Koledníci byli často součástí maškarního průvodu. Nemůžeme tedy vést mezi nimi a průvodem dělicí čáru. Maškary, které byly součástí průvodu, nakonec stejně předvedly nějaký „kousek“, za nějž dostaly výslužku, de facto tedy koledovaly. Podobně přestrojených koledníků mohlo být ve skupině více, a mohli tak působit při své cestě od stavení ke stavení jako průvod. Je více než jisté, že průvod a koledování patřily neodmyslitelně k sobě.

Dnešního člověka možná překvapí, že činnost koledníků musela být úředně posvěcená. Každá skupina, než vstoupila do vesnice, musela za rychtářem pro povolení koledovat. Kromě povolení vstoupit do obce bylo důležité také pořadí koledníků. Pokud se sešlo více skupin koledníků ve stejný čas v jedné vesnici, pořadí předurčovalo právo na volbu stavení.

¹¹⁴Šebesta, Josef. „Doktor Fous a Markyta v masopustním průvodu na Sušicku“. *Český lid* IV. (1895): 525.

Mohlo též dojít k určité dohodě mezi koledníky a k rozdělení rajónu. Každopádně druzí koledníci museli žádat o povolení ke vstupu nejen rychtáře, ale i koledníky, kteří přišli před nimi. Pro druhé koledníky nebyla tato situace nijak výhodná, a tak se jí koledníci snažili vyhnout. Pokud se přesto v jedné vesnici sešly dvě skupiny koledníků, bylo zvykem uspořádat na konci koledování zápas. Nešlo však o žádnou divokou rvačku. Zápas byl vysoce ritualizovaný a obvykle nepřesáhl hranice přátelského poštuchování. Proti sobě „bojovaly“ vždy odpovídající postavy či maškary. „Přitom hleděl jen druhému věnečkem píchnouti do ruky a sraziti klobouk z hlavy. Kterému byl klobouk shozen na zem, byl poražen.“¹¹⁵ Zprávy o tomto zápase máme z 19. století, kdy masopustní násilí již z velké míry ustoupilo. Sice docházelo k hospodským třenicím a občas i rvačkám, nemáme ale zprávy o hrdelních zločinech jako v dobách raného novověku (viz výše).

V minulé kapitole jsem psala o řeznickém cechu, který hrál o masopustu důležitější roli než cechy ostatní. Zíbrt se o něm také zmiňuje zejména v souvislosti se zvláštním masopustním zvykem tzv. pádlem.

Pádlo byla napjatá kravská kůže, na níž se dal vyhazovat do vzduchu člověk. To vyvolávalo v obecnstvu značné veselí. Tato kratochvíle s pádlem byla tak zábavná, že si jí dokonce objednávala pro pobavení i vrchnost. Jak dokazuje zápis ze smlouvy mezi klášterem a vesnicí z roku 1734: „Kdyby někdy vrchnost pro vzácné hosty chtěla kratochvíle zříditi a k tomu řezníky dožádala, v té kůži, v níž o masopustě tanec provádívají, jsou povinni se dostaviti, a jak dlouho vrchnosti libo, za přípitek piva tuto kratochvíli provozovati.“¹¹⁶

Záznam napovídá, že masopustní zábavy byly v polovině 18. století nejspíš považovány už jen za druh představení, který mohla vrchnost

115Č. Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. s. 126.

116Č. Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. s. 119.

objednat pro pobavení své a svých hostů a to dokonce mimo období masopustu.

Ostatně podle dochovaných účtů řeznického cechu z Jindřichova Hradce z let 1592 a 1629 víme, že řezníci chodili pobavit své pány na zámek i v dřívějších dobách. Můžeme se tedy domnívat, že tato řeznická kratochvíle byla jednou z forem koledování, jejímž smyslem bylo hlavně pobavit obecnstvo a získat odměnu.

V některých obcích na Moravě se udržoval zvyk, kdy obecní výbor odevzdal o masopustu právo soudit a udržovat pořádek v obci výboru mladíků. Členové tohoto mladého výboru byli vybráni o masopustní neděli z chasy a mezi sebou si pak zvolili rychtáře, pudmistra, mladšího pudmistra, konšela a dva sklepníky¹¹⁷, kteří měli pod správou pivo uložené ve sklepě u sedláka naproti hospodě. Za místo svého „úřadování“ si tento mladý výbor určil hospodu. Jeho „práce“ spočívala hlavně v žertovných soudech, které čas od času přerušovaly taneční zábavu. Šlo samozřejmě o parodii na práci vážné soudní instance. Výbor posuzoval „zločiny“ jako například jehlu zapíchnutou do šatů nebo neuctivý pohled na právo¹¹⁸. Obžalovaný byl potom odsouzen k pokutě „buď ve zlatě nebo na gatě.“¹¹⁹ „Na gatě“ se vyplácelo několik ran ferulou. Jinde se volili stárkové a byl vybrán i dráb, který byl potrestán ferulou jako první, aby se s nástrojem seznámil.

I další zasedání nového představenstva obce probíhalo v hospodě. Výbor přijímal dospělé mladíky mezi chasu. Přijímací rituál se obvykle neobešel bez zásahu drába, který s ferulou čekal na svou příležitost. Také pokud někdo z chasy udělal přestupek, byl odsouzen k několika

117Rychtář byl hlavou vesnické samosprávy a zároveň zástupce vrchnosti, který od vrchnosti dostal právo soudit nehrdelní rozepře. Pudmistr nebo purkmistr byl volenou hlavou obce. Konšelé byli členové městské samosprávy. Viz Macek, Josef. *Jagellonský věk v českých zemích (1471-1526). Venkovský lid. Národnostní otázka*. 1. vyd. Praha: Academia, 1999. s. 27.

118Právo bylo vnějším odznakem moci masopustního úřadu. Představoval jej meč ozdobený šátkem a fábory. Právo doplňovala ferula, což byla velká ozdobená vařečka.

119Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. s. 129.

ranám ferulou. Tento trest opět provedl dráb, který viníkovi za zvláštního hudebního doprovodu vysázel, co si zasloužil. Podobný zvyk se držel i na Kroměřížsku a na Prostějovsku.

Tento žertovný soud – podobně jako soud s Bakchem – je pravděpodobně parodií raněnovověkých soudních praktik. S tím jsme se setkali už v masopustech západní Evropy.

Stejně jako na vesnicích i ve městech chodila koledovat hlavně omladina. Masopustní obchůzky byly oblíbené zvláště u studentů, kteří si tak snadno mohli přilepšit k živobytí. Někde ustrojili žáci maškarní průvod i s učiteli s cílem pobavit obec a vydělat něco peněz ve prospěch školy.

Koledování bylo někdy úřady omezováno. Zíbrt nás informuje o zákazu koled z roku 1596, kdy se města a obce usnesly na zavedení speciálních dávek pro žáky a učitele namísto koledy. Jak píše Zíbrt: „Tak vedle jarmakáles, sobotáles, dušičkáles, hromničkáles bylo placeno masopustáles.“¹²⁰ Žáci však i přes zákaz na koledu chodili a provozovali divadelní masopustní hry.

A jak se čeští historikové, folkloristé a znalci masopustu stavěli k otázce jeho původu? Zíbrt tvrdí, že staří čeští autoři by se na odpovědi neshodli; jedni hájili teorii pohanského původu masopustu, jiní křesťanského.

Dědictví římských Saturnálií viděl v masopustu především Vavřinec Leander Rvačovský ze Rvačova, autor již několikrát citované knihy *Masopust* z roku 1580. Na masopust pohlížel kriticky a jeho pohanský původ mu byl dalším argumentem pro kritiku ďábelského vlivu této slavnosti. O římském původu masopustu byl přesvědčen i F. V. Vykoukal.¹²¹

¹²⁰Zíbrt. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. s. 150.

¹²¹Vykoukal, František Vladimír. „Ostatky masopustní“. *Světozor* 27 (1885): 423.

Zastánci teorie křesťanského původu chápali masopust jako svátek, který vznikl „na posilněnou“ před nastávajícím půstem. Mělo jít o možnost jakéhosi „vybouření se“ před nastupujícím obdobím askeze. Sám Zíbrt se kloní k názoru, že původ masopustu je složitější a na formování jeho podoby měly vliv obě tradice.

Tématem původu masopustu jsem se obšírněji zabývala v minulé kapitole, zde jej uvádím jen v souvislosti s českým prostředím.

Závěr

Cílem mé bakalářské práce bylo nalézt odpověď na otázku po existenci a podobě masopustu v Čechách. Na cestě za tímto cílem jsem minula několik důležitých milníků. Tím nejdůležitějším byla orientace v tématu na základě zahraniční literatury. Právě ta mi umožnila udělat si obraz o různých podobách masopustu v Evropě a jejich analýzou a srovnáním pak určit hlavní znaky masopustních slavností. Tato znalost mi posléze pomohla vyznat se v rozmanitosti lidových masopustních zvyků, o kterých hovoří české prameny.

Abych masopust zařadila do širšího kontextu, věnovala jsem první kapitole lidové kultuře. V ní jsem popsala, kdy a za jakých okolností se lidová kultura stala pro historiky atraktivním tématem a jaké nové poznatky její výzkum přinesl. Vedle toho jsem uvedla výčet a charakteristiku hlavních historiografických proudů, které se o lidovou kulturu zajímaly. Uvedla jsem způsoby, jakými se s pojmem lidová kultura v literatuře pracuje, a ukázala, proč nemůžeme s lidovou kulturou nakládat jako s homogenní entitou. Nakonec jsem upozornila na problémy, které s sebou nese schematické dělení kultury na „lidovou“ a „elitní“.

Druhou kapitolu jsem věnovala problematice pramenů ke studiu lidové kultury. Rozebrala jsem jednotlivé druhy „zprostředkovatelů“, bez nichž bychom toho o lidové kultuře věděli podstatně méně, a zabývala jsem se také vlivem volby způsobu práce s prameny na výsledek badatelovy práce.

S prameny jsem se ostatně v průběhu psaní své práce potýkala neustále. Literatura, kterou jsem pro hledání masopustu v Čechách použila, byla zatížená jednak dobou svého vzniku a jednak užitím sběrných folkloristických metod. Jedním z hlavních problémů folkloristické literatury je přitom absence odkazů na zdroje (nebo

nepřesnost takových odkazů) a obecně malá pozornost věnovaná jejich problematice. V Zíbrtových pracích je navíc obtížné odlišit autentické citace starších pramenů od „pseudocitací“ a autorských parafrází. Přesto jsem Zíbrtovy citace na několika místech do své práce převzala. Z větší části jim snad můžeme důvěřovat a jejich důkladné prověření by dalece přesahovalo rozsah mé bakalářské práce.

Za pomoci zahraniční sekundární literatury jsem následně vymezila charakteristické znaky masopustu v Evropě. Tím byl splněn důležitý předpoklad pro práci s českými prameny. Mezi znaky, které evropské masopusty sdílejí, patřilo nadměrné hodování a pití, falická symbolika, téma plodnosti a mladosti, sexuální uvolnění, maškarní průvody a přestrojování se za různé postavy. Masopustní slavnosti dále obnášely různé hry, soutěže, divadelní frašky a také více či méně výrazné projevy násilí a agrese. Nejzajímavějším jsem však shledala téma „světa vzhůru nohama“, které má v rámci masopustních zábav nejširší sociálně-kulturní souvislosti.

Tyto charakteristiky masopustu mi pomohly zorientovat se v českém masopustu i bez moderní sekundární historické literatury. Folkloristické prameny, na které jsem byla odkázána, totiž svou formou a orientací na detail ztěžují obecnější uchopení tohoto předmětu. Díky znalosti evropského masopustu jsem se mohla pohybovat s větším přehledem v množství lokálních odlišností lidových zvyků, které popisoval Zíbrt a jeho zdroje.

Na základě rozboru těchto pramenů se ukázalo, že můj prvotní předpoklad byl správný a masopust v Čechách opravdu existoval. Podle pramenů jeho zlatá doba spadá do 14. a 15. století, ale nacházíme ho i později. Ačkoliv Zíbrt popisuje masopust v tomto starším období především jako zábavu šlechty, dá se předpokládat, že byl oblíben i u neurozených obyvatel. V českém masopustu můžeme stejně jako v Evropě najít hody, bujaré pitky a zejména ze staršího období máme

mnoho poznámek o násilí, které v těchto dnech propukalo. Zajímavé jsou popisy turnajů, her a maškarních průvodů.

Oproti západoevropskému masopustu jsem u nás nenalezla žádné výraznější důkazy přítomnosti falické symboliky či zdůrazňování plodnosti a mládí. Také tolik v západní Evropě oblíbené masopustní téma „světa vzhůru nohama“ a další sociálně kritické prvky, jsem v českém masopustu nenašla téměř vůbec nebo jen v omezené míře. Otázkou zůstává proč. Byl masopust v Čechách opravdu jiný než v západní Evropě? Nebo je rozdíl jen v perspektivě, kterou na tento svátek nahlížíme? Jedna z možných odpovědí se skrývá v použitých pramenech.

Jak jsem již několikrát uvedla, mé hledání masopustu v Čechách bylo založeno na folkloristických pramenech z 19. století. Právě to může být příčinou, proč jsem našla tak málo narážek na společenskou kritiku (svět vzhůru nohama) a proč se český masopust jeví jako nevinná kratochvíle. Zájem folkloristů byl zkrátka soustředěn na podobu a detaily zvyků a mnohem méně na jejich významy a souvislosti.

Zájem autorů literatury, kterou jsem použila k analýze západoevropského masopustu (Muir, Burke, Davisová...), byl přesně opačný. Jiné byly i zdroje, na kterých svou představu masopustu zakládali. Mezi jejich prameny patřila například i pamfletická literatura, která sociálně kritický rozměr masopustu odhalovala a akcentovala. Je možné, že očitý svědek by si tohoto rozměru masopustních slavností vůbec nevšiml. Odlišnost českého a západoevropského masopustu tak může být jen optická záležitost spočívající v druhu užitých pramenů.

Nejen tato úvaha nás vede k závěru, že kdyby měl být český masopust doby raného novověku analyzován opravdu důkladně, bylo by nezbytné ponořit se do starších primárních pramenů. Takové bádání však dalece přesahuje rozměr bakalářské práce. Každopádně jisté je, že masopust v novověkých Čechách byl a hrál v životě tehdejších lidí důležitou roli

podobnou jako jinde v Evropě. Jako téma rozhodně stojí za další zkoumání.

Použitá literatura

Bachtin, Michail Michajlovič. *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Z ruš. přel. Jaroslav Kolár. 1. vyd. Praha: Odeon, 1975. 406 s.

Brouček, Stanislav. *České národopisné hnutí na konci 19. století*. Praha: ČSAV, Ústav pro etnografii a folkloristiku, 1979. 273 s.

Blumová, Dagmar (ed.). *Čeněk Zíbrt a kulturní historie: studie a materiály*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská universita, Historický ústav, 2003. 326 s.

Burke, Peter. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Z ang. přel. Markéta Křížová. 1. vyd. Praha: Argo, 2005. 374 s.

Burke, Peter. *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929-1989)*. Z ang. přel. Pavel Kolář. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. 136 s.

Davisová, Natalie Zemon. „The Reasons of misrule: Youth groups and charivaris in sixteenth-century France“. *Past Present* 50 (1971): 41.

Delumeau, Jean. *Dějiny ráje. Zahrada rozkoše*. Z franc. přel. Zdeněk Müller. 1. vyd. Praha: Argo, 2003. 287 s.

Ducieux, Marie-Elizabeth. „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století.“ In *Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století. : Česká literatura doby baroka*. 1. vyd. Praha: Památník národního písemnictví, 1994. 283 s.

Dülmen, Richard van. *Historická antropologie: vývoj, problémy, úkoly*. Z něm. přel. Josef Boček. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2002. 116 s.

Dülmen, Richard van. *Bezectní lidé: o katech, děvkách, mlynářích: nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. Z něm. přel. Josef Boček. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2003. 107 s.

Frazer, James George. *Zlatá ratolest. Magie, mýty, náboženství*. Z ang. přel. Erich Herold, Věra Heroldová-Štovičková. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1994. 626 s.

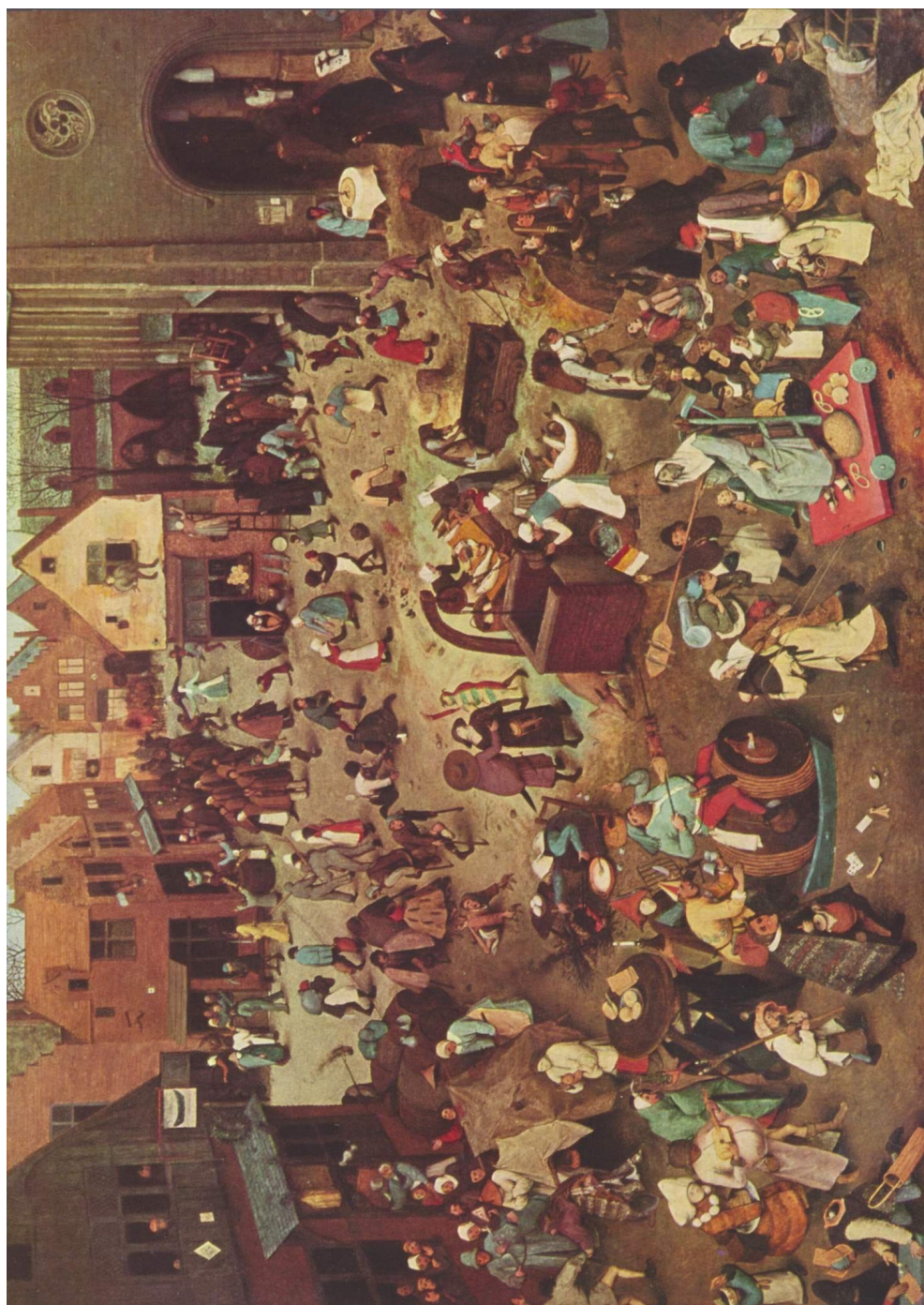
Fučíková, Eliška (ed.). *Tři francouzští kavalíři v rudolfinské Praze: Jacques Esprinchar, Pierre Bergeron, Francois de Bassompierre*. 1. vyd. Praha: Panorama, 1989. 133 s.

Geertz, Clifford. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Z ang. přeložili Hana Červinková, Václav Hubinger, Hedvika Humlíčková. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, Praha 2000. 564 s.

Gennep, Arnold van. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Z franc. přel. Helena Bequivinová. Praha: Lidové noviny, 1997. 201 s.

- Ginzburg, Carlo. *Benandanti: čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Z it. přel. Josef Hajný. 1. vyd. Praha: Argo, 2002. 226 s.
- Ginzburg, Carlo. *Sýr a červi: svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Z it. přel. Jiří Špaček. 1. vyd. Praha: Argo, 2000. 223 s.
- Heers, Jacques. *Svátky bláznů a karnevaly*. Z franc. přel. Helena Bequivinová. 1. vyd. Praha: Argo, 2006. 227 s.
- Le Goff, Jacques. Truong, Nicolas. *Tělo ve středověké kultuře*. Z franc. přel. Věra Dvořáková. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. 155 s.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Masopust v Romansu. Od Hromnic po Popeleční středu 1579-1580*. Z franc. přel. Jana Smutná-Lemonierová. 1. vyd. Praha: Argo, 2001. 434 s.
- Macek, Josef. *Jagellonský věk v českých zemích: (1471-1526). Venkovský lid. Národnostní otázka*. 1. vyd. Praha: Academia, 1999. 223 s.
- Macek, Josef. *Jagellonský věk v Českých zemích (1471-1526). Šlechta*. 1. vyd. Praha: Academia, 1994. 230 s.
- Máchal, Jan. *Bájesloví slovanské*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1995. 217 s.
- Muir, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. 1st publ. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. s. 86.
- Redfield, Robert. *The little community and pleasant society and culture*. 1st publ. Chicago: University of Chicago Press, 1960. 88 s.
- Šebesta, Josef. „Doktor Fous a Markyta v masopustním průvodu na Sušicku“. *Český lid* IV. (1895): 525.
- Šubrt, Jiří. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996. 106 s.
- Vykoukal, František Vladimír. „Ostatky masopustní“. *Světozor* 27 (1885): 423.
- Zíbrt, Čeněk. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1950. 639 s.
- Zíbrt, Čeněk. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk*. 1. vyd. Praha: Jos. R. Vilímek, 1889. 293 s.
- Zíbrt, Čeněk. *Z her a zábav staročeských: příspěvky ke kulturním dějinám českým*. 1. vyd. Velké Meziříčí: J. F. Šašek, 1889. 285 s.
- Zíbrt, Čeněk. „Český masopust“. *Zlatá Praha* 14-20 (1887).

Obrazová příloha



Pieter Brueghel st.: Soubor Masopustu s Půstem (1559)