

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE
FILOSOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA TEORIE KULTURY (KULTUROLOGIE)
STUDIJNÍ OBOR KULTUROLOGIE

Andrea Blahovcová

**MAŠKARY V POŠUMAVÍ
JAKO SOCIOKULTURNÍ FENOMÉN**


DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vedoucí práce: PhDr. Václav Soukup, CSc.

2006

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně
s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 20.4.2006



Andrea Blahovcová

Děkuji PhDr. Václavu Soukupovi za odborné vedení a poskytnutí cenných rad a připomínek při psaní této práce.

Dále děkuji Čenkovi Šebestovi za poskytnutí fotografické dokumentace. Mé díky patří rovněž všem respondentům, kteří byli ochotni se se mnou podělit o své vzpomínky a zážitky.

V neposlední řadě bych chtěla poděkovat svým nejbližším za podporu a trpělivost.

Obsah

1	Úvod	3
2	Původ a vznik masopustních tradic	5
	2.1 Pohanské rituály a obřady	7
	2.1.1 Dionýsie – Saturnálie	8
	2.2 Vegetační cykly přírody a cyklické pojetí času.....	9
	2.2.1 Plodnostní a prosperitní obřady	10
	2.3 Pohanství versus křesťanství	12
	2.4 Město X venkov.....	15
3	Masopust a karneval z kulturologické perspektivy aneb základní principy masopustního veselí	17
	3.1 Svátky a výročí v rámci kalendářního roku	18
	3.2 Hra a smíchové aspekty	23
	3.2.1 Lidová smíchová kultura	25
	3.3 Společenské konflikty a upevnění společenského řádu	31
	3.3.1 Liminalita	32
4	Masopust v Čechách a na Moravě	35
	4.1 Historie	36
	4.1.1 Tendence o obnovení lidové kultury	37
	4.2 Výskyt masopustních tradic	38
	4.3 Průběh masopustu	40
5	Maska v lidové kultuře	45
	5.1 Druhy a typy masek	47
	5.2 Tradiční masky v Čechách a na Moravě	49
	5.2.1 Masky antropomorfní	49
	5.2.2 Masky zoomorfní	52
	5.2.3 Masky fantaskní	55
6	Masopust v oblasti Pošumaví, zaměřeno na okolí Sušicka	57
	6.1 Vymezení Pošumaví	58
	6.2 Masopust v Pošumaví	60

7	Metodologie	66
	7.1 Cíle výzkumu	66
	7.2 Metody výzkumu	66
	7.3 Organizace a průběh sběru dat, výzkumný soubor	67
	7.3.1 Vzorek populace	68
	7.4 Techniky sběru dat	69
	7.4.1 Analýza dokumentů	70
	7.4.2 Nezúčastněné pozorování	71
	7.4.3 Rozhovory	72
	7.5 Vyhodnocení výzkumu	73
	7.5.1 Hrádek u Sušice	73
	7.5.1.1 Výstupy nezúčastněného pozorování: Hrádek u Sušice 2006.....	76
	7.5.2 Mokrosuky	77
	7.5.2.1 Výstupy nezúčastněného pozorování: Mokrosuky 2006	78
	7.5.3 Srovnání masopustní tradice v obci Hrádek u Sušice a Mokrosuky	79
	7.5.3.1 Počet účastníků a jejich věkové složení	80
	7.5.3.2 Druhy a typy zastoupených masek	80
	7.5.3.3 Atmosféra	81
	7.5.3.4 Shrnutí	82
8	Závěr	85
9	Seznam literatury	86
10	Seznam příloh	90

1 Úvod

Masopustní a karnevalové průvody jsou velmi zajímavým sociokulturním fenoménem, odrážejícím lidové vztahování se ke světu, jeho profánní i posvátnou stránku. V masopustech se vzájemně prolíná magická rituální a obřadní rovina s herními a smíchovými principy, snoubí se zde vážné i komické prvky lidské existence.

Tyto obyčeje zaujímají velmi důležité místo mezi výročními zvyky, jsou úzce spjaty s řádem přírodního cyklu i liturgického roku. V dnešním moderním světě představují jakési "reziduum" starých pohanských obřadů, jejichž obsah je však již dávno pozměněn. Magická a obřadní rovina je nahrazena prvky zábavy a uvolnění, stále si ale tyto tradice uchovávají určitou společenskou funkci, umožňují sociální kontakt a komunikaci mezi jednotlivými lidmi v obci či vesnici (např. obchůzky po staveních), případně plní funkci společenské zábavy.

Tématem této diplomové práce jsou masopustní průvody v Čechách a na Moravě, především v oblasti Pošumaví. Tento kraj, ležící v jihozápadní části naší republiky, byl dlouhá léta etnografy a folkloristy opomíjen, neexistuje tedy příliš materiálů či dokumentů o místních zvycích a obyčejích. To byl také hlavní důvod, proč jsem si danou lokalitu zvolila pro svůj výzkum.

Diplomová práce je rozdělena do šesti kapitol (kap. 2-7). První čtyři části (kap. 2-5) se zabývají teoretickými východisky masopustních a karnevalových průvodů: první kapitola pojednává o historii a kořenech těchto tradic, ukazuje masopusty jako pohanské obyčeje i svátky spjaté s církevním kalendářem; druhá kapitola představuje zdroje a principy masopustního veselí, důraz je kladen na interdisciplinární přístup, vycházející z odborné literatury z oblasti antropologie, filosofie, sociologie a teorie kultury, je karneval ukázán jako mnohovýstevný a velmi složitý sociokulturní fenomén. Třetí kapitola ukazuje masopustní obyčeje na území Čech a Moravy, a to jak v minulosti, tak i v dnešních dnech. Tuto kapitolu doplňuje čtvrtá část, zabývající se maskou v lidové kultuře. Představeny jsou zde základní funkce i typy a druhy masek, důraz je kladen na vylíčení tradičních masek antropomorfních, zoomorfních a fantaskních.

Celá pátá a šestá kapitola (kap. 6, 7) je věnována kvalitativnímu výzkumu, který byl prováděn v oblasti okolí města Sušice, především v lokalitách Mokrosuky a Hrádek u Sušice. Výzkum probíhal v době od konce srpna do začátku března formou analýzy dokumentů, nezúčastněného pozorování a nestrukturovaných rozhovorů. Jeho cílem bylo zmapovat vývoj masopustních obyčejů v této oblasti, ukázat soudobou podobu zkoumaného jevu a zároveň srovnat masopustní průvody v daných lokalitách. Vzhledem k tomu, že tyto zvyky a obyčeje nejsou v literatuře ani v místních dokumentech zmapovány a životnost mnohých z nich je v posledních desetiletích často doprovázena úpadkem a zánikem (dříve hojně rozšířená tradice tak na mnoha místech mizí či ztrácí na své intenzitě a její minulost ožívá pouze ve vzpomínkách pamětníků), považuji za užitečné prostřednictvím kvalitativního výzkumu zachytit a zaznamenat podobu masopustních tradic a jejich význam pro obyvatele dané lokality, neboť je svědectvím o historicko-kulturním i společenském vývoji dané oblasti.

V diplomové práci jsem vycházela z dostupné odborné literatury, čerpala jsem z časopisů a odborných periodik, zkoumání jsem podrobila rovněž kroniky či jiné písemné dokumenty, vážící se k danému tématu. Metodologická část se opírá o techniky kvalitativního výzkumu, jež jsou blíže popsány v závěrečné kapitole.

2 Původ a vznik masopustních tradic

Masopusty a karnevaly patří mezi velmi staré zvyky a obřady, se kterými se lze setkat na mnoha místech světa. Tato tradice má své kořeny v zemích evropských (hlavně jižní a střední Evropa), důležité místo však zaujímá také v zaoceánských zemích, především v jižní Americe (za všechno mluví jeden z nejslavnějších karnevalů v Riu de Janeiru). Velmi významnou roli pro rozšíření karnevalů do Ameriky či některých zemí Asie a severní Afriky¹ sehrála spolu s migrací Evropanů do zámoří také kolonizace (Crowley, 1989).

Názory na vznik masopustních průvodů se různí, jejich kořeny můžeme hledat v pradávných dobách archaických i ve starých pohanských rituálech, důležitou roli v rozšíření masopustů a karnevalů do celého světa sehrálo křesťanství, jenž zakomponovalo masopust do svého liturgického kalendáře a pevně tak ustanovilo termín masopustních a karnevalových oslav. Masopusty či karnevaly by proto měly být pořádány na většině míst světa ve stejnou dobu. Ve stejných dnech by tak měl být slaven jak karneval v Riu, Benátkách, Kolíně nad Rýnem, tak masopust v Čechách i na Moravě – například v Pošumaví, Chodsku, Uherskobrodsku či Milevsku (Langhammerová, 2004). Masopustní oslavy jsou však dnes dodržovány spíše rámcově, na jižní polokouli, kde je roční období obráceno, je slaven karneval v létě v době prázdnin², na polokouli severní je jeho konání určeno i jinými, někdy zcela prozaickými důvody (například hudebníci se zúčastní masopustu v jedné vesnici, ve druhé vesnici tak musí masopustní obchůzku přesunout o týden dříve nebo později³).

Přestože je karneval časově vymezen, je to svátek pohyblivý, který není v kalendáři pevně stanoven a každý rok je tak slaven v jiný den. Masopustní období, počínající tříkrálovou koledou vrcholí nejčastěji tři dny před začátkem

¹ S karnevaly se můžeme setkat například v bývalých portugalských koloniích jako je Guinea Bissau (Afrika) nebo Goa (Indie). Karnevalová tradice zde byla velmi rychle adaptována neevropským obyvatelstvem a začleněna do místních slavností. (Crowley, 1989).

² V Havaně bylo například datum karnevalových oslav posunuto na červen a propojilo se tak s oslavami vítězství Castrovy revoluce (Crowley, 1989).

³ Masopust poté ale ztrácí „funkci“, kterou mu přiřklo křesťanství zakomponováním do svého liturgického kalendáře. Již to není čas hojnosti, po němž následuje půst, nýbrž se může konat i v období půstu.

velikonočního půstu, tedy před Popeleční středou. Popeleční středou se začíná čtyřicetidenní půst, který trvá až do Velikonoc. Jelikož velikonoční neděle je první nedělí po úplňku⁴, jež následuje po jarní rovnodennosti, je délka masopustu určována vzájemným vztahem mezi jarní rovnodenností a lunárním cyklem, proto někdy může trvat masopustní období dva měsíce, jindy je podstatně kratší (Horváthová, 1986).

Na následujících stránkách budou podhaleny kořeny těchto rituálů, představeno zde bude několik názorů na vznik masopustních obyčejů. Větší pozornost bude věnována pohanským obřadům, především Saturnáliím, ukázán bude také vztah masopustu k vegetačním cyklům přírody a cyklické pojetí času. Kapitola Pohanství versus křesťanství přiblíží přechod od pohanského náboženství na křesťanskou víru, na závěr pak bude ukázán jaký význam měl vznik měst a měšťanstva na formování lidové kultury a jakým způsobem se dále ve středověku rozvíjely masopustní tradice.

⁴ Toto datum bylo stanoveno již na Nicajském koncilu v roce 325 po Kristu.

2.1 Pohanské rituály a obřady

Názory na vznik těchto obyčejů se různí, v literatuře se objevuje několik rozdílných teorií a pohledů na zdroje, z nichž se masopustní průvody vyvinuly. Dle Barana a Staňkové (1998) lze v masopustních tradicích spatřit reminiscenci na kult předků. Lidé si připomínali zemřelé předky, kteří se zamaskovaní vraceli na krátkou dobu zpět na zem mezi živé, aby tak využili svého práva a mohli nahlédnout jak jejich potomci opatrují svět. Kult mrtvých (tzv. manismus – z latinského manes – duše zemřelých) byl velmi důležitý, neboť společnost si díky uctívání mrtvých předků snažila uchovat pomoc zemřelého i po jeho smrti. Tato potřeba byla dána snahou udržet žitou tradici, neboť starý člověk hodně znal a pamatoval, a tak jeho odchod ze světa živých byl pro celé společenství velkou ztrátou.

Jiným motivem uctívání předků mohla být snaha získat náklonnost a podporu zemřelých, naklonit si temné síly "na svou stranu" – nejčastěji pomocí darů a obětí, neboť se věřilo, že duchové a démoni mohou lidem škodit (Horváthová, 1986).

Galuška (2004) naopak vidí podstatu masopustních tradic v zastrašování zlých duchů a démonů, kteří jsou nositeli nemocí a všelijakých pohrom. Proto se v průvodech vyskytují maskované postavy, jež na sebe berou podobu silných zvířat (např. medvěd), díky níž jsou spjaty s ochrannými magickými praktikami a kladnými silami. V rámci průvodu pak jsou často „přehrávány“ hry nebo scénky, jež zobrazují boj mezi dobrem a zlem, kdy vždy dobro vítězí a zlo je přemoženo.

Jako pohanské svátky, slavené na zimní slunovrat k počtě Saturnově, jsou rovněž často připomínány antické slavnosti, například Dionýsie, Bakchanálie, Lupercalie nebo Saturnálie. Mnozí autoři⁵ tak odvozují původ masopustních tradic právě z těchto antických svátků, jež ve své podstatě obsahují principy, které se později uplatnily v slavnostech karnevalového typu.

⁵ S touto teorií je možno se setkat například u Holubové (2001), Langhammerové (2004) nebo Zírta (1950).

2.1.1 Dionýsie – Saturnálie

Hlavní postavou řeckých či římských oslav je bůh Dionýsos (Řecko) či Bakchus (Řím) – patron vinné révy, její úrody i samotného vína a hodování. Dionýsos byl slaven při mystériích a iniciacích jakožto symbol znovuzrození, nesmrtelnosti a věčného cyklu života. Jádrem Dionýsova kultu byl orgiasmus, extatické šílenství "menád" (z řeckého slova "mainomai" - šílím), jež se někdy nazývaly také bakchy (odtud Bakchus). Tento kult přišel do Řecka již v předdějinné době - kolem 9. století před Kristem - a byl nejspíše spjat s archaickými, čistě ženskými svazy, jež svými obřady a rituály zajišťovaly plodnost. V postupném vývoji se však tyto orgiastické rity zmírňovaly, až získaly podobu veselých venkovských slavností s maskovanými průvody a zpěvy. Dionýský kult byl rozšířen také v Malé Asii a Egyptě. Zde byly dionýské slavnosti často doprovázeny velikými průvody, jejichž účastníci byli maskováni. Průvod, jenž svou podobou a pestrostí připomínal karnevalové průvody, tak oslavoval Dionýsa jako boha vína, úrody a divadelních představení (Dostálová; Hošek, 1997).

Dionýsie a Bakchanálie, konané v antickém Řecku a Římě, ohlašovaly nastávající změnu přírodních cyklů a zpřítomňovaly svátky na počest umírajícího a zmrtvýchvstávajícího božstva. Tyto slavnosti byly často spojovány se svátky zimního slunovratu (Saturnálie⁶, Brumálie), s oslavami příchodu nového roku (Mamurálie, Calendae Januariae) či s očistnými slavnostmi pastýřů - tzv. Luperkálie⁷ (Holubová, 2001). Byly úzce spjaty s předjařím, a to jak z hlediska vegetačního cyklu, tak i ve vztahu ke kalendáři, neboť ve starém Římě se až do roku 153 před Kristem slavival nový rok 1. března. Spojení zvyků s tímto časem vedlo k jejich zakotvení a dodržování i po změně kalendáře (Langhammerová, 2004).

⁶ Saturnálie se slavily 14. den před lednovými Kalendami - tedy 15. prosince. Později s reformou kalendáře přidal G. Julius Caesar k prosinci ještě dva dny, a tak se Saturnálie slavily až 17. prosince. Tato změna vedla k tomu, že někteří lidé dodržovali Saturnálie podle starého zvyku, jiní podle nového kalendáře, takže se nakonec konaly oslavy Saturnálií několik dní (Macrobius, 2002).

⁷ Luperkálie byly římské slavnosti, jež se konaly v únoru a oslavovaly boha fauny Luperca. Byla to slavnost smíru a plodnosti, při níž se obětovali psi a berani.

V antických slavnostech se objevují kultury slunce, úrody a plodnosti i mrtvých předků. Při těchto svátcích neplatila společenská hierarchizace (otroci se bavili společně se svobodnými občany), konaly se iniciační obyčeje, nosily se masky. Byla to doba bezuzdné zábavy a her, na které se větším dílem podílely i ženy (Holubová, 2001).

2.2 Vegetační cykly přírody a cyklické pojetí času

Stejně jako Saturnálie či jiné podobné oslavy v antickém Řecku byla i většina evropských pohanských rituálů a obřadů úzce spjata s vegetačními cykly přírody, s jejími přelomovými momenty a měla nejčastěji plodnostně-prosperitní význam.

Lidé byli s přírodou úzce svázáni, byli na ní závislí, neboť byla nejen zdrojem jejich obživy, ale poskytovala jim také materiál na stavbu obydlí či na osázení. Člověk proto choval k přírodě posvátnou úctu, mnohdy až bázeň. Cítil, že kolem něj existuje něco vyššího a mocnějšího, co řídí jeho osud a proto se snažil tyto božské síly oslovit a naklonit si je na svou stranu (Sokol, 2001). Ve snaze ovlivnit události, organizovat bytí, ovládnout okolní dění, proměnit náhodu v jistotu, zajistit si pocit bezpečí ve světě, který se jeví velmi nejistým, se tak zrodila magie⁸ (Bernard, 1983).

Za účelem orientovat magické či božské síly určitým (požadovaným) směrem či k dosažení určitého cíle, vznikají rituály a obřady⁹, mající často kolektivní charakter a prostupující celý život jedince, rodiny i širšího sociokulturního společenství. Obřady byly úzce spjaty nejen s vegetačními cykly

⁸ Pojetí magie v kulturní a sociální antropologii rozpracoval v 19. století britský etnolog a antropolog James Frazer. Ve Frazerově koncepci, chápající magické myšlení jako nejrannější, primitivistickou fázi lidského myšlení se jasně zrcadlí jeho evolucionistický přístup (Hrdý, Soukup, Vodáková, 1993). Protikladný přístup k magii zaujímá o necelé století později francouzský strukturalista, antropolog Claude Lévi Strauss. Ten chápe magické myšlení jako svébytný druh myšlení, který tvoří paralelu k myšlení vědeckému. „*Místo abychom tedy magii a vědu stavěli do protikladu, měli bychom je spíš chápat jako jevy paralelní, jako dva způsoby poznání, které jsou si nerovné co do svých teoretických a praktických výsledků... ale které nejsou nerovné co do druhu předpokládaných intelektuálních operací*“ (Lévi-Strauss, 1996, s. 29)

⁹ Jako rituál či obřad (případně ceremoniál) můžeme označit standardizovaný - kolektivní i individuální - způsob chování, jež přesně danou a ustálenou formou jednání pomáhá udržet a upevňovat organizaci a uspořádání daného společenství (Hrdý, Soukup, Vodáková, 1993).

přírody, ale i s přelomovými okamžiky v životě člověka (narození, svatba, smrt,...). Kolektivnost obřadu měla pro společnost velký význam. Člověk si při něm uvědomoval své místo ve vesmíru, viděl svůj život i smrt v souvislosti s kolektivním dramatem. Obřad měl tak pro člověka i pro celou společnost "psychoterapeutický význam". Jeho hlavním úkolem nebylo jen pozitivně působit na budoucnost, naklonit si "na svou stranu" magické síly, ale také řešit základní společenské rozpory a konflikty, které se objevily jak mezi společností a přírodou, tak i uvnitř společnosti samé (Hrdý, Soukup, Vodáková, 1993).

U archaických společností se vyskytuje celá škála obřadů a rituálů (např. přechodové rituály, vážící se k zlomovým okamžikům v životě jedince i společnosti), naše pozornost však bude zaměřena na obřady a rituály, mající převážně prosperitní a plodnostní význam.

2.2.1 Plodnostní a prosperitní obřady

Plodnostní či prosperitní rituály a obřady se nejčastěji vázaly k vegetačním cyklům přírody a k jejím přelomovým momentům, jako je přechod mezi zimním a letním obdobím. Mnohé obřady se konaly po skončení sběru a sklizně obilí. Tyto podzimní slavnosti často zpřítomňovaly a upevňovaly společenství živých a mrtvých¹⁰, naopak jarní rituály byly spjaty s vítáním jara a vyháněním zimy - v podobě smrtky či zabíjení ducha stromu¹¹. Důležitou roli zde hrál pohyb slunce (tzv. solární kult), se kterým se můžeme setkat jak u indoevropských národů (např. Slované), tak i ostatních zemědělských komunit světa.

Magické obřady a rituály se nejčastěji vázaly k cyklům ročního období, neboť člověk nevnímal čas lineárně, ale cyklicky. Zároveň pro něj byla zemědělská práce velmi důležitá, neboť mu poskytovala a zajišťovala obživu. Proto čas sám o sobě neměl přesný počátek ani konec a řídil se především

¹⁰ Dodnes se v listopadu slaví Svátek svatých a "Dušiček" či ve stejné době je především v Americe slaven populární Halloween. Díky vlivu globalizace se tento svátek, který původně vznikl v Irsku v roce 1864 a do USA byl importován irskými vystěhovalci, postupně rozšiřuje i do ostatních států světa, tedy i k nám.

¹¹ Podrobněji viz Frazer, Zlatá ratolest (1994).

střídáním ročních období, jež dělilo rok na léto a zimu, jaro a podzim. Začátek nového roku se ve starších rolnických kulturách nepočítal 1.ledna¹² (jako dnes), ale byl spjat s příchodem jara a na něm závislých hospodářských prací (Horváthová, 1986).

Tyto čtyři roční období pak doprovázely rozličné zvyky a obřady, jež umožňovaly vzájemné sepětí kosmicko-kalendářního a lidského, společenského času. Zvykoslovný cyklus se počínal prvními listopadovými dny, ve kterých se podle víry našich předků aktivizovaly nadpřirozené síly. Zimní období se tak stalo nejbohatší studnicí lidových zvyklostí a obřadů, jež se nejčastěji vázaly k zemědělským pracím (ibid.). Hojně se zde vyskytovaly vegetativně-prosperitní či magicko-symbolické implikace budoucí přírody, rituály se zaměřovaly na obnovu přírody a s tím spjatou rekonstrukci vlastního společenství.

Důvodem pro hledání původu a vzniku masopustních či karnevalových tradic v těchto pohanských, předkřesťanských zvycích a rituálech je především doba konání těchto slavností. Stejně jako mnohé pohanské rituály i masopusty jsou slaveny na přelomu zimy a počátku jara, kdy dochází k revitalizaci přírody, staré zaniká, aby nové mohlo být obnoveno. Paralelu mezi pohanskými tradicemi a masopustními průvody lze nalézt i v samotné symbolice masek¹³ - jedná se jak o typy zastoupených maškar (často se zde objevují zvířata - především medvěd, koza, ...), majících jasně vztah k přírodě, tak o použití materiálů na výrobu masek a kostýmů - kdy například obrácená kožešina či sláma nebo hrachovina značí plodnost; v hojné míře je zde využíváno falických symbolů a erotických motivů. Plodnostní ráz mají také některé tradiční úkony, například tance či skákání (podrobněji kapitola 3.).

¹² 1. leden byl uznán oficiálně jakožto začátek nového roku až reformou kalendáře v roce 1582, kterou učinil papež Gregor VIII. Rozhodnutí však nebylo všude respektováno, takže muselo být v roce 1691 papežem Incentem XII. znovu zopakováno. Do tohoto data se v jednotlivých oblastech kalendáře rozcházely. O ustanovení 1. ledna jakožto prvního dne v roce se pokusili již Římané roku 153 před Kristem. Tato reforma se neujala ani přesto, že byla o více jak sto let opakována Juliem Césarem. Zavedení stejného kalendáře (v 17. století) dopomohlo k přesným datům určitých slavností a obřadů (i když se tato data v různých krajích liší) a pozitivně tak ovlivnilo jejich stereotyp, čímž přispělo k jejich relativní stálosti a trvalosti (Horváthová, 1986).

¹³ Řeč je především o tradičních maskách. V současné době se původní symbolika z masek a kostýmů poněkud vytrácí, zůstává-li zachována, pak často nevědomky. Nelze však konstatovat, že by symbolika z masek zcela vymizela. Pouze se proměnil její obsah i význam, jenž je ovlivněn politickou a kulturní situací té které doby a země.

Součástí mnoha masopustních průvodů je i poprava Masopusta, Karnevala, kozla či Bakchuse, ať již je tato postava označena jakkoli. Zde je možno spatřit paralelu se zabíjením ducha stromu či Krále lesa¹⁴, postavy, jež ztělesňuje a za celou společnost na sebe přebírá starou, uplynulou dobu. Tu je zapotřebí zrušit, zničit, aby se čas navrátil znovu v mladší a svěžejší podobě, protože je již vyčerpán.

Potřeba regenerace času anulováním a negací uplynulé doby poukazuje u archaických společností na jejich antihistorický záměr. Archaický člověk žije proto stále v přítomnosti. Vždy po určité době se život vyčerpá a oslabí, a proto musí znovu nabrat síly. Jedině opakování archetypů, navrácení do prvotního chaosu, bezčasí, in illo tempore - na počátek věků, poskytuje událostem smysl a realitu. Neboť je možné, že hrůza člověka v tradičních společnostech z historie a vzpomínek pramení z obavy, že bude zavalen profánní existencí a ztratí tak sám sebe, neboť profánní svět je pouze jakýmsi neexistujícím prázdňem (Eliade, 1993).

2.3 Pohanství versus křesťanství

Vegetativní a prosperitní magické rituály či obřady, jejichž hlavním úkolem bylo organizovat bytí, ovládnou okolní dění a pozitivně působit na běh přírody, se začínají proměňovat s příchodem křesťanského náboženství. Obřady se tak přestávají vztahovat k přírodním jevům a stále více se začínají týkat událostí víry.

Křesťanské náboženství se začíná rozšiřovat na území většiny tehdejší evropských „států“ v době mezi 5. a 10. století. Ke konverzi dochází díky velkému úsilí misionářů, kteří se snaží o to, aby pohanský lid přestoupil na křesťanskou víru. Ve století šestém a sedmém tak nové náboženství proniká do Anglie, kde jej přijímají galské a anglogalské kmeny; o století později se dostává na území Germánů. Mezi posledními kmeny tehdejší Evropy se k nově zformovanému křesťanství připojují kmeny Slovanů. Obrat ke křesťanskému náboženství je většinou vázán na panovníka země, který svým křestem stvrzuje

¹⁴ Blíže Frazer, Zlatá ratolest (1994)

dominantní postavení křesťanských institucí. Ke skutečné konverzi k víře v jediného boha však de facto dochází až o několik století později (Kieckhefer, 2005).

Přechod od pohanských rituálů ke křesťanskému náboženství je rovněž jakousi cestou proměny vnímání času. Jak bylo v předchozí kapitole naznačeno, chápe archaický člověk čas cyklicky, svět nabývá na smyslu a významu především díky opakováním archetypů, které se uskutečnily v mýtické době. S příchodem monoteistického náboženství tomu však začíná být naopak. K zjevení Boha dochází v čase, v historickém trvání. I zde se jedná o archetypy, k jejich naplnění dochází však v budoucnosti, v novém *illud tempus*. Budoucnost se tak stává nositelem regenerace času, jež povede k obnově času v jeho původní celistvosti a čistotě (Eliade, 1993).

Lidové vrstvy, především zemědělské pospolitosti, pro které mělo sepětí s přírodou existenciální význam, zůstávaly však dlouho věrni staré koncepci cyklického času. Ta je udržovala blíže „životu“ a pomáhala jim snášet „hrůzu“ dějin (ibid.). I přes oficiální zákazy církve, ničení vnějších atributů pohanství (jako byly svatyně, chrámy či sochy pohanských bohů), prostupovaly pohanské obřady jak rodinnou sféru života, tak život veřejný, jak chvíle sváteční, tak všední okamžiky každodenního života (Zíbrt, 1995). Magické obřady a rituály, vážící se nejčastěji k přelomovým okamžikům v životě jedince, společnosti a přírody, byly tak stále živou tradicí, jež byla předávána z generace na generaci a pomáhala utvářet a koncipovat lidovou kulturu.

Pro rozčlenění původně jednotné kultury na kulturu oficiální a lidovou¹⁵ měl velký význam postupný proces sociální diferenciacce a hierarchizace, který vyvrcholil na našem území v druhé polovině 9.století (doba Velké Moravy). Rozdíl mezi vrstvou panovníků, velmožů a jejich družin, případně vojáků a vrstvou lidovou, zastoupenou obyčejným lidem, se odráží ve způsobu pohřbívání, bydlení, oblékání,... tak jak nás o tom zpravují archeologické prameny (Frolec,

¹⁵Pojem lidová kultura je velmi problematický, neboť jej lze chápat hned v několika rovinách. Jedná se o kulturu nízkých, potlačovaných společenských vrstev anebo je lidová kultura rovněž kulturou všech negramotných jedinců, tedy i šlechty, jejíž velká část neuměla číst a psát? Lidovou kulturu je možno také chápat odkazem romantiků 18.a19. století jako kulturu lidu, jež vznikla díky kolektivní tvorbě (Gurevič, 1996). Pro zabránění této mnohoznačnosti výkladu, bude následně chápána lidová kultura jakožto kultura vesnického obyvatelstva.

1984). Tato diferenciacie byla umocněna narůstajícím příklonem ke křesťanskému náboženství. Duchovní, církevní hodnostáři a vzdělaní příslušníci vládnoucích vrstev se stávají nositeli tradice „oficiální kultury“, proti nim stojí prostý lid, uchovává si i nadále pohanskou víru a obyčeje. V historickém procesu dějin dochází k vzájemné komunikaci mezi těmito dvěma kulturami, k jejich vzájemnému ovlivňování a prolínání (podrobněji se tímto tématem bude zabývat kapitola 2.2.1).

K pozvolnému prolínání a míšení pohanských prvků s křesťanskými vlivy dochází také díky církvi, jež zakomponovala nejdůležitější pohanské svátky do liturgického kalendáře a naplnila staré magické obřady novým obsahem a symbolikou. Původní pohanské symboly však z těchto tradic nevymizely, byly pouze „překryty“ symboly křesťanskými. Všechny tyto svátky (např. Velikonoce, Vánoce, masopust..) tak v sobě zahrnují několik symbolických a významových rovin - nabývají na polysémantičnosti - neboť každý úkon je tvořen celou řadou významů a odkazuje k několika symbolickým rovinám a konotacím - záleží na úhlu pohledu (Burke, 2005).

Křesťanská symbolika masopustů a karnevalů se odráží již v samotném názvu těchto svátků. Etymologie slova masopust, karneval,.. poukazuje na souvislosti s postním obdobím. Slovo karneval, obvyklé u románských národů, pochází z latinského *carne a leva*, což znamená „maso odložit“¹⁶. České označení masopust je v lidové etymologii spojováno se slovem „půst“, církevněslovanská obdoba slova poukazuje na souvislost se slovem „pustit“ – u Jungmanna je to den, kdy „se maso pouští“ (Rejzek, 2001). Skončením masopustu se v křesťanské liturgii začíná čtyřicetidenní půst, který končí na Velikonoce.

Masopust či karneval je tak dobou, jež velmi ostře kontrastuje s nadcházejícím půstem, kdy je kladen velký důraz na ctnostný a zbožný život. Lidé si během masopustu užívají veselí a bujaré zábavy. Čas naplno ovládá „bezbožná zhýralost“, jež se projevuje ve všech oblastech lidského života.

¹⁶ Podle jiného názoru (Karneval, Fastnacht und Fasching. <http://de.wikipedia.org/wiki/Karneval>; Karneval-Fastnacht-Fasching. <http://www.serve.com/shear/germusa/karneval.htm>; Masopust nebo-li fašanky. http://druidova.mysteria.cz/KELTSKY_ROK/MASOPUST.htm), který se rozšířil především v 19.století, není slovo karneval odvozeno z latinského „*carne leva*“ (maso odložit), ale z „*carrus navalis*“ – loď bláznů. Bližší souvislost masopustního veselí se středověkými loděmi bláznů však byla filology vyvrácena, neboť v klasické latině se výraz „*carrus navalis*“ nikdy nevyskytoval.

2.4 Město X venkov

K prohloubení sociální diferenciacce dochází na konci století 13., především pak v první polovině 14. století. Vytváří se rozdíl mezi vyšší a nižší šlechtou, v souvislosti s narůstajícími kolonizačními a urbanistickými tendencemi se objevuje nová třída a tou je měšťanstvo. Městské obyvatelstvo tvořilo ve středověku sice jen menší část populace (na některých místech se jednalo jen o nepatrný zlomek), přesto však byl jeho význam podstatně větší než celkový podíl na populaci (Horská, Maur, Musil, 2002). Města se stávají jak ekonomickým a politickým, tak i kulturním centrem, bohatnou a začínají se podílet na moci. Venkovské obyvatelstvo, které stojí mimo tyto tendence, se tak ještě více propadá v rámci společenské hierarchie a na rozdíl od měst, kde dochází k neustálým změnám a inovacím, žije vesnice poměrně dlouhou dobu jakýmsi „zakonzervovaným“ životem. Velkou rolí v životě vesnického obyvatelstva má tradiční lidová kultura, která v sobě zahrnuje jak hmotnou, tak i sociální a duchovní oblast život¹⁷ Struktura tradiční kultury je naopak narušena v městském prostředí, kdy díky rychlému nástupu středověké městské civilizace dochází k pozvolnému vytlačování mnoha magických prvků z kosmologického systému a rozličné obřady a rituály jsou postupně nahrazeny racionalizací každodennosti a zvěcněním jejích funkcí (Petráň, 1995).

Tuto proměnu lze dobře pozorovat právě na masopustech. Neboť zatímco na venkově byl do konce 19. století masopust nesen především v duchu plodnostní magie, byl vázán k přírodě (většinu obživy na venkově zajišťovalo zemědělství) a ke kosmologicko-cyklickému chápání času a prostoru, odehrává se městský karneval spíše ve znamení zábavy a uvolnění a je mnohdy manifestací bohatství, krásy a snobství, jež je promítána do karnevalových masek a kostýmů.

Masopusty a karnevaly se rozšířily do mnoha evropských měst především ve 14. století z italského a německého prostředí. Ústředními nositeli těchto slavností byla jak šlechta, tak měšťanstvo. Karnevalové veselí vždy na několik dní

¹⁷ S jejími projevy se setkáme ve stavitelství, bydlení, projevuje se ve způsobu odívání či stravování; ovlivňuje příbuzenské a sousedské vztahy a s nimi úzce svázané instituce; plní integrující funkci vůči sociální skupině, která je jejím nositelem. Lidová kultura se projevuje a odráží rovněž v obřadech a rituálech, v ústní lidové slovesnosti a výtvarném umění (Frolec, 1984).

v roce plně ovládalo norimberské, kolínské, basilejské či mnichovské ulice a stalo se význačnou turistickou atrakcí. K nejslavnějším evropským karnevalům, jejichž tradice se udržela až do dnešních dnů, patří bezpochyby masopustní rej v italských Benátkách (Holubová, 2001) nebo karnevaly v Německu, například v oblasti Porýní či Hesenska. Za zmínku rovněž stojí masopustní průvody v Rakousku nebo Švýcarsku (Karneval, Fastnacht und Fasching. <http://de.wikipedia.org/wiki/Karneval>).

Masopust ve městech se vyznačoval často honosnými maskami, převleky bohatých šlechticů a měšťanů vynikaly mnohem větší nádherou a úpravou než maškary chudých vesničanů (Zíbrt, 1995). Zmínku o dvojím masopustu na Plzeňsku v polovině 19.století nám zanechal Lábek, Macháček a Valenta (1913, s. 39-40). *Vedle lidového masopustního průvodu, ve kterém bylo plno paňáců s rolničkami, masky zvířat, kominika a sedláků, které běhaly po dvoře a honily děti, aby se nakonec sešly v pivovaře, kde se pilo a tancovalo, se konal ještě městský masopust – tzv. sanice. Na masopustní úterý se zde sjely saně, na nichž jely městské dcerky. Saně obyčejně doprovázeli chlapci na jezdeckých koních, někdy převlečení za rytíře. Rovněž dívky se někdy na masopustní úterý převlékly za selské šohaje – neboť selský kroj byl terčem vtipu a posměchu, stejně jako na venkově kroj pána.*

Ve městech byly později masopustní průvody nahrazovány maškarními plesy, bály či tanečními zábavami, jejich styl i význam se však proměňoval. Objevují se tu momenty dekorativnosti, karnevalová nevázanost, spjatá s materiálně tělesnými nížinami, se někdy zvrhává v povrchní erotickou frivolnost (Bachtin, 1975). Masopustní zábavy byly u nás často označovány jako Reduty. Zpočátku byly přístupy pouze vyšším vrstvám společnosti, až později je mohli navštěvovat i ostatní občané. První Reduta u nás se konala v Praze roku 1752 (Vondruška, 1991).

Pořádání plesů a bálů v době masopustní se dochovalo ostatně dodnes, v mnoha městech tak zůstala z masopustních obyčejů zachována alespoň tato tradice. V lednu a únoru tak vrcholí plesová sezona, v některých městech jsou její součástí i maškarní plesy, často nazývané Šibřinky.

3 Masopust a karneval z kulturologické perspektivy aneb základní principy masopustního veselí

Masopusty a karnevaly lze nejen obtížně pevně zakotvit do historie dějin a tak odhalit jejich prvopočátky, rovněž symbolika a samotný obsah těchto obřadů je často velmi mnohvrstevný a ne zcela jednoznačný. Pro větší pochopení jejich podstaty je zapotřebí zabývat se masopustními a karnevalovými průvody v širších souvislostech, podívat se na ně z několika úhlů pohledu.

V masopustech či karnevalech se snoubí temné magické obřady pohanů s křesťanským světem, smrtelná vážnost rituálu je mnohdy překryta všeobrožujícím smíchem a veselím; obřadní prvky se střetávají s komickými, mnohdy až groteskními principy, jež se utváří v době středověku a jsou charakteristické pro lidovou smíchovou kulturu. Proto je zapotřebí zaměřit se na masopust jako na mnohvrstevný předmět našeho zkoumání a snažit se postupně jako archeologové odkrývat jeho jednotlivé vrstvy. Brzy vystoupí na povrch "polysémantičnost" těchto svátků (Burke, 2005) a mnohé symboly, akty či úkony získají hned několik – někdy zcela protichůdných - významů a konotací.

Masopusty a karnevaly se proto budeme zabývat z hlediska:

- *svátků a slavností*
- *hry a smíchových aspektů*
- *společenských konfliktů a upevnění společenského řádu*

3.1 Svátky a výročí v rámci kalendářního roku

Jedním z nejdůležitějších momentů života člověka v tradiční lidové evropské kultuře byla slavnost. Jako protějšek všedního dne umožňovala lidem vytrhnout se z profánní každodennosti, pozastavit běžný život a oddat se všepanujícímu veselí a radosti. V době slavnosti nastal nový čas - čas svobody a hojnosti (naopak všední den byl chápán jako čas tvrdé práce a úzkostlivého šetření). Lidé jedli, pili a utráceli tvrdě našetřené úspory. Tento protiklad všedního a svátečního je kulturním výrazem základní potřeby všeho života. Střídání jednotlivých fází a poloh (ročních období, noci a dne, zrození a smrti, nádechu a výdechu, spánku a bdění...), posiluje řád, udržuje a stabilizuje život. Střídání jednotlivých fází dává věcem význam a jasně je vymezuje (Sokol, 1999).

Svátky přerušovaly běžný život několikrát v roce - jednalo se buď o rodinné oslavy (například svatba, křtiny,...) či o slavnosti obecní nebo výroční, na kterých participovala téměř celá vesnice nebo město. Obecní slavnosti se vázaly většinou k svátku patrona města či farnosti; výroční oslavy se naopak týkali téměř většiny Evropanů a byly spjaty s přelomovými momenty roku (Velikonoce, Vánoce, Nový rok či masopust) (Burke, 2005).

Sváteční znehybnění sociálního času umožňovalo vytrhnout se z běžného bytí a ponořit se do jiného časoprostoru, do vše prostupujícího univerza. Jednalo se o určitý „technický předpoklad“, jež umožňoval zachytit to, co je jinak nepostřehnutelné. Svátečnost se projevovala nejen v hojnosti jídla a pití, ale i v oblečení - lidé ve svátek oblékali ty nejlepší šaty, doma se používalo nejkrásněji zdobené nádobí. Svátečnost se stala pro lid formou jakéhosi druhého života. Lid vstupoval do utopické říše všeobecnosti, rovnosti, svobody a hojnosti. Na rozdíl od oficiálních svátků, které posvěcovaly a utužovaly existující uspořádání, upevňovaly stabilitu, neměnnost a věčnost existujícího řádu, byly slavnosti, jejichž příkladem *par excellence* je právě karneval či masopust, slaveny jakožto dočasné osvobození se od panující pravdy a stávajícího řádu, dočasné zrušení všech hierarchických vztahů, privilegií, norem a zákazů. *”Byl to pravý svátek*

času, svátek stálého vznikání, proměny a obnovování. Byl zaměřen proti všemu zvěčnění, dovršení, ukončenosti. Hleděl do nekonečné budoucnosti." (Bachtin, 1975, s.12)

V době karnevalu a masopustu si byli všichni lidé rovni. Mizely všechny nepřekročitelné bariéry - jak stavovské, majetkové, služebné, tak i rodinné či věkové¹. Rozplynula se vzájemná cizost, člověk se navracel k sobě samému a cítil se člověkem mezi lidmi (ibid.). Sváteční nálada, jež byla důležitou součástí všech slavností či oslav, pozitivně působila na posílení vzájemných mezilidských vztahů - ať již rodinných či sousedských. Lidé zapomínali na konflikty a snažili se urovnat stará nedorozumění. Dle Rogera Caillois se svátky staly tmelem celé komunity (Caillois, 1998).

Ruský filolog Bachtin chápe jako velmi důležitý moment svátků a slavností motiv přeměny, novosti, vznikání a rozvíjení, do kterého bylo často projektováno očekávání lepší budoucnosti a spravedlivějšího sociálně-ekonomického řádu. Motiv smrti a znovuzrození, proměny a obnovení se tak stal nositelem oné "svátečnosti" svátků (Bachtin, 1975), vycházející tak ze vzájemného sepětí svátku s krizovými, často přelomovými momenty v životě přírody či jedince nebo společnosti.

Sepětí svátků s cykly přírody úzce souvisí s cyklickou koncepcí času, o které jsme se již zmínili v předcházející kapitole. Koncepce počátku a konce určitého časového období, potřeba periodického obnovování života i světa existuje téměř na celém světě. Základní myšlenkou těchto obřadů je zrušit uplynulou dobu, zničit starý svět, anulovat hříchy a viny jedince i obce a regenerovat - tedy znovuzrodit přírodu, svět i společnost. V tuto chvíli dochází k obnovení původního chaosu, což znamená zrušení všech norem, převrácení společenského pořádku a odstranění hierarchizace, je nastolen "karnevalový král" - svět je tedy obrácen na ruby, dochází ke zvrácení hodnot a uvolnění mravů. V této době se mohou mrtví vrátit zpět na zem, aby navštívili živé, neboť nastal chaos - všechny hranice a meze mezi živoucími a zemřelými jsou zrušeny.

¹ Středověký svět byl silně hierarchizován. Hierarchickému členění podléhala nebeská sféra i svět lidí (od nevolníka přes sedláka, řemeslníka,.. až po šlechtu, krále a císaře). Hierarchizace panovala i v rámci jednotlivých sociálních vrstev. Svět měl svou strukturu a řád, jehož narušení by signalizovalo velké neštěstí (Ševčík, 2002).

Karnevaly či masopusty jsou tak jakýmsi pozůstatkem či spíše atavismem těchto pradávných mýticko-rituálních obřadů (Eliade, 1993).

Zajímavé vysvětlení pro tyto oslavy konce či začátku každoročního cyklu nabízejí antropologové Victor Turner, Edmund Leach či Van Gennep (in: Le Roy Ladurie, 2001).

Britský antropolog Edmund Leach, opíraje se ve své koncepci o analýzu přechodových rituálů Van Gennepa, mluví v souvislosti se svátky v tradičních společnostech o tzv. *"kyvadlovém"* čase. Dle Leache čas v průběhu roku plynule obíhá, jeho oběh se však v době svátků na krátkou dobu změní. S počátkem nového ročního cyklu (či ročního období) se však vrací vše do původní podoby a čas plyne jako obvykle. Svátečnosti tedy předchází jakýsi *"předvstupní"* okamžik - je to doba odpoutávání se od každodenního života či minulého roku. Ve chvíli, kdy překročíme onen pomyslný práh a vstoupíme do přechodného neboli mezního období (můžeme mluvit o tzv. *"vstupním"* okamžiku), se na chvíli *"naše kyvadlo"* vychýlí a čas ubíhá opačným směrem. V této chvíli nastává tzv. *"inverze"* - je to doba, kdy vše je obráceno, vše se ocitlo *"vzhůru nohama"*. Podle Victora Turnera je to *"božský okamžik, kdy oslavující jsou mezi sebou propojeni, jednotlivé prvky se "taví" dohromady", nastal stav navzájem promíchané inverze.*" (in: Le Roy Ladurie, 2001, s. 332). Třetí - *"výstupní"* okamžik umožňuje navrácení se zpět do běžného života, dochází k opětovnému spojení či splynutí s každodenním časem (ibid.).

Podle Leache můžeme tento *"trojnásobný výkyv"* času dobře popsat právě na masopustech a karnevalech. Maškary zcela implicitně znázorňují *odluku*, odpoutání se od běžného, všedního světa a umožňují svým nositelům přestoupit z profánnosti do světa svátečnosti, do světa fiktivního. Inverzní rituály jsou dokladem toho, že právě dochází k procesu *přechodu* - vše je naruby, svět ovládl chaos. Návrat zpět, do původního stavu, je veden ve znamení *oficialit* - je to poprava postavy Masopusta či Bakcha, ztělesňující jak starou uplynulou dobu, kterou je potřeba zničit, aby mohl být svět i čas obnoven a zregenerován, tak i hříchy společenství (Bakchus jako obětní beránek), jež je rovněž zapotřebí zničit. Poprava a následný pohřeb jak Masopusta, Bakcha či basy nastává na samém konci masopustních oslav. Tento akt tedy dává veřejnosti jasnou zprávu o tom, že

čas nevázanosti a extáze již odezněl a je zapotřebí vrátit se ke každodenní realitě, zahájit postní odříkání a oddat se zbožnosti a střídmosti (ibid.).

Masopust spadá mezi největší lidové svátky roku - a to především v jižní a střední Evropě. Menší význam zaujímá v Evropě severní - např. ve Skandinávii či Británii. Důvodem proto bylo především nepříznivé klima, jež panovalo v této části světa v únoru a březnu. V oblastech, kde nehrál masopust tak důležitou roli, ale dokonce i tam, kde byl velmi živou tradicí, přebíraly jeho funkce a rysy některé jiné slavnosti - například májové oslavy, dožínky či svátky, které se slavily v zimním období - tedy v době od listopadu do února (Burke, 2005).

Jedním z významných svátků, slavených například ve Francii byl Svátek bláznů, který se většinou konal 28. prosince a byl pořádán mladšími duchovními (jakýsi církevní protějšek mladých mužů organizující karnevaly). V tento den se tančilo jak na ulicích, tak v kostele, konala se např. posměšná mše, při níž měli kněží masky či se přestrojili do ženských šatů, měli ornáty odděně obráceně, jedli párky, zpívali oplzlé písně,... Zcela jasně se zde ukazuje jeden z ústředních principů masopustního veselí - obrácení světa na ruby (ibid.). Později však byly žertovné frašky z posvátného prostoru vykázány a duchovenstvo se jich nesmělo zúčastnit.

Velmi významným obdobím pro pořádání rozličných svátků a obřadních zvyků byla zima, doba relativního pracovního klidu. Zimní období dalo vzniknout velkému množství rozličných obřadů a obyčejů - za všechny jmenujme například obchůzky Mikulášů s čerty a anděly, chození Perchty² či Lucie³. V únoru byl pak především v jižní Evropě slaven den sv. Agáty, kdy ženy mohly rozkazovat a muži je museli poslouchat (Burke, 2005) či sv. Doroty⁴.

² Tato často velmi děsivá postava střežila dodržování půstu. Obcházela stavení nejčastěji na Štědrý den a hrozila všem, kdo příliš nebo předčasně jedli, že jim rozpárá břicho. U nás tento obyčej většinou zanikl již před první světovou válkou, naproti tomu v Rakousku je stále udržován a stává se turistickou atrakcí (Zíbrt, 1950).

³ Svátek sv. Lucie (13. prosince) byl před gregoriánskou úpravou kalendáře nejkratším dnem a nejdelší nocí v roce. Tato noc tak byla podle tradičních představ velmi příznivá pro věštění a magii. Za Lucii se nejčastěji převlékala děvčata, která celá v bílém obcházela jednotlivá stavení a husím křídlem ometala kouty a dveře domácností. V některých oblastech splývala tato postava s postavou Perchty (Zíbrt, 1950).

⁴ Obchůzku s Dorotou či hru o sv. Dorotě vzpomíná Čeněk Zíbrt (1950). V 19. století se tato obchůzka dodržovala jak v Čechách - například na Domažlicku, Chrudimsku, tak na Moravě v okolí Zlína nebo Kroměříže. Postupně však upadala a dnes se nejspíše vůbec nedodrzuje. Hlavním obsahem obchůzky, případně divadelní hry bylo znázornění popravy sv. Doroty. Obchůzka měla zprvu především náboženský

Masopustním slavnostem se také často vyrovnávaly májové oslavy, dožínky či Jízdy králů, pořádané na Moravě .

V podstatě lze říci, že každá slavnost nabývala ve středověku v miniaturní podobě charakter masopustu a vyskytovaly se v ní některé prvky a symboly, jež se objevovaly také během masopustního veselí. Lidové slavnosti tak často byly například záminkou k porušování řádu a platných norem, zahrnovaly v sobě rozličné průvody (nejčastěji maskovaných postav), divadelní výstupy a taškařice, často byly součástí i svatby- at' již pravé nebo jen imitace veselek; na vesnicích a městech zavládla zábava a uvolnění, starosti všedního života byly alespoň na chvíli zastíněny všeobrozujícím smíchem a veselím.

podtext, původně se jednalo o vážnou hru dospělých, jež později poklesla na kolední obchůzku dětí a ztratila tak na své formě i obsahu.

3.2 Hra a smíchové aspekty

Pro většinu slavností a obřadů je charakteristické propojení vážné oficiální stránky s herními principy. V podstatě samy tyto slavnosti nabývají často charakteru hry - odehrávají se v určitém přesně stanoveném časově i prostorově vymezeném období, ve kterém většinou neplatí zákony a zvyky běžného života a podobně jako hra, která se nám dle Rogera Caillois jeví jako *"paralelní, nezávislá aktivita, stojící v protikladu k jednání a strategiím obyčejného života"* (Caillois, 1998, s. 82) i slavnost vykračuje z běžného života do oblasti sváteční. Mohli bychom dokonce společně s Johanem Huizingou konstatovat, že všechny tyto slavnosti, obřady, rituály či obyčeje jsou samy o sobě hrou par excellans. To, co zde Huizinga míní hrou, však neznamena jen smích či komiku. Tyto aspekty k hernímu chování samozřejmě patří, nejsou však jejím ústředním činitelem (Huizinga, 1971).

Hra slovy Huizingy *"není obyčejný nebo vlastní život. Spíše je vystoupením z takového života do dočasné sféry aktivity s vlastní tendencí"* (ibid., s.15). Hra existuje jen sama za sebe a pro sebe, je svobodným jednáním, odehrává se vždy v rámci určitých časových i prostorových hranic. Svoboda je určena pro všechny, uvnitř "herního prostoru" je nastolena základní rovnost mezi lidmi, neboť ryzí hra předpokládá rovné výchozí podmínky. V rámci hry jsou zrušeny všechny msty a odplaty, hra tak učí budovat řád a nastolovat rovnost, pomáhá upevňovat sociální stabilitu, zajišťovat pořádek a překonávat konflikty (ibid.).

V rámci slavností, oslavujících události koloběhu přírody, se tak odehrává dramatické představení, které má pomoci udržovat a obnovovat jak vesmírný řád (napodobování aktů stvoření), tak řád společnosti samé. Podle Rogera Cailloise je slavnost vystavěna na herním principu, který on sám označuje jako *ilinx*⁵. Ilinx způsobuje závrať, pomáhá navodit pocity slasti, omámení až transu a zmatku, jež

⁵ Caillois rozděluje hry na agón, alea, mimikry a ilinx - a to podle převažujícího aspektu - buď se jedná o princip soutěže (agón), náhody (alea), chování "jako by" (mimikry) či závrať (ilinx). Některé z těchto principů je možno vzájemně spojovat, jiné se naopak absolutně vylučují. Nejčastěji dochází ke spojení mezi alea a agón, stejně jako mezi ilinx a mimikry (Caillois, 1998).

dokáže potlačit realitu a povznést se nad běžný život (původně v řečtině označuje slovo *ilinx* vodní vír). Tyto pocity vyplývají ze vzrušující podívané slavnosti, kterou vytváří posvátnost celého okamžiku i dramatické vystoupení maskovaných postav. Slavnosti jsou tak ztmelujícím prvkem celé společnosti, neboť závrat' sbližuje, shromažďuje dohromady jedince, kteří se jindy starají především o své soukromí a o své strasti (Caillois, 1998).

Mnohé, jak archaické slavnosti, tak i výroční zvyky a obyčeje - jako např. masopust - vyžadují spoluúčast všech lidí – „aktérů“ i diváků - a jejich zaujetí „hrou“ do té míry, že přistoupí na iluzi, která se před nimi odehrává (pozice diváka), či které jsou sami činitelé (aktér). Pro navození iluze je často využíváno masek. Podle Caillois zde platí základní pravidlo - aktér musí fascinovat diváka a zařídít, aby ten přistoupil na jeho iluzi. Uvěří-li však sám aktér tomu, že je jinou bytostí, že jeho maska je skutečností, dochází pak k odcizení, ke ztrátě identity. Aby se této situaci zabránilo, existují jak v rámci hry samotné, tak v rámci obřadů či dalších slavností určité mechanismy, které chrání aktéra představení před tímto nebezpečím. Samotný obřad, případně divadelní hra či masopustní veselice jsou omezeny určitým prostorem a časem - tzn. za jeho branou přestává hájemství masky platit a její nositel je brzy obeznámen s reálnou situací. Po skončení slavnosti tak aktér představení či kosmického dramatu,... odchází do "zákulisí" a stává se opět sám sebou. Potlesk tak není jen pochvalou či odměnou, ale naznačuje také, že je konec představení, konec iluze (ibid.). Rovněž přesné vymezení svátků je obranou toho, aby nedošlo k odcizení, ke ztrátě identity, neboť k tomu by mohlo dojít právě tam, kde není jasně vymezena hranice mezi snem a realitou.

Robert Caillois charakterizuje archaické společnosti jako společnosti vzruchu a masky. Obřad a kult zaujímá v těchto společnostech významné místo, neboť upevňuje řád a stabilitu celé společnosti. Tento systém však funguje pouze tehdy, přistoupí-li na něj většina členů společnosti. Přijmout iluzi, i přesto, že vím, že to, co se odehrává „není úplně doopravdy“, předstírat úzkost i vzrušení a slovy Johana Huizingy „přihrávat“ („*playing up to the role*“) (Huizinga, 1971, s.9), aby tradice mohla být naplněna a předávána z generace na generaci, je podstatným principem fungování jak obřadů a rituálů, tak celé společnosti.

Postupný přechod od archaické společnosti ke společnosti moderní, jež s sebou přináší mimo jiné i vytvoření právního systému založeného na společenské smlouvě a byrokracii, vede k institucionalizaci masky⁶. Ta ztrácí svůj původní význam a je vykázána do oblasti zábavy a fikce, slouží k rozptýlení nudy a poskytuje lidem relaxaci (Caillois, 1998).

Na své důležitosti ztrácí také posvátnost a vážnost rituálu, jež je odsunuta do pozadí a dominantou celé slavnosti se stává především zpěv, tanec, smích a veselí. Obřadně-magické či prosperitní funkce rituálu zůstávají skryty především v symbolice masek či v některých tradičních masopustních úkonech (např. skákání...) Exemplárním příkladem propojení komické, zábavné a humorné složky se sváteční a obřadní je právě masopust či karneval (Obuchová, 2001).

Herní a smíchové formy, stojící v opozici k posvátně vážnému rituálu, vytvářejí prvek parodie, frašky až výsměchu a stávají se výrazovými formami pro lidové prožívání světa a pro středověkou lidovou kulturu. Ruský filolog Bachtin mluví v této souvislosti o tzv. *lidové smíchové kultuře*⁷, o *karnevalové kultuře* (Bachtin, 1975).

3.2.1 Lidová smíchová kultura

Lidová smíchová kultura zahrnuje podle Bachtina jak mimetické a obřadní formy – např. slavnosti karnevalového typu, jednotlivé smíchové obřady či pouliční výstupy - tak slovesná smíchová díla (a to v ústní i v literární podobě) a zároveň také rozličné formy a žánry familiérní mluvy – jako jsou například nadávky či kletby (Hrubec, 2005).

Všechny tyto slavnosti, komické výstupy či smíchové obřady, jejichž hlavním charakterem je právě smích, zaujímaly v životě středověkého

⁶ Například u kmene Dogonů (Afrika) zaujímá maska velký význam ve veřejném životě – je nástrojem tajných bratrstev (politická moc); důležitou roli zaujímá maska také v Sierra Leone, kde společnost bojovníků pod rouškou masek organizuje trestné výpravy proti vesnicím, kladoucím odpor, stejně jako se snaží zasahovat a zabráňovat krevním mstám (Caillois, 1998).

⁷ Termín smíchová kultura u nás poprvé použil v roce 1975 Jaroslav Kolár při překladu Bachtinovy knihy "Francois Rabelaise a lidová kultura středověku". Bachtin, jenž ke svému termínu "smíchová kultura" dospěl na základě detailní analýzy renesančního románu Gargantua a Pantagruel od Francois Rabelaise, představuje zde koncepci smíchové kultury, která na konci středověku vyústila v kulturu karnevalovou (Hrubec, 2005).

člověka velmi důležité místo. Svým smíchovým principem se tak velmi výrazným způsobem lišily od vážných oficiálních obřadů a ceremonií, majících veskrze náboženský charakter, tvořily vůči této oficiální kultuře (kultuře vzdělanců a církve) jakýsi protiklad a nastolovaly tak nový, zcela odlišný pohled na svět. Dle Bachtina je smíchová kultura svázána s lidovým prostředím, je hlavním výrazovým prostředkem lidové kultury, zatímco oficiální kultura je kulturou vzdělanců a církve, respektive těch, co vytvářejí hodnotový systém společnosti a určují tak co je správné a co nikoliv (ibid.). Tento dvojitý aspekt chápání světa existoval podle Bachtina již od nejranějších stádií lidského vývoje. Vedle vážných aspektů vnímání světa zde vždy byl ještě aspekt smíchový, přičemž oba byly stejně důležité, stejně posvátné. Později se však smíchové formy dostávají "na černou listinu" a z oficiální stránky kultury se pozvolna přesunují do oblasti neoficiální (Bachtin, 1975).

Kritickou reflexí na Bachtinovo dílo jsou myšlenky jeho žáka Arona Gureviče, podle kterého neexistují dvě kultury, jež stojí ostře proti sobě, ale existuje zde pouze jedna kultura, mající mnoho vrstev a sfér (zde má své místo jak smíchová lidová kultura, tak kultura oficiální), jež se vzájemně prolínají a prostupují a vzájemně spolu komunikují (Hrubec, 2005). Oboustranný dialog těchto kulturních principů se dle Gureviče projevuje přítomností jedné kultury ve světě a myšlení té druhé a naopak. Karneval sice neguje oficiální kulturu, zároveň ji má však obsaženou v sobě, neboť sama inverze již předpokládá předmět svého převrácení. Stejně tak prvky smíchové kultury můžeme objevit i v kultuře oficiální – výsměchu je často vystavena především nečistá síla; komičnost však neanuluje vztah k d'áblu a silám pekelným, nýbrž smích je „*emocionálním uznáním věčného antagonismu mezi silami dobra a zla, mezi posvátným a nečistým, antagonismu, který tvořil základ středověkého názoru na svět.*“ (Gurevič, 1996, s. 338).

S myšlenkou existence dvou kultur, jež stojí vůči sobě v opozici, se setkáme také např. u amerického antropologa Evanse Pricharda, podle kterého uvnitř některých společností existují dvě kulturní tradice – velká tradice vzdělané menšiny a malá tradice zbytku obyvatelstva. Velká tradice

je rozvíjena ve školách či církevních institucích, malá se udržuje sama. Obě tradice jsou však úzce provázány a vzájemně se ovlivňují (in:Burke, 2005). Jako příklad provázanosti těchto dvou kultur uvádí Peter Burke právě karneval či masopust. Byla to doba pro všechny. Zábavy se zúčastnili nejen chudí, ale i bohatí; stejně tak existují dochované zmínky o tom, že se ještě v 16.století účastnili masopustu také duchovní, kteří převlečení do rozmanitých kostýmů, tančili ulicemi a předváděli všelijaké komedie. Oslav se mohly účastnit dokonce i jeptišky, převlečené do mužských šatů (Burke, 2005).

Smíchové východisko, stojící jako základ všem karnevalovým obřadům, je osvobozeno od náboženského a církevního dogmatismu, naopak některé karnevalové formy přímo parodují určité církevní obřady (Bachtin, 1975). Přesto však většina lidových svátků byla díky sjednocení liturgického kalendáře s pohanskými lidovými zvyky úzce spjata s oslavami církevního roku (především se jedná o Velikonoce a Vánoce). Každý svátek tak měl vedle své oficiální stránky ještě druhou stranu - lidově karnevalovou, pouliční slavnost, jejímž ústředním principem je smích. Smích pomáhá popřít vážnost oficiální kultury, pomáhá lidem zapomenout na hořká příkoří a tvrdou dřinu všedních dnů a otevírá bránu utopické říše všeobecnosti, svobody a hojnosti. Na rozdíl od oficiálních svátků, jež naopak upevňují sociální strukturu a hierarchii, obraceje se do minulosti, aby touto minulostí ještě posvětily současné uspořádání světa, je karnevalový smích časem odpoutání se od tradičního uspořádání, od panující pravdy a stávajícího řádu. Pomáhá zrušit pravidla, normy, všechna existující privilegia, pomáhá nastolit jednotu a rovnost mezi lidmi (ibid.).

Středověký smích tak působí jako jakýsi pojistný ventil, který umožňuje v případě "přetlaku" vypustit vážné věci do oblasti smíchové. Jeho podstatou je:

- všelidovost (je to bytostný "smích světa")
- univerzálnost (týká se všeho a všech)
- ambivalentnost (je veselý a radostný, nevázaný a osvobozující, obsahuje v sobě ale také výsměch a negaci)

Podle Bachtina středověký smích nevytváří zákazy ani omezení, nýbrž naopak pomáhá lidem překonat strach vůči všemu posvátnému a tajuplnému. Pomocí směšné nestvůrnosti a grotesknosti umožňuje lidem vyrovnat se s tak těžkými a hrozivými tématy jako je smrt a posmrtná odplata, peklo či boží hněv. Zlidštění pekelných postav a jejich "snížení" do komické a humorné roviny ale neznamená, že se lidé d'ábla přestali bát. Díky smíchu se však pro ně stává strach snesitelnějším. Lidový smích nepomáhá pouze překonávat strach z přízraků a strašidel, umožňuje rovněž překlenout strach a obavy ze všech utiskujících a omezujících sil – tedy i z panovníků a vrchností (ibid.)⁸.

Smíchová kultura pomáhala lidem vyvázat se z tradiční struktury světa, která vycházela z hierarchického uspořádání (vše vysoké, neměnné a dokonalé bylo oslavováno, aby naopak vše nízké, proměnlivé a nestálé bylo snižováno). Podstatou středověkého smíchu se tak stává **obrácenost** neboli **reverzibilita**. Smíchová kultura nastoluje jakýsi nový nereálný svět – svět naruby. Díky smíchu a principům komiky až grotesky je stávající hierarchie narušena – nahoře se mění v dole a naopak. Všechny tyto přeměny se snaží zachytit moment přechodu a přerodu, neboť podstatou všech lidových svátků a oslav je zdůraznění momentu novosti, momentu vznikání a rozvíjení se. Promítá se sem nejspíše očekávání lepší budoucnosti, spravedlivějšího sociálně-ekonomického řádu a uspořádání. Moment přeměny a proměny tak stojí ve velikém kontrastu ke stávajícímu konzervativnímu a neměničímému se řádu (ibid.).

Lidový smích byl vždy úzce spjat s "materiálně tělesnými nížinami", poukazoval na sféru plodnosti a početí, vedl do tělesného lůna, do počátku a zdroje života a celého světa. Proto jsou zde zdůrazněny především ty části těla, které se nacházejí dole, jsou zvýrazněny ty orgány, související se

⁸ Zatímco Bachtin chápe grotesknost jako jeden z ústředních principů lidové smíchové kultury, který pomáhá snižovat a překonávat vážná témata, vidí Gurevič grotesknost jako způsob myšlení středověkého člověka, jež je zakotveno jak v neoficiální, tak v oficiální sféře kultury a svým působením nezpochybňuje posvátnost a sakrálnost, nýbrž naopak ji upevňuje a stabilizuje (Gurevič, 1996).

sexualitou a rozením. Tělo je ukázáno v kontrastu k tradičnímu pojetí těla v oficiální kultuře jako nehotové, jako mnohdy se vymykající z předurčených estetických norem, preferujících uzavřenost, dovršenost a uměřenost proporcí. Naopak díky grotesknosti jsou mnohé části těla karikaturovány a několikanásobně zvětšeny či zdůrazněny (oslí uši, velké nosy, břicha, příp. pohlavní orgány) (Hrubec, 2005).

Ambivalence, téma obrácenosti, patří k základním tématům karnevalového života a objevuje se v mnoha rozličných oblastech. Vždy se tak děje proto, aby se to, co leží na vrcholu hierarchie, posunulo do nížin, do materiálně tělesného dole a vedlo tak k novému zrození a k novému životu. Karneval je tak reprezentantem podvojného světa. Představuje jak starý zničený svět, tak zrození světa nového, nového jara, nového roku... Proto se v karnevalových obrazech vyskytuje tak velké množství ambivalence, reverzibility. Velmi často je zde zastoupen rub, převrácenost, "nahore" se proměňuje v "dole"⁹ a naopak, šašek je vyhlášován za krále, muži se přestrojují za ženy a ženy za muže. Na ruby se nosí nejenom šaty, ale symbolika rubu se uplatňuje také u věcí (spodek nádoby je chápán jako její vršek a naopak), projevuje se v gestech a pohybech (chození pozpátku či po ruku, sedění na koni či oslu hlavou směrem k ocasu). Tatáž logika se uplatňuje i při používání předmětů – například kuchyňské nádobí se používá jako hudební nástroj nebo dmýchadlo k roznícení ohně v krbu představuje zbraň. Často se také používají věci, které jsou bezcenné – jako vědro, které nemá dno či sud s vyraženým dnem (Bachtin, 1975).

Představu světa naruby můžeme nalézt i v mnoha lidových utopiích, mýtech a pohádkách - o zemi hojnosti, kde „... místo živého ptactva tam lítali pečení holubi, slaninou protahované křepelky, nadívání bažanti, jen to chytit za zobák a začít okusovat“ (Drda, 1961, s. 263).

Země hojnosti se tak stala předobrazem života jako jednoho dlouhého masopustu a naopak doba masopustní byla dočasnou zemí hojnosti, kladoucí stejný důraz na jídlo a obrácený řád (Burke, 2005).

⁹ Lidový smích byl odjakživa spjat s materiálně tělesnými zónami. Smích snižuje a materializuje. "Nahore" a "dole" má absolutní a přísně topografický význam. "nahore" to je nebe a "dole" je země, princip jak pohlcující, tak rodící a obrozující. Snižování nevede k nebytí, k absolutnímu zničení, nýbrž do plodné sféry, do sféry v níž probíhá početí a nové zrození. "Dole" tedy znamená vždy počátek (Bachtin, 1975).

Destrukce všech norem a pravidel, všech způsobů běžného vnímání světa vede k destrukci námi známého a běžně prožívaného světa a konstruuje svět nový, svět téměř bez pravidel a zákonů. Tento nereálný svět je stále ve znamení proměny, vznikání a rození, je stále jiný a není ve své podstatě pevně uchopitelný. Vzpírá se všem tradičním představám a zákonitostem, je to doba ne-řádu, doba chaosu, kdy nic není, tak jak jsme zvyklí. Zhmotněním této nereálnosti je postava blázna či hlupáka, reprezentujícího zvláštní životní formu – spojující v sobě jak princip reálna, tak imaginárna a pohybující se na samé hranici života a umění. Sama karnevalová kultura má díky své názornosti a hravosti blízko k uměleckým, zejména divadelním projevům. Přesto však jádro karnevalové kultury nespadá do oblasti umění, ale jedná se o sám život, který rozehrává *”bez scény, bez rampy, bez herců a bez publika, tj. bez specifických atributů uměleckého divadla – jinou, svobodnou formu seberealizace, vlastní obrození a obnovení na lepším základě”* (Bachtin, 1975, s.10).

Karneval nastoluje své zákony a pravidla. Je to doba nezávazného veselí, doba karnevalové svobody. Karneval má vesmírný charakter, je to zvláštní stav celého světa, kterého se zúčastní všichni lidé. Nerozlišuje herce ani publikum, všichni lidé jsou ústředními aktéry velikého mimetického dramatu, které se rozehrává na mnoha místech světa. Karneval se tak stává reálnou formou života, není pouze představením, kterému se přihlíží. Spíše naopak.

3.3 Společenské konflikty a upevnění společenského řádu

V předchozích kapitolách byl masopust ukázán jako doba, kdy je zažitý řád a panující pořádek narušen, normy a hodnoty společnosti jsou často zrušeny či převráceny (inverze je ostatně jedním z ústředních principů masopustního veselí). Karnevalové dění nastoluje po dobu svého panování nové uspořádání, v rámci něhož je platná sociální struktura a hierarchie překonána či anulována, lidé jsou si vzájemně rovni, mizí společenské i majetkové bariéry. *„Člověk jako by se přerodil k novým, čistě lidským vztahům. Vzájemná cizost dočasně zmizela. Člověk se vracel k sobě samému a cítil se člověkem mezi lidmi“* (Bachtin, 1975, s.12). Konstituuje se tak nové společenství lidí, které bychom mohli společně s britským antropologem Victorem Turnerem označit jako „communitas“ (Turner, 2004).

Communitas stojí podle Turnera v protikladu k sociální struktuře, k diferencovanému a velmi často hierarchickému systému politicko-právně-hospodářských pozic. Pro jeho uchopení a pojmenování je však sociální struktury zapotřebí, neboť základní rysy communitas vycházejí na světlo až ve vztahu k sociální struktuře (ibid.). Nositelem významu je tak právě vždy pouze rozdíl, něčeho vůči něčemu. Jedině tato možnost porovnání a vztahování věcí vůči sobě dává smysl nejen jednotlivým věcem, ale i celému světu¹⁰. Význam je nesen právě touto jinakostí – *„není tedy všechno stejné a není všechno jedno“* (Sokol, 1999).

Communitas se tak objevuje tam, kde není struktura (nebo je alespoň dočasně zrušena) a zakládá nový vztah mezi lidmi, který je postaven na spontánnosti, konkrétnosti a umožňuje komunikaci v rovině Já-Ty¹¹. Tento vztah má existenciální kvalitu a jeho produktem jsou symboly a metafory,

¹⁰ Podobně Jan Patočka ukazuje svět jako základní strukturu prostoru a času, jež dává věcem a naší existenci smysl. Přirozený svět má střed (jež vždy poukazuje na naši tělesnou orientovanost), kolem centra se nachází oblast blízkého (domov), dále se rozprostírá to, co je nám stále více a více cizí. Časová struktura nám pak umožňuje žít společně s druhými lidmi (in: Petříček, 1997).

¹¹ Podle Martina Bubera se Já vytváří teprve na základě vztahu k Ty. *„Pouze v živém vztahu lze bezprostředně poznat bytnost člověka, vlastní jen jemu. ... teprve člověk s člověkem vytváří ucelený obraz; teprve člověk s člověkem vytváří zřetelnou formu“* (Buber, 1997, s.153).

které se odrážejí v mýtech a náboženství či v umění. Naopak struktura, jejíž kvalita je zaměřena spíše na poznání, umožňuje vzájemnou uspořádanost a klasifikaci jednotlivých věcí a jevů. Jejím výplodem je pak politický a legislativní řád a z něj plynoucí normy a zákony (Turner, 2004).

Podle Turnera panuje v lidské společnosti určitý dialektický vztah, který se rozprostírá mezi *"bezprostředností communitas a zprostředkovaností struktury"* (ibid., s.125). Ani struktura ani communitas nemůže existovat osamoceně, neboť přílišný důraz na strukturu by mohl brzy vést k atakům proti společenskému řádu a hierarchizaci, naopak neustálý život v communitas může přerůst v anarchii či anomii¹². V rituálech přechodu jsou tak lidé uvolněni ze struktury, aby se do ní mohli –posilněni zážitkem z communitas – brzy navrátit.

Sám Turner rozlišuje tři formy communitas – communitas normativní, jež po čase zakládá strukturu a nakonec ústí do společenského systému; communitas ideologickou, představující rozličné utopické modely společnosti a nakonec spontánní communitas, která nemá dlouhého trvání a brzy končí úpadkem.

3.3.1 Liminalita

S tématem communitas také úzce souvisí teorie liminality, jejímž autorem je německý etnolog a folklorista Arnold van Gennep. Ten na základě podrobného studia struktury rituálů rozličných národů zjistil, že většina z nich je složena ze třech samostatných, na sebe navazujících etap, vyjadřujících tři rozdílné stavy přechodu od jednoho sociokulturního postavení k druhému. Tyto obřady označil Gennep jako přechodové rituály a jejich ústřední význam vidí v usnadnění „přechodu“ z jednoho období, statusu,... k nové fázi života (Gennep, 1997).

¹² Pojem anomie pochází od francouzského sociologa Emila Durkheima a označuje čas, kdy přestávají platit zákony, chybí normy a pravidla a společnost ovládá nesoudržnost a nestabilita, chybí sociální vazby mezi jednájícími. Durkheim anomii označuje „potencionální neregulovatelnost vývoje moderní společnosti“ (in: Keller,2004 , s.146).

Základní tři etapy „přechodu“ znamenají *odloučení* z původního stavu; *pomezí* neboli *liminalitu*, kdy jedinec „se vrací zpět do lůna“, často je nějakým způsobem odlišen od ostatních (nošením zvláštního oděvu, masky nebo pomalováním svého těla), je „beze jména“, zbaven jakékoliv osobitosti. Závěrečná fáze *přijetí* je vedena ve znamení opětovného začlenění do společnosti, odehrává se ve znamení oficialit (ibid.).

S liminalitou se setkáváme u rituálů zvýšení statusu, objevuje se také v cyklických a kalendářních rituálech (nejčastěji kolektivních), v rámci kterých dochází k inverzi - tedy k převrácení rolí mezi osobami nízkého statusu a osobami statusu vysokého.

Liminalita umožňuje člověku dostat se mimo čas a mimo sociální strukturu, jejími typickými znaky je anonymita a bezpohlavnost, umožňuje odložit všechny atributy, které by mohly mít sebemenší vztah k společenské struktuře. Pro ty, kteří tak v každodenním životě zastávají vysoké postavení, znamená liminalita osvobození se z „okovů“ moci a uvolnění se. Naopak pro ty, kteří zaujímají v sociální struktuře nižší pozice, umožňuje liminalita zapojení do struktury, dovoluje na chvíli si vyzkoušet, jaké je to vládnout či podílet se na moci (Turner, 2004).

Tento okamžik převrácení, reverzibility se stává podle Gluckmanna a Turnera ústředním principem masopustního veselí, je jeho vrcholným záchvěvem (ibid.) Co však vede vládnoucí třídy k tomu, že dovolí, aby se ti, jež stojí na nejnižších sociálních pozicích, mohli stát na čas „vládcí“?

Svoboda a rovnost, která se na chvíli rozhostí nad městem či vesnicí, se stává jakýmsi pojistným ventilem, který umožní poddaným a lidem zajímavým ty nejnižší příčky společenské hierarchie, uvolnit svou zášť a frustraci „*děláme to z žertu a nikoli vážně, jak je starým zvykem, takže jednou do roka bláznovství, které je nám vrozené, vystoupí na povrch a zmizí. Nevybuchnou snad vinné měchy a sudy, jestliže se čas od času neotevře otvor pro přívod vzduchu? I my jsme starými sudy*“ (Burke, 2005, s.215).

Tyto rituály, jež by se na první pohled mohly jevit jako obřady narušující sociální řád a stabilitu, většinou však naopak tento řád upevňují. Napodobením, někdy až karikaturou chování vysoce postavených, je podtržena rozumnost onoho jednání a chování, je potvrzena legitimnost daného uspořádání, neboť nic

nezvýrazní pravidelnost více jak absurdita a paradox. Pro rituály převrácení statusu je také charakteristické, že se odehrávají buď v pevných bodech ročního cyklu, případně jsou vázány na pevné svátky - pravidelnost struktury se tak odráží i v časovém uspořádání slavností. Cyklus ročních období pak můžeme spolu s Turnerem považovat za určitý výkyv či pohyb od *communitas* zpět ke struktuře (Turner, 2004).

Svátky pak vytvářejí jakýsi nástroj, jež umožňuje omladit opotřebovaný sociální řád a udržet stabilitu společnosti¹³, jež pomáhá zamezit konfliktům, které by mohly uvnitř dané společnosti vzniknout. Neboť každá společnost byla a je vždy diferencována do vrstev a skupin, které se liší jak svým podílem na statcích, tak přístupem k moci a mírou prestiže (Keller, 2004).

Zážitek *communitas* však vede nejen k upevnění struktury daného společenství, ale i k vzájemnému posílení mezilidských vztahů, neboť v rámci slavností může jedinec svobodně vyjádřit nesouhlas vůči jiné osobě či celé skupině, což má jakýsi psychoterapeutický účinek; zážitkem *communitas* se také zvyšuje pocit příslušnosti ke skupině.

¹³ V dnešní době však svátky přestávají plnit svou funkci. Jejich původní funkcí bylo posilovat komunitu a společenské vztahy, lidi vzájemně stmelovat. Naopak dnes dochází v oblasti svátků k velké privatizaci, lidé se spíše izolují a odpoutávají od společnosti, uchylují se do soukromí, do úzkého kruhu rodiny a svých přátel. „*Veřejně vyhlašovaný svátek se stává úředně potvrzeným časem, kdy veřejnost dočasně zaniká*“ (Keller, 2004, s.136)

4 Masopust v Čechách a na Moravě

Karnevalové průvody se vyvíjely po staletí na zcela odlišných místech světa, v rozdílném kulturním, politickém i ekonomickém prostředí. Vytvořila se tak pestrá a rozmanitá škála typů a variant masopustních průvodů, která i přes velkou variabilitu skýtá mnoho společných rysů a aspektů, jež jsou pro tyto tradice signifikantní. Jedná se jak o časové vymezení masopustů, tak o celkový průběh těchto slavností (průvody maškar doprovázené tanci, křikem a zvoněním, slavnostní nálada, zrušení norem a společenské hierarchie, nastolení času svobody a hojnosti..)

Výše zmíněné principy masopustního veselí byly blíže představeny již v předchozích kapitolách. Nyní budou tyto obecné principy a aspekty demonstrovány na konkrétním průběhu masopustního veselí v Čechách a na Moravě.

4.1 Historie

Nejstarší zmínku o masopustním veselí v Čechách a na Moravě lze dle Čenka Zíbrta objevit již ve 13.století. Zpráva pochází od Vlacha Henricha de Isernia, jenž působil ve službách českého krále Přemysla Otakara II (Zíbrt, 1995). Podrobnější zprávy o masopustu na českém a moravském území přináší o století později ve svém spise „Řeči nedělní a sváteční“ (z roku 1393) Tomáš Štítiny ze Štítného. Také v Hájkově kronice je zpráva o masopustním veselí, jenž bylo organizováno samotným panovníkem – králem Václavem IV. v roce 1398 (ibid.)

Langhammerová (2004) zmiňuje rok 1477, kdy král Vladislav Jagelonský pozval přední české měšťany společně s jejich manželkami na svůj dvůr na Starém Městě pražském, aby se veselili a tančili spolu s prostým lidem (král tancoval s chlupatou kramářkou,...). Účast panovníka i jeho poddaných, prostých obyčejných lidí na masopustním veselí, vykazuje prvky *communitas*, kdy sociální diferenciacie je načas zrušena a nad městem vládne „chaos a bezčasí“.

Důležitým mezníkem ve vývoji masopustních tradic na našem území je rok 1848. V tomto roce dochází ke zrušení poddanství, jež má za následek svobodný pohyb lidí a jejich stěhování z vesnic do měst, dochází k vyvázáním obyvatel z práce na polích, a tím získávají lidé více času pro sebe sama. V této době tak začínáme mluvit o kategorii volného času, tak jak jej chápeme v dnešní době¹. Druhá polovina 19.století, jež se odehrává ve znamení průmyslové revoluce, znamená velké změny nejen na poli práce a společenských vztahů, ale je přelomovým momentem také ve vývoji tradiční vesnice a s ní spjaté lidové kultury.

Proměna tradiční vesnice se promítá i do vnitřní struktury a integrity obcí. Mění se sociální vztahy mezi obyvateli vesnic, tradiční sousedské vztahy jsou narušeny, lidé se uzavírají více do soukromí. Velký vliv získává masová kultura,

¹ Dříve nebyl čas rozdělen na práci a volno. Ale pracovní a mimopracovní čas se vzájemně prolínal, zábava doplňovala práci a čas nepracovní byl považován za kvalitativně rovnocennou hodnotu času pracovnímu. Charakteristickým rysem nepracovního času byl svátek – byl to čas zábavy, hry a určité re-kreace života, tedy jeho obnovení. (Petraň, 1995).

kteřá je šířena prostředky hromadné komunikace a napomáhá vytvářet uniformní, jednolité styl. Tradiční vesnice se tak začíná zvolna rozpadat, neboť je narušena její uzavřenost vůči vnějším vlivům. Úpadek s sebou nese i zánik některých složek tradiční lidové kultury, mimo jiné i lidových zvyků a výročních obyčejů. Například Lábek, Macháček a Valenta (1913) poukazují na úbytek masopustních zvyků od poloviny 19.století, s ohledem na změnu společenských poměrů.

4.1.1 Tendence o obnovení lidové kultury

Snahy o obnovu tradiční lidové kultury a jejích jednotlivých složek, se objevují již na konci 19. a počátku 20.století. Zájem o lidovou kulturu je veden módní vlnou romantismu, jež navrácí člověka k přírodě a tradicím, velký význam na revitalizaci venkovského života má také narůstající vlastenectví a národní cítění (doba Národního obrození). Vznikají tak politické a zájmové organizace nebo sportovní kroužky – např. Sokol, které se podílí na organizaci rozličných místních zvyků a obyčejů – mimo jiné také masopustních průvodů. V roce 1895 je v Praze pořádána Národopisná výstava československá, jejíž součástí jsou jak artefakty hmotného charakteru, tak jsou zde předváděny tradiční obřadní zvyky a rituály, typické vždy pro danou etnografickou lokalitu.

Velmi aktuálním tématem se podle Frolce (1984) stává tradice lidové kultury v době po druhé světové válce. Tehdy dochází k často spontánní obnově již mnohdy zcela zapomenutých tradic a obyčejů či ostatních prvků lidové kultury, které jsou často zasazeny i do zcela nepůvodní etnografické lokality (tzv.folklorismus). Po válce vznikají různá národopisná hnutí či folklorní soubory, jež pomáhají organizovat tradiční lidové oslavy, průvody a slavnosti, a to jak v obci samotné, tak mnohdy vystupují s připraveným programem i mimo ni (např. festival ve Strážnici).

K obnovení tradic a lidových obyčejů dochází i v době socialistického režimu, mnohdy jsou však zvyky a obyčeje udržovány uměle, na některých místech jsou vybudovány tradice zcela nově a v duchu tamější ideologie – neboť mohou napomáhat: „*formování národního charakteru kultury, podílet se na státní*

reprezentaci, ovlivňovat názory a vkus široké veřejnosti“ (ibid., s.274). Ideál „lidového“ dělníka je tak vyzdvižen i přesto, že má s lidovou kulturou pramálo společného.

V 70. a 80.letech je snaha obnovy lidových tradic a obyčejů podporována kulturní politikou státu, což má za následek renesanci lidových obyčejů v celonárodním měřítku. Folklor je však obnovován na nepůvodních místech a regionech, aniž by byla pochopena jeho hlubší podstata, jeho projevy jsou spíše pokleslým uměním, mnohdy až kýčem, kladoucím důraz na komickou a zábavnou stránku (ibid.)

V posledních dvou desetiletích dochází k opětovnému rozvoji lidových obyčejů, na mnoha místech naší republiky je obnovena původní tradice nebo se naopak vytváří tradice úplně nová – jmenujme např. masopusty ve středních Čechách. K obnově tradic dochází především díky místní iniciativě, organizátory masopustních průvodů se stávají rozličné organizace (sportovci, hasiči), folklorní soubory, občanská sdružení či městské úřady (Jiříková, 1983). Úroveň a „kvalita“ masopustních průvodů se velmi liší. Zatímco v některých městech a vesnicích se staly turistickou tradicí, jsou připravovány dlouho dopředu, masky například vyrábí umělecké sdružení (například masopust v Roztokách u Prahy), na některých místech naší republiky je masopust dodržován jen díky několika nadšencům, kteří zorganizují masopustní průvod spíše pro svou zábavu. Mizí chuť ostatních obyvatel vesnice či městečka zapojit se do masopustního veselí a tak ubývá i samotných účastníků průvodu (např. masopustu v Hrádku u Sušice se zúčastnilo ještě před deseti lety kolem 40 masek, dnes je to kolem 15 a téměř polovinu tvoří děti (podrobněji viz kapitola 6.5.1).

4.2 Výskyt masopustních tradic

S masopustními průvody se můžeme dodnes setkat především v oblasti jihovýchodní Moravy - například na Slovácku, kde je masopust označován jako *fašank* (z německého slova Fasching - masopust) nebo na Valašsku, kde je nazýván *končiny*. V Čechách se vedle označení masopust také často používá - či spíše

používalo - pojmenování *ostatky*, *vostatky* nebo *voračky* - a to především na Českomoravské vrchovině, na Klatovsku, v Šumavském Podlesí či na Chodsku (Baran, Staňková, 1998). Masopustní tradice je rovněž živá ve východních Čechách - např. na Doudlebsku či ojediněle se s ní setkáme i v jiných oblastech - jedná se ale většinou o lokální záležitosti.

Masopustní průvody bývají dodržovány jak na vesnicích a malých obcích, tak ve městech. Z městských průvodů dosáhl velké popularity masopust v Milevsku v jižních Čechách, kde se o jeho organizaci stará Maškarní sdružení, působící již více jak 140 let (od roku 1862). Znamé masopusty jsou pořádány také ve středních Čechách - a to v Roztokách u Prahy či blízko Berouna v Zadní Třebáni. „Pravou“ masopustní atmosféru mohou zažít vždy jednou ročně návštěvníci skanzenů neboli muzeí v přírodě. Masopust organizuje například Valašské muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm nebo skanzen v Hlinsku (Langhammerová, 2004).

V některých místech se objevuje také nová tradice masopustních průvodů - za zmínku stojí zmínit například masopust Žižkovský, který byl pořádán v roce 2006 již po třinácté. Na jeho organizaci se podílí městský úřad Prahy 3 společně s místními spolky a dobrovolníky, kteří několikadenní masopustní rej pomáhají připravovat. Vedle průvodu bizarních a pestrých masek je připraven i zajímavý doprovodný program - komedianti a kejklíři, divadlo, hudební produkce, ohňová show... Masopustní průvod směřuje z náměstí Jiřího z Poděbrad směrem k žižkovské radnici, kde je předána vláda nad Žižkovem do rukou Bakchuse a pochována basa. Masopust je pak zakončen slavnostním ohňostrojem.

Žižkovský masopust však není jediným karnevalem v hlavním městě. Maškarní průvody pořádají též jednotlivé městské části (např. Praha 8 Karlín, Praha 9 - tzv. Střížkovský masopust a Hornopočernický masopust, Praha 10 Hositvař,...). Z Loretánského náměstí směrem ke Kampě vychází Malostranský masopust, který pořádá Sdružení občanů a přátel Malé Strany a Hradčan a jehož součástí je v rámci lidové veselice zastřelení medvěda na Kampě.

4.3 Průběh masopustu

Masopustní veselí vrcholilo nejčastěji tři dny před Popeleční středou, samého vrcholu pak dosáhlo v úterý. Přípravy na masopustní rej se konaly již několik dnů i týdnů předem, lidé si připravovali masky a kostýmy, peklo se a vařilo. Poslední masopustní dny byly spjaty s bujarou nezávaznou zábavou, obchůzkami, přestrojováním, tanci, divadelními scénkami a také i s typickým jídlem. Jídlo bylo již na první pohled velmi dominujícím prvkem masopustních a karnevalových radovánek. Podle Petera Burkeho (2005) bylo jídlo jedním z ústředních témat masopustního veselí. Cyklus lidových výročních obyčejů byl vlastně jakýmsi neustálým střídáním delších půstů a kratších období hojnosti. Často byly pořádány zabijačky či tučné hody s množstvím masa a na sádle či oleji smažených jídel. Pekly se koblihy, šišky či boží milosti. Šišky a koblihy byly považovány za tradiční masopustní jídlo. „*Místo slaviti masopust říkalo se koblihy jísti.*“ (Zíbrt, 1950, s.142) Ve žlutých, dokuluta vykynutých a tukem se lesknoucích koblihách snad můžeme spatřit podobu slunce, symboliku slunovratného kruhu (Skopová, 1995).

Zabijačka se nejčastěji konala na Tučný čtvrtek - nazvaný jinak také tučňák. Tradičním jídlem vedle zabijačkových pokrmů byla též vepřová pečeně se zelím a knedlíkem, neboť na tučný čtvrtek měl člověk jíst a pít co nejvíce, aby měl celý rok sílu (Vondruška, 1991). V některých vesnicích se konal na v tento den také sousedský bál, na který chodili lidé pořádně vyparádění.

Hlavní masopustní zábava začínala pak v neděli a trvala až do úterý. O těchto třech dnech praví pranostika „*Jak je v neděli, v pondělí a v úterý, taková budou sena, žně a otavy*“ (Lábek, Macháček, Valenta, 1913, s.10). V neděli se tak tancovalo na seno, v pondělí na žně a v úterý na otavu.

Od neděle byly pořádány rozličné taneční zábavy - v mnoha vesnicích (např. na Plzeňsku) se konala v neděli muzika pro chasu, tedy pro mládence a pro panny, v pondělí pak byl tzv. „mužovskej bál“ pro vdané a ženaté, kam neměla svobodná mládež přístup a v úterý tzv. „Pěkná hodina“ - tedy zábava pro všechny. Již na pondělní zábavě prováděly se po půlnoci různé taškařice

(například tzv. „pulbír“² či „pucování střevíčků“³) (ibid.). Střídání mladých se „starými“ mělo své praktické opodstatnění, neboť většina lidí měla vlastní hospodářství, a tak zatímco se jedni veselili, mohli se druzí starat o dobytek.

Vyvrcholením masopustního veselí bylo úterý před Popeleční středou. Tento den se konaly obchůzky maškar celou vesnicí či městem, které byly obvykle zakončeny v místním hostinci, kde se konala zábava (například „Pěkná hodinka“ nebo „Dozvuky“). Obchůzky měly většinou svůj řád a jejich průběh se v jednotlivých vesnicích podle místních tradic mohl lišit. Nejčastěji vrcholilo masopustní veselí po obědě, kdy se na předem určeném místě (většinou u Obecního úřadu, hasičárny nebo hospody) sešly maskované postavy, aby se posléze za zvuků hlučné muziky vydaly od jednoho stavení ke druhému. Zde popřály hospodáři či hospodyně bohatou úrodou v novém roce, zatančily, zaspívaly a žertovaly na úkor domácích. Za své koledování dostaly nejčastěji peníze, koblihy, koláče, klobásky,.. a samozřejmě víno či pálenku. V podmokelské kronice se můžeme dočíst, že výdělek maškar v roce 1967 byl 820 korun, 7 šunek a 132 vajec (Kronika obce Podmokly). Se vzrůstajícím počtem obešlých domů tak narůstala i bujará nálada a rozpustilost. Dárky, které masky vykoledovaly, většinou zpeněžily a večer za ně v hospodě popíjely, případně je vložily do pokladny organizátorů akce.

Obchůzky maškar Langhammerová (2004) vysvětluje jako formu tzv. kontaktní magie. Díky fyzickému obcházení domů – dům od domu, které je konáno stereotypně (opakují se stejné zvyky a obřady u každého domu), je zde prováděna jakási forma „dotyku“. Na základě obchůzky všech domů je pak uzavřen ochranný magický kruh pro celou obec.

Velmi důležitou roli hrála během masopustního veselí hudba a tanec. Tanec měl především rituální magickou funkci. Měl zabezpečit bohatou úrodu, vysoký len a konopí. Oblíbenou zábavou během masopustních radovánek bylo

² Pulbír byla dámská volenka, kdy ženy po tanci odvedly muže zpět ke stolu, aby jej tam namydlily chlebem a oholily dřevěnou břitvou. Za oholení musil pak chlap zaplatit alespoň desetník (Lábek, Macháček, Valenta, 1913).

³ Při „pucování střevíčků“ musil tanečník vyčistit své partnerce boty, často však „pucoval“ i vysoko nad střevíčkem, takže hospoda byla brzy plná dívčího křiku (Lábek, Macháček, Valenta, 1913).

poskakování nebo zarejdění si s medvědem⁴, aby se urodilo konopí a len. Jedná se nejspíše o ohlas starodávného obyčeje: Skok v tanci - jak vysoko, tak vysoko len a konopí poroste, když se v ten čas orá. Zíbrt uvádí dříve velmi rozšířené pořekadlo: „*Jak dívky o masopustním dni skáčou, tak vysoký jim vzrost len*“ nebo „*Jak vysoko holka o masopustě skáče, tak vysoký bude mít len.*“ (Zíbrt, 1950, s. 117)

Své důležité místo měly v masopustních průvodech rovněž masopustní divadelní a občůzkové hry. Ty se podle Zíbrta dostaly do Čech nejspíše od našich sousedů z Německa. Jako příklad divadelní hry uvádí Zíbrt hru Dačického z Dačic nazvanou „Tragedie Masopusta, jenž se v světě páše zhusta, tuto se Vám vypisuje; marnost nad marnost sluje, mnohé lidi zavazuje“ či hru na téma „Hádka Masopusta s Postem“⁵ (Zíbrt, 1950). Součástí masopustních her byla i tzv. žákovská divadla, která hráli studenti v Praze i kočující po venkově a za svá představení byli obdarováni. Renesanční a barokní představení bývala velmi vtipná a rozverná, často představovaly laškovné výjevy ze současného života, především z života vesnice. Někteří žáci či studenti obcházeli se svými hrami jednotlivá stavení (ibid.) Velmi častým tématem představení byla „hra s Bakchusem“ - jednalo se o výjev, jak byl Bakchus souzen a nakonec potrestán či popraven (Vondruška, 1991).

Poprava Bakchuse, kterého představoval buď člověk nebo jen například slaměný panák, byla častým tématem masopustních průvodů. Na mnoha místech se tato poprava konala na samotný závěr masopustního veselí a do jisté míry tak symbolizovala zakončení masopustního období. Téměř všude trvala masopustní zábava do půl noci. Kolem dvanácté hodiny pak utichla hudba, tanec skončil a za všeobecného žalu se pochovával Masopust - Bakchus. V některých oblastech však byl pochováván již odpoledne či na večer, jinde dokonce až na Popelec.

Bakchusem mohla být také basa, zabalená do prostěradla jako do rubáše, kolem níž se konaly „pohřební obřady“, a která byla za všeobecného smutku všech přítomných po půlnoci vynášena na dvůr. Na Domažlicku měly tuto úlohu

⁴ Na Valašsku a na Brodsku, kde se chodívá s medvědem, probíhá masopustní veselice tak, že medvěd přijde do stavení, zatančí si s děvčicou dvakrát do kola „na konopě a na len“. Kde by si nezatančili s medvědem, tam by se ani konopí ani len neurodil (Zíbrt, 1950).

⁵ Toto téma se stalo inspirací i dalším literárním a výtvarným dílům. Velmi známé jsou například obrazy Petera Broughela či Hieronyma Bosche zobrazující spor mezi Masopustem a Postem.

dudy či housle. Pochovávání hudebních nástrojů tak plnilo rovněž symbolickou funkci, neboť nastávající čas postu znamenal konec všech zábav a plesů, hudebníci odkládali své nástroje, aby se po čas postu mohli věnovat střídajícímu a zbožnému životu.

Někdy se Bakchusem stal čeledín, často silnější postavy, jenž byl ovázán slámou a hrachovinou. Byl pak většinou položen na máry a za všeobecného smutku nad ním byla pronesena pohřební řeč, kde byly uvedeny všechny neplechty, jichž byl původcem. Bakchuse pak „pohřbili“ buď přímo v sále tak, že jej pokropili vodou a pivem a shodili z lavice na zem či jej vyvezli za ves, kde jej po posledním rozloučení shodili do strouhy. Vše se událo za všeobecného smutku a pláče přihlížejících⁶ (Lábek, Macháček, Valenta, 1913).

V Křimicích na Plzeňsku se při pohřbu Bakchuse zpívala tato píseň:
„Škrunda už je nebožštíkem, Škrunda už je nebožštík. Dej mu Panbu věčnou slávu, von už nemá žádnou hlavu. Škrunda už je nebožštík, at' už umřel nebo chcíp.“ (ibid., s. 8).

Vondruška připomíná rovněž starobylý zvyk stínání kohouta. Tento obyčej se odehrával jak o masopustu, tak i o velikonocích, pouti, během svateb či posvícení. Zprávy o existenci tohoto zvyku pocházejí až ze 17. století. Na našem území byl zvyk velmi hojně rozšířen, v polovině 19. století však postupně vymizel. Vondruška zmiňuje popis „popravy kohouta“, kdy se mládež přestrojila za vojáky - šaty si oblékla na ruby - a poté, co byl kohoutovi přečten rozsudek doprovázený žerty a posměšky, usekl „kat“ kohoutovi kosou hlavu a rychle utekl, aby jej přihlížející diváci nechytili. Zmíněn je také popis souboje mládence s kohoutem, který se odehrával v 19. století v oblasti Podkrkonoší. Mladík, kterému byly předtím zavázány oči a v ruce držel cep, byl zavřen v ohradě s kohoutem a měl jím kohouta zasáhnout. Mladíka po chvíli vystřídali v ohradě ostatní chlapi, někdy i dívky, až byl nakonec kohout udolán (Vondruška, 1991).

⁶ Jakýsi předobraz pochovávání Bakchuse lze objevit již ve starém Babyloně. V průběhu slavnosti Nového roku bylo předváděno utrpení a smrt hlavního boha, metaforicky znázorňujícího obrodu života po zimní smrti. Bůh byl zajat, odveden na kopec, který symbolizoval cestu do zánovní. Pak byl bůh odsouzen a veden na smrt. Poté, co se zpráva o jeho smrti rozšířila po město, nastalo zděšení. Ulicemi se ozýval pláč a nářek - táhly jimi zástupy plačků. Ostatní bohové v hrůze opouštěli Babylon - t.j. jejich figuríny byly vyneseny za město a uloženy v chrámu Akitu, který dal slavnosti i název. Autorita pomínula, zavládl chaos. Přestaly platit zákony, tradice a zvyky. Sluhové vládli pánům, místo řádu nastoupil nepořádek. Král sestoupil z trůnu a byl nahrazen mužem z davu. Do nářku plačků nad smrtí boha se mísily projevy radosti osvobozených sil od chaosu. Sociální anarchie byla zhmožňována rejem masek a mimezí. Babylonská slavnost Akitu je tedy předobrazem všech slavností, Dionýsií, římských Saturnálií, středověkých „slavností bláznů“, lidových masopustů a maškarních průvodů i novověkých karnevalů (Bernard, 1983).

V době masopustní byly velmi často pořádány svatby, důvodů pro toto konání můžeme nalézt hned několik. Období masopustu bylo především dobou relativního pracovního klidu, kdy byl čas ke společné zábavě a hodování - zima už se krátí, a proto lze lépe odhadnout, zda vystačí zásoby potravin do příští sklizně. Navíc v době postu před Velikonocemi se svatby nekonaly, neboť nebyl čas na zábavu a veselí. Dalším z důvodů konání svateb v této době je celkem praktický - konala-li se svatba na přelomu zimy a jara - projevilo se nejčastěji těhotenství ženy až v podzimních měsících a nevyřadilo ji tak z práce (Skopová, 1995).

Masopust byl podle Burkeho dobou velmi intenzivní sexuální aktivity. Sex patřil společně s jídlem k ústředním tématům karnevalového veselí. Burke poukazuje na to, že latinské slovo „carne“ (karneval) neznamena jen maso, ale může také označovat tělo (Burke, 2005). V době masopustu docházelo tedy k velkému množství sňatků, zároveň rostl i počet počtí⁷ (Le Roy Ladurie, 2001).

Erotický a sexuální podtext měly rovněž různé tance či "scénky", které se během masopustu odehrávaly, stejně jako falická symbolika některých masek či jejich součástí (dlouhé rohy, případně i zvýrazněné pohlavní orgány,...) Lze zde objevit vztah k již zmíněným plodnostním či prosperitním rituálům a obřadům, jejichž účelem bylo zajistit jak plodnost dívek a žen, tak i bohatou úrodu.

V některých oblastech se v rámci masopustních průvodů konala žertovná svatba (například oblast Pošumaví). Tento zvyk přerostl v jižních Čechách, především na Strakonicku, Prachaticku, Vimpersku a Prácheňsku až v jakousi divadelní hru - tzv. Konopickou, pojednávající o tom, kterak si namlouvá a bere chudý chudou. Tato žertovná svatba byla jakousi parodií na staromládenecké a staropanenské vdavky, ironizovala lidskou hloupost, zaostalost a naivitu. Nekonala se však o masopustech, nýbrž o dožínkách (Baran, Staňková, 1998).

⁷ Podle zpráv francouzských historiků docházelo v únoru k počtí dětí. Měsíc únor tak v počtech počtí následoval ihned po květnu a červnu (Burke, 2005).

5 Maska v lidové kultuře

Maska tvoří nedílnou součást masopustních průvodů; s maskovanými postavami se lze setkat na celé světě, nejen během karnevalů, ale také v rámci rozličných obřadů a rituálů, při různých výročních obyčejích. Maska zde zaujímala přední místo, jejím úkolem bylo zajišťovat bohatou úrodu, prosperitu a blahobyť (Jančář a kol., 2000).

Motiv masky patří k nejsložitějším a nejmnohoznačnějším motivům lidové kultury. Je spjat s radostí z proměny a z převtělování, s veselým negováním identity a jednoznačnosti, zároveň také umožňuje porušování přirozených hranic a výsměch. V masce se velmi zřetelně odhaluje sama podstata grotesknosti. Její podstatu tvoří zcela osobitý vztah mezi skutečností a obrazem, vztah příznačný pro nejstarší mimetické obrazy (Bachtin, 1975).

V masce se snoubí magická symbolika s principem hravosti. Maska umožňuje potlačit některé všední nezajímavé prvky a naopak vyzdvihnout, ba přímo hyperbolizovat ty, které se stanou zdrojem smíchu a vtipu. Zároveň jsou v ní obsaženy symboly homeopatické magie, a to díky přímému napodobení některých symbolických prvků, ať již materiálů, tvarů či pohybů a gest.

Obecně je maska nástrojem přeměny, změny identity svého nositele, která je ovšem reverzibilní: masku lze odložit. Nasazením masky, případně celého kostýmu zakryjeme svou tvář či celé tělo a „zbavíme“ se tak sami sebe, své vlastní individuality. Používání masky vyvolává u jejího nositele přechodné vzrušení a umožňuje mu „propadnout do nové role“, překročit hranice „obyčejného“ života a ponořit se do sféry tajemna, unášet se opojením, volností a svobodou, jež maska umožňuje. Tato fascinace je navíc mnohdy umocněna hlasitou hudbou a tancem. Slovy Rogera Caillois „*nosit masku opájí a zbavuje zábran*“ (Caillois, 1998, s.93). Díky masce tak může člověk snadněji páchat skutky, které by jindy neudělal buď pouze ze studu či proto, že překračují hranice zákona. Maska umožňuje větší otevřenost, volnost a svobodu, což je dáno tím, „že „zakrývá“ společenskou personu a osvobozuje tak osobnost jejího nositele“ (ibid., s.42)

Dalším aspektem masky, především zvířecí, je fakt, že její nositel na sebe přejímá nejen podobu, ale také sílu a atributy daného zvířete. Přestrojením za zvíře se člověk stává živým obrazem zvířete. Magická symbolika se pak ve zvířecích maskách odráží především v jejich pohybu a gestech, tyto masky většinou mlčí a jejich síla spočívá v dynamice neustálého pohybu. Obřadní mlčení je součástí sociální komunikace, někdy je chápáno jako atribut anonymity (Frolcová, 2005).

Třetím a neméně důležitým principem masky je funkce společenská. Maska v sobě skrývá potenci obnovy celého společenství. Jejím úkolem je omladit a znovu probudit k životu lidi i přírodu. Spolu s využitím kostýmu a masky je této regenerace světa i společnosti docíleno pomocí křiku a rámusu, jenž doprovází vystoupení „maskovaných“ postav. Křik, rámus, hlasitá hudba,... to vše má za úkol navodit chaos a nepořádek, především však vyhnat zlé demony, vypudit starou uplynulou dobu, jejíž životnost je již vyčerpána (Caillois, 1998).

5.1 Druhy a typy masek

Maska má mnoho podob, tvarů, způsobů nošení, je vyvářena nekonečným množstvím materiálů. Může ji tvořit jak výtvarně zpracovaný předmět, tak pouze na pleť nanesené barvy, jež slouží k zakrytí obličeje. Maskou neoznačujeme většinou pouze předmět, zakrývající tvář svého nositele, ale také kostým či šat, který je součástí převleku.

Nejčastějším zdrojem materiálu pro výrobu masek byla příroda. Často se využívala kůže, dřevo, kožešina, kosti, plst', hrachovina, žíně, tráva, sláma, peří, plátno či len. Dokud nebyla divadelní líčidla, mazaly se tváře sazemi či moukou, zarostlá brada se vytvořila pomocí medu a máku či vousy se vyrobily ze lněné nebo konopné koudelky. Používaly se především materiály, které byly snadno dostupné a levné (Slivka, 1990). V současné době jsou přírodní materiály obohacovány o umělou hmotu a plasty, některé obličejové masky nahradily plastové škrabošky, které lze zakoupit v papírnictví či hračkárnách a které mají často velmi děsivý výraz.

Souzvuk materiálu, tvaru, barvy a formy dodával postavě emocionální působivost a estetickou hodnotu a byl také velmi důležitý pro typizaci dané postavy. Masky se mnohdy vytvářely několik týdnů před masopustním veselím, některé se pak dědily z generace na generaci. Jednalo se často o složitě vyřezávané či jinak zdobené masky -a jejich nošení stávalo se pak jakousi rodinnou tradicí. Symbolika masek i použitých materiálů zde hrála velkou roli. Například obrácená kožešina znamenala plodnost či mnohost; sláma, hrachovina nebo seno pozitivně působily na úrodu a hojnost, proto také účastníci masopustního průvodu někdy utrhávali z masek slámu či seno, aby je mohli dát slepicím do hnízda a ty by pak více snášely (Holubová, 2001).

Masky můžeme rozdělit jak podle tvaru, tak podle způsobu, jakým se nosí. Pro naši klasifikaci využijeme dělení E. Herolda, který rozděluje masky na obličejové, přílbové a nástavcové¹ (Herold, 1970).

¹ Heroldovo rozdělení je platné pro masky preliterárních společností, podobnou typizaci lze však použít i pro masky v lidové kultuře.

Nezákladnějším a nerozšířenějším typem masek jsou **masky obličejové**. Ty mají nejčastěji podobu lidského či zvířecího obličejce, případně propojují jak lidské, tak zvířecí prvky a vytvářejí z nich organický celek. Tyto masky se nosí na obličej, mají průzory a zornice, které umožňují svému nositeli výhled. Masky se k hlavě může přivázat provázkem nebo gumičkou, někdy je také pouze přidržována. Vyrobeny jsou buď z papíru, textilu či kůže, ozdobena může být chlupy, rohy, jazykem, vousy, ... podle toho, koho zpodobňuje a představuje. Obdobou obličejové masky jsou škrabošky, které se prodávají v obchodech (Slivka, 1990).

Druhým zmíněným typem masek jsou **masky přílbové** neboli **zvoncovité**, které své pojmenování získaly především pro svou podobu velkému zvonci nebo antické přílbě. Masky jsou vyrobeny nejčastěji z dřeva, nositel tak v její dutině ukryje celou hlavu. V lidové kultuře nabývá tato maska nejčastěji charakteru kukly či larvy, jež je vyrobeny buď z dřeva, z látky, papíru nebo ze slámy.

Posledním typem masek jsou **tzv. masky nástavcové**. Jedná se o samostatné masky, které nezakrývají ani tvář ani hlavu svého nositele. Jsou připevněny na držácích a člověk, schovaný pod kostýmem, je buď nosí před sebou nebo mu vyčnívají nad hlavou. Tyto samostatné masky většinou znázorňují zvířecí postavy (medvěd, tur, koza, ...). Hlavním materiálem na jejich výrobu je dřevo, které může být potaženo kůží - a to buď z berana, krávy nebo kozy. K opticky efektní podobě dochází pomocí stylizace nozder, očí a jazyka. Často mají masky pohyblivou spodní čelist, jež je připevněna na špagátu a může se tak zavírat i otevírat. Její údery pak ožívají celou postavu a jsou často velmi efektní akustickou složkou hry (ibid.).

Vedle masek spojených s tvářmi herce existují i masky upevněné k tělu svého nositele. Patří sem např. masky „Muž v koši“ či „Žena v koši“ nebo „Kůň s jezdcem“, se kterými se setkáme nejčastěji v masopustních průvodech.

5.2 Tradiční masky v Čechách a na Moravě

Tradiční masky, které se objevují v masopustních průvodech v českých a moravských zemích lze rozdělit do třech základních skupin:

- masky antropomorfní
- masky zoomorfní
- masky fantaskní

5.2.1 Masky antropomorfní

Antropomorfní masky představují celou škálu druhů a typů postav, počínaje postavami démonickými, přes biblické až k postavám ze všedního života nebo masky, zobrazující příslušníky etnických či sociálních skupin, případně postavy reálného politického či kulturního života.

Velmi často se v masopustním průvodu můžeme setkat s dvojicí postav například Muž/Žena; Ženich/Nevěsta; Žebrák/Žebračka,... Důvodem proto je především původní magicko-obřadní funkce masopustu, jejímž hlavním účelem byla vegetační obnova, probuzení přírody po zimě a udržení plodivé síly během celého roku. Podobný význam má i převlékání mužů za ženy (masky typu Polochlap/Položena či Konkubína nebo Nevěsta). Toto „zaměnění“ má vedle magické funkce také funkci utilitární, neboť v některých oblastech byl masopustní průvod pouze záležitostí mužů, což podle Barana a Staňkové odkazuje na staré patriarchální zřízení prvobytně pospolné společnosti (Baran, Staňková, 1973).

Na obdobném principu jsou založeny také postavy **Muž v koši** nebo **Žena v koši**. Tyto masky jsou nejčastěji vytvořeny tím způsobem, že většinou muž si navlékl na horní polovinu těla bezednou nůši, obličej si zamaskoval buď vousy či si nasadil čepici, oblékl si sukni a před sebe připevnil vycpanou horní polovinu ženského těla, mnohdy připomínající shrbenou starou bábu (případně starého

dědka), jež se prohýbá pod tíhou nůše. Toto spojení se pak stalo významným komediálním prvkem celého masopustního veselí (Zíbrt, 1950).

Mezi nejstarší antropomorfní masky patří postava žida a šaška. S maskou žida se můžeme setkat ve dvou podobách. **Žid** je buď představen jako hadrník, jenž má na zádech velký pytel, který neustále rozvazuje a zavazuje a z kterého nabízí ke koupi staré hadry. Druhým, pravděpodobně starším typem masky žida, je postava zakuklená v kožešinách, jež má na hlavě vycpanou králíčí hlavu nebo skalp ovce s ušima nebo beraními rohy nebo husími perutěmi. Tato postava představuje nejspíše dávné předky - dědy, kteří se vrací v době masopustu zpět na zem. Masky tak navozují jakousi iluzi „antisvěta“, osvobozují se od omezujících pravidel jednání a chování a vytváří novou iluzivní skutečnost s novými hodnotami a novým vymezením, které má původ v rituálu a v lidové tradici (Baran, Staňková, 1998).

V oblasti Pošumaví (konkrétně oblast kolem Javorníku) má postava žida jednu zvláštnost. Masky mají na zádech přišitou panenku. Podobné masky se vyskytují také na Českomoravské vrchovině a v Novohradských horách. Panenka zde může představovat jakési alter ego - druhé já, avšak ani samotní koledníci ani znalci obyčejů nemají pro tuto zvláštnost jasné vysvětlení. Podle Barana a Staňkové může představovat buď dobro, které na veřejnosti ukazuje část lidské povahy nebo naopak „zloducha“, který na sebe bere všechny nepravosti a tím očišťuje a ospravedlňuje člověka (ibid.).

Postavy židů běhají kolem průvodu, obklopují diváky, mumlají a slídívě se ke kolemjdoucím přibližují, aby je mohli povalit do sněhu či jim pomalovat obličej červenou hlinkou. Někdy jsou vybaveni tzv. *ježovicí* - dlouhou holí, jež je na jedné straně zakončena ježčí kůží, tou se pak ohánějí po divácích. Vedle ježovice nosí židé také často obušek, karabáč nebo brašnu přes rameno; v poslední době také fotoaparát, aby mohl fotit jak masky, tak diváky. Hlavními znaky masky žida je velký červený nos, kožich, beranice, jež je mnohdy doplněna rohy.

Podobně jako židé se chovají také tzv. *Vostřížci*. Tyto masky patří mezi nejkrásnější masky jižních Čech, pobíhají a řadí při masopustních rejích především v oblasti šumavského Podlesí - například kolem Volyně, Vacova, Vimperka i Strašína. Kostým těchto masek je většinou pokryt barevnými klůcky.

látek a je někdy pokládán za parafrázi medvědí srsti. Může však napodobovat i peří a rovněž jejich dlouhý nos, připomínající masky židů, může být modifikací původního zobanu. V německé literatuře jsou tyto masky odvozovány jako ptačí masky od germánského boha Odina a jeho ženy Frey, která občas propůjčovala svůj oděv i jiným bohům (ibid.).

K nejstarším maskám patří také masky **šašků**. Tato maska má velkou tradici nejen v evropské kultuře, ale můžeme se s ní setkat na celém světě. Její role je známa z bakchanálií, satyrských středověkých her, z indiánských slavností či z tibetských mystérií. S postavou šaška se rovněž můžeme setkat v Austrálii či v Africe, kde je tato postava nazývána *mukiš* (klaun z oblasti Konžské pánve). Do povědomí lidí se maska šaška dostala především díky divadlu a literatuře. Většina národů má svého oblíbeného klauna - v Německu je to Eulenspiegel, ve Francii Pierrot, v Anglii či v Americe Clown, u nás Kašpárek,...

V masopustním průvodu je tato postava označována jako *šašek*, *paňáca*, *kašpar* či *laufr*. Je veselý, hbitý, chytrý, bývá zdrojem většiny zábav a neplech, často vyvolává smích a veselí. Má nezdolné množství energie, přešel nápadů a vtipu, satira a sarkasmus jsou mu vlastní. Jakožto optimistický živel tvoří protiklad démonům a mlčícím „předkům“. Šašek je nejčastěji oblečen do barevného kostýmu, na hlavě má nasazenu homolovitou čepici, na obličeji buď škrabošku nebo je nalíčen (nejčastěji červenou, černou a bílou barvou), v ruce může držet hůlky. Zvonivým cinkotem rolniček, píšťalek či klapáček přerušuje třesk a řinčení řetězů. Někdy může jít včele průvodu (např. na Hlinecku nebo v Plánici, kde je dokonce ohlašovatelem začátku masopustního veselí).

Šašek je příznačnou postavou smíchové kultury, je nositelem karnevalového principu. Reprezentuje zvláštní životní formu - jak reálnou, tak ideální. Pohybuje se na hranici mezi všedním životem a uměním. Ve středověku je často postava šaška korunována na krále. V době masopustního veselí přejímá vládu nad městem či vesnicí, aby však po skončení masopustu byl opět dekorován na šaška, kterému se všichni vysmívají, občas mu i nabíjí. Podobně dnes stíhá posměch a roztrhání na kusy masopustní maškaru smrtky - odcházející zimy nebo starého roku.

5.2.2 Masky zoomorfní

Masky zvířat patří k nejstarším typům masek a jsou v podstatě dokladem samé podstaty masopustních obyčejů - spojených s přírodou a snahy lidí o její napodobení (Langhammerová, 2004). Podobu zvířete na sebe přijímal pradávny lovec ve snaze získat pomocí magie pro sebe sílu a vlastnosti zpodobeného zvířete. Zoomorfní masky rovněž často souvisejí s agrární a se zemědělskou magií. Svoji živostí a hrou mají napomáhat revitalizovat přírodu, znovu oživit a obnovit plodivé síly. Často je tématem jejich hry symbolická smrt a opětovné oživení. Charakteristickým prvkem pro většinu zvířecích postav je drobné poskakování, jež je mnohdy umocněno charakteristickými pohyby daného zvířete - jako je kopnutí, trkání či klapání čelistmi. Mezi tradiční zvířecí postavy masopustních průvodů patří koza, medvěd a kůň.

Maska **kozy** jež se řadí k nejstarším zvířecím maskám, byla úzce svázána s plodonosnou magií. Masku kozy, vedená většinou na řetězu, hopsá a doráží na diváky, mnohdy přitom předvádějíc plodnostní akt. Maskovaná postava je většinou oblečena do kůže - kozí či ovčí, někdy je jen zahalena do světlé látky. Její dominantou jsou rohy. Koza mívá často pohyblivou čelist, jež je dynamickým prvkem celé herecké akce. Masku kozy na sebe většinou oblékali mladí chasníci, kteří hopsali a tropili nezbednosti (Baran, Staňková, 1998). Tato maska byla velmi rozšířena na severní Moravě a ve Slezsku. Na Opavsku a Ostravsku byla maska kozy dokonce ústřední postavou celého masopustu a vtiskla občůzkám takový ráz, že bývaly označovány „*kozelek*“² (Tomeš, 1979).

Někdy masku kozy představovala postava, která byla sehnuta pod bílou plachtou a nad hlavou držela tyč s vyřezanou hlavou kozlíka s rohy.

Další tradiční zvířecí maskou je **medvěd**. Tato maska se objevuje téměř u většiny evropských národů a byla součástí nejstarších magických obřadů a rituálů - a to jak tancem, kterým měla zajišťovat bohatou úrodu, tak i svým ustrojením. Magické působení a plodnostní význam se přičítal kožešině, hrachovině i slámě.

² Ústředním dějem kozelka je občůzka s kozlem, který je postaven před soud a souzen až je nakonec odsouzen k smrti a posléze symbolicky pochován (obdoba popravky Bakchuse,..).

Maska medvěda byla nejčastěji vytvořena z kůže a textilu nebo ze dřeva a naznačovala nejzákladnější znaky medvědí hlavy. Kostým pak tvořil dlouhý obrácený kožich, někdy mohl být omotán slámou či hrachovinou a ozdoben zvoncem. Slaměná medvědí maska se pak překrývá s maskami, které mají antropomorfní charakter a které se vyskytují nejčastěji na Valašsku a Slovácku. Tyto masky se nazývají *Hřebenář*, *Pohřebenář*, *Slaměňák* a k jejich popisu se dostaneme později.

Medvědí maska mnohdy vystupovala jako ústřední postava obchůzek - ty se pak podle ní nazývaly *chodění s medvědem* (např. Novojičínsko). Masky medvěda někde zcela charakterizovala masopust, že se stávala jeho zosobněním (Jančář a kol., 2000). Nejen na Novojičínsku, ale také například v jihočeské doudlebské koledě hrála maska medvěda ústřední roli. Vystupovala zde jako tzv. *matka masopust* - dnes nazývána jako *caperda* (odvozeno od cepu, který nosí s sebou jakožto symbol prosperity a úrody). Tato maska byla charakteristická svou kadeřavostí a střapatostí, jež je vytvořena především díky velkému množství našitých barevných odstřížků (Langhammerová, 2004).

Medvěd chodil málokdy sám, většinou jej vodil medvěďár. Protože medvěd velmi rád vyváděl - skákal, bručel, vrážel do lidí, měl na něj medvěďár býkovec, kterým jej krotil. Napřahoval na medvěda, přitom však vždycky, jako by omylem, uhodil někoho z přihlížejících diváků. Podobně jako se na mnoha místech pochovával na konci masopustního veselí Bakchus nebo basa či stínal kohout, v některých oblastech (např. Hlinsko) bylo součástí masopustního veselí tzv. *střílení na medvěda*.

„Masopustní průvod s medvědem vede nějaká maškara od stavení ke stavení a přitom hraje na harmoniku. Když se obejde celá ves, zastaví se průvod uprostřed vsi a učiní kolo. Doprostřed si stoupne medvěd a jiná maškara na něho vystřelí z ručnice. Medvěd se svalí. Pak ho dají na nosítka a odnesou do stavení, kde se celý průvod svlékne ze svých maškar. Poté jde se do hospody a tancuje se,“ (Zíbrt, 1950, s. 111).

Scénka zastřelení medvěda je rovněž součástí masopustního průvodu, který se vydává napříč Malou Stranou a který organizuje Sdružení občanů a přátel Malé Strany a Hradčan.

Jak již bylo řečeno, v některých oblastech se maska medvěda překrývala s postavami *Hrachovce* (Benešovsko), *Slaměňáka* (Uherský Brod) či

Pohřebenáře a *Hřebenáře* (jižní Valašsko a Slovácko). Tyto masky měly antropomorfní charakter a mezi maskami zoomorfními jsou uváděny jen pro jejich blízký vztah k masce medvěda. *Pohřebenáře* či *Hřebenáře* představoval většinou muž oblečený v dlouhém slaměném plášti, který byl pošíť barevnými papírovými anebo textilními třásněmi, a v slaměné sukničce. Na hlavě měl špičatou slaměnou čepici s fábory a chocholem. V jedné ruce držel rožeň a ve druhé slaměný pohrabáč, případně bič nebo hůl. Tato maska obcházela vesnici, stříkala po přihlížejících vodu a pokřikovala: „*Pohřebeň, staré báby na hřeben a mladé ženy na rožeň!*“ (ibid., s.112). Lidé mu pak házeli staré hrnce - tedy ty, ve kterých připravovali jídlo „s masem“ před začátkem půstu. Tímto tak symbolicky vyjádřili, že se vzdávají masa a v době půstu budou připravovat jídlo v novém nádobí (ibid.).

Mezi zoomorfními maskami nesmí samozřejmě chybět maska **koně**, patřící mezi nejtypičtější masky českého a moravského masopustu. Vedle masopustu se maska koně rovněž vyskytovala o vánočních občůzkách (především na Mikuláše a také večer před tříkrálovou koledou), setkat se s ní bylo možno také o dožínkách.

Kůň, který byl chápán jako obraz síly, je v masopustním veselí často označován jako *šimla, brůna, lucka, klibna, kobyla* či *kobylina*. Často se v průvodech objevuje ve spojení s postavami běžného života jako byl sedlák, kočí nebo handlíř či šašek, jež jej předvádí jako cirkusovou atrakci a nabádá k roztodivným kouskům. Narozdíl od většiny ostatních zvířecích masek, které jsou většinou dvounohé, objevuje se maska koně, jak dvojnohá, tak i čtyřnohá. Ta je pak vytvářena dvěma herci a to tím způsobem, že první drží nad hlavou nebo před sebou masku koně a druhý se opírá o jeho ramena; případně masku vytváří herec pouze jeden a to tak, že nese na ramenou jednoduchou stylizaci trupu zvířete - s pohyblivým krkem a vyřezávanou či jinak tvarovanou hlavou koně. Opticky pak působí jako jezdec. Podobné masky kobylek s jezdci jsou známé po celé Evropě. Zajímavý popis masopustní masky koně nám zachoval Čeněk Zíbrt: „... *ustrojení: dobře napodobená koňská hlava s krkem, oboje z domácího plátna a vycpaná slámou. Tuto larvu si člověk nasadí na hlavu jako přilbici. Aby viděl jest v koňském krku opatrně udělán otvor pro oči. Kromě toho musí ten, kdo má nositi klibnu,*

býti opatřen výtřasky, dřevěnými vidlemi k vytřásání slámy, sena, které si dá upravit tak, že nohy připadnou na ramena a tam se řádně připevní. Poté se přišije k té části krku velký kus plátna - jednak aby splýval, jednak aby sahal přes výtřasky. Takto přistrojenou kobyly příšerné podoby vodí někdo na provaze nebo ji honí.“ (Zíbrt, 1950, s.9)

Vedle již zmiňovaných zvířecích maškar se v masopustních průvodech objevovali také zástupci ptačí říše - a to například čáp, který je znám svou symbolikou „přinášení dětí“, vlk, pes, kočka nebo myš. V některých obcích či vesnicích byla k vidění také cizokrajná zvířata jako opice, zebra či slon.

5.2.3 Masky fantaskní

Fantaskní masky často zpodobují nadpřirozené bytosti, démonické či nebeské síly (čert, anděl) nebo imaginární postavy. Mezi nejznámější masky patří maska **smrti**. Tu většinou představoval vysoký, slabší muž, který byl zahalen v bílé roucho, obličej, jehož dominantou byly mnohdy velké zuby - vyrobené např. z papíru, byl většinou nalíčen moukou. V ruce držela smrtka opravdovou kosu, na kterou ťukala kamínky a tak strašila nejen děti, ale i dospělé. Masku smrti byla většinou symbolem zmaru, nemoci, zimy a nečistých sil (ibid.). V některých vesnicích (například Jetenovice) šla tato maska včele průvodu a ohlašovala příchod ostatních masek. Symbolicky tak představovala končící zimu a nadcházející jarní období. V dnešní době se postavy smrtky stále vyskytuje, často však využívá strašidelné mnohdy až démonické škrabošky, zahalena je pak v černý plášť či šat, na kterém může být namalována kostra.

Další neméně strašidelnou - fantaskní postavou je maska **čerta či satana**. Ta je ztělesněním démonických a temných sil podsvětí. Strašidelný a mnohdy až démonický vzhled je umocněn řetězy a vidlemi, jež mnohdy třímá v rukou. Kostým této masky je tvořen obráceným kožichem, doplněn ocasem a rohy. Často bývá pokryt špendlíky či kousky ježčí kůže. Symbolem čerta je černá barva, která má magickou funkci. Tato barva bývala často součástí pohřebních obřadů, které měly za úkol usměrnit duši zemřelého, aby se nevracela zpět na zem mezi živé;

zároveň plnila ochranu před temnými silami. Černá barva zde nebyla znamením smutku, nýbrž tmavá tvář účastníků obřadu - nebo alespoň jejich náčelníka - měla za úkol učinit je neviditelnými a tak je ochránit před účinky temných sil spojených se smrtí (Slivka, 1990).

6 Masopust v oblasti Pošumaví, zaměřeno na okolí Sušicka

V první části této diplomové práce byla představena teoretická východiska masopustních a karnevalových tradic. Nyní bude naše pozornost zaměřena na masopustní tradice a obyčeje v určité přesně vymezené lokalitě. Jedná se o oblast jihozápadních Čech, která nese název Pošumaví. Největší zájem bude věnován území v okolí města Sušice, zejména obcím Hrádek u Sušice a Mokrosuky.

Tato praktická část je rozdělena na několik kapitol. Nejprve bude etnograficky a historicky vymezena oblast Pošumaví spolu s charakteristickými rysy tradičních masopustů na tomto území. V dalších kapitolách bude pomocí metod kvalitativního výzkumu (nezúčastněné pozorování, analýza dokumentů a nestrukturované rozhovory) sestaven obraz masopustních průvodů v obcích Hrádek u Sušice a Mokrosuky (historie i současnost), aby mohly být následně tyto průvody vzájemně porovnány.

6.1 Vymezení Pošumaví

Oblast Pošumaví se rozkládá v podhůří Šumavy, v jižních a jihozápadních Čechách, územně ji přibližně vymezují města Klatovy a Prachatice.

Na charakter tohoto kraje měl vliv historický a geografický vývoj, který byl dán těžkou prostupností šumavský hvozdů, jež spolu s nepříznivými klimatickými podmínkami dlouhou dobu zabraňovaly trvalému osídlení daného území. První stálé osadníky přilákalo šumavské podhůří až v pozdní době kamenné, tedy kolem 3.tisíciletí př.n.l.

Příslušníky Chamské, později Unětické a Mohylové kultury, jež opanovali šumavské podhůří v následujících tisíciletích, vystřídali přibližně kolem roku 300 př.n.l. kmeny keltské (Vondruška, 1989). Keltové¹ měli velký vliv na historický i kulturní vývoj této lokality, dodnes jsou patrná opevněná hradiště v okolí města Sušice – především se jedná o vrch Sedlo u Albrechtic, Obří hrad nedaleko Kašperský Hor nebo bývalá hradiště v okolí Hrádku u Sušice – mezi obcemi Čejkovi a Zbynice či Ustalcí a Svojšicemi (Zíbar, 1960 - 1985).

Keltské kmeny byly o několik století později z celého našeho území vytlačeny kmeny Germánů², o dalším vývoji Pošumaví tak máme pouze sporadické zprávy. Vondruška poukazuje na možnost, že část stávajícího obyvatelstva z kraje neodešla a postupně splynula s nově přichozími slovanskými kmeny (Vondruška, 1989). Ty přicházejí na naše území v době kolem 5.a 6.století n.l. a přibližně o dvě století později pronikají do oblasti šumavského podhůří (Zíbar, 1960 - 1985).

Vedle keltských a slovanských kmenů, jež velkou měrou ovlivnily kulturu dané lokality, zde rovněž významnou roli sehráli příslušníci německého obyvatelstva. K první vlně německé kolonizace dochází kolem 12.století, o dvě

¹ Význam Keltů pro evropskou civilizaci nemá v nejstarších dějinách Evropy obdoby. Keltové umožnili přiblížit tehdy barbarskou Evropu antické civilizaci a pokročilé jižní kultuře a i přesto, že jejich mocenské a hospodářské pozice byly narušeny vpádem germánských kmenů, zůstala keltská tradice nadále udržována a její prvky se stále projevují v umění i náboženství (Filip, 1995).

² Germáni se na naše území dostávají kolem roku 10 - 8 př. n.l. a pod vedením Marobudovým se germánské kmeny Markomanů rozlévají po celé zemi a stávají se mocenským činitelem. Přesto, že byly keltské kmeny Germány vytlačeny, přicházejí Germáni s kulturou, jež je velmi silně ovlivněna keltskou kulturou. Vliv Keltů je patrný nejen ve výrobě, ale i např. ve zdobení šperků. Mnohdy je tak pro badatele velice obtížné zjistit, co je v kultuře Germánů jejich vlastním výtvozem a co je převzato

století později následuje vlna druhá. Další příliv obyvatel německé národnosti nastal v době po třicetileté válce, kdy šlechta a některá města byla potrestána za účast na protihabsburském odboji konfiskací majetku a jejich sídla a panství byla zastavena, případně prodána cizincům. Postupně se tak díky těmto třem “kolonizačním” vlnám vytváří v oblasti Pošumaví německá enkláva, jež sídlí především při hraničním pásmu a v horských městech (kolem Hartmanic směrem na Klatovy), ostatní podhorské oblasti jsou osídleny naopak především českým obyvatelstvem (Vondruška, 1989).

Pro tuto oblast byla charakteristická feudální rozdrobenost, byla zde v podstatě zanedbatelná průmyslová výroba, území bylo rovněž dosti odloučeno od hlavních dopravních tepen. Díky tomu tak v této oblasti nevzniklo žádné velké město (největšími městy jsou Prachatice – na jihu, jihozápadně Sušice a západně pak Klatovy) a oblast tvořily spíše menší obce a vesnice, jež byly rozdrobeny po celém šumavském podhůří. Díky odlehlosti vesnic od větších kulturních center se zde vytvářel prostor pro pěstování lidové kultury, jejíž součástí byly rozličné zvyky a obřady, vážící se především k zemědělským pracím.

I přesto, že zde najdeme mnoho znaků tradiční lidové kultury (architektura, lidové umění, obřadnost,..), není třeba z etnografického hlediska oblast Pošumaví vyčleňovat jako národopisný region³, nýbrž ji pokládáme spíše za region kulturní, na jehož vývoj měla velký vliv jazyková hranice (Vařecha, 1997).

Pošumaví nebylo v minulosti věnováno mnoho pozornosti, tento kraj spíše unikál odborného zájmu národopisců. Oblast lidové kultury a jejích tradičních projevů tak není v této lokalitě dostatečně zmapována, publikace týkající se daného tématu jsou spíše sporadické. Malý zájem o tento region může vyplývat z jeho polohy, neboť se nachází uprostřed tří významných národopisných celků. Na severozápadě přechází Pošumaví v okolí Domažlic v Chodsko (nejvýraznější národopisná oblast v Čechách), na západě se rozkládá velmi výrazný etnografický region Plzeňska, na jihu pak oblast Prácheňska a Blata (Kurcová, 1995).

od Keltů (Filip, 1995).

³ Národopisné oblasti se koncipovaly především v 18. a polovině století 19., kdy jejich vznik byl úzce spjat s emancipačními snahami venkovského lidu. Pro národopisné oblasti je charakteristická odlišnost od sousedního regionu, jež se projevuje především v lidovém kroji, stavitelství, obyčejích a projevech folklóru, dále pak nářečí. Abychom však mohli mluvit o národopisné oblasti je zapotřebí, aby se jednalo o území s převážně homogenní kulturou a chápáním příslušnosti obyvatel k danému etnografickému regionu (Vařecha, 1997).

6.2 Masopust v Pošumaví

Masopust se řadí k velmi výrazným slavnostem výročního kalendáře, jedná se o tradiční projev lidské lidové tvořivosti, se kterým se stále setkáváme na mnoha pošumavských vesnicích a městečkách. Za všechny jmenujme alespoň Podmokly, Žihobce, Dobruška, Strašín, Petrovice, Dlouhá Ves, Velká Chmelná, Hrádek u Sušice, Čejkovy, Mokrosuky, Tedražice, Plánice, Vrhavěč, Strážov,...

V oblasti jihozápadních Čech, především Klatovska, býval masopust označován jako tzv. "voračky"⁴. Ty byly původně sice spjaty se zahájením jarní orby, postupně však splynuly s masopustními průvody. Pojmenování voračky se používalo ve více významech. Bylo označením pro samotný masopust, na Klatovsku tak bývala ve 20. a 30. letech minulého století označována úterní taneční veselice, na Plzeňsku nesly pojmenování "voračky" peníze, které vybírali chlapi od děvčat při vyzvání k tanci (Západočeská vlastivěda, 1990).

Pořádání masopustních průvodů bylo velmi živou tradicí v době před druhou světovou válkou, během války však průvody postupně zanikaly, po roce 1941 byla jejich organizace Němci dokonce zakázána. Následně po skončení války docházelo často k obnovení původní masopustní tradice, organizátory průvodů se stávala místní sdružení jako například Dobrovolní hasiči, Tělovýchovná jednota či Svaz žen, případně se na jejich pořádání podílel ČSM či KSČ (Režný, 1977).

Maškarní průvody byly udržovány rovněž v následujících desetiletích a ve většině obcí a vesnic se s touto tradicí můžeme setkat dodnes. Došlo však k proměně jejich původního významu, místo magické a prosperitní úlohy získal masopust především komediální a zábavný charakter. Lidé přestávají chápat masopusty jako určitý závazný obřad, jenž je vytvářen a umocňován mnoha magickými prvky a naplňují jej spíše humorem a zábavou. I přesto, že se proměňuje forma i obsah masopustních průvodů, stále se jedná o dobu slavnostní, pro kterou je příznačná

⁴ Ústřední postavou voraček byli mladí muži, z nichž jeden byl zabalen do slámy a na hlavě měl nasazenou škrabošku. Mladíci za doprovodu muzikantů obcházeli jednotlivá stavení, aby si zde slaměný muž zatančil s děvčaty a ostatní mohli popřát hospodáři dobrou úrodu. Na Klatovsku nakonec splynula postava "Slamáka" s maskou medvěda (Západočeská vlastivěda, 1990). Nabízí se zde paralela mezi maskou Slamáka a postavou Slaměníků či Pohřebenářů, kteří se hojně vyskytovali a stále ještě objevují v moravských masopustních průvodech.

nezávaznost a rozpustilost, pocit osvobození a oprostění se od všedního života, jenž umožňuje vykouzlit iluzi nového světa a účastnit se zvláštního lidového divadla.

Na mnoha vesnicích byl masopust často integrujícím činitelem společenského života, umožňoval vzájemné sepětí a sblížení lidí žijících v jedné obci či vesnici, poskytoval jim určité kulturní a společenské vyžití. Podobnou sociologickou funkci plnily také například poutě.

Tato společenská role masopustních průvodů se v posledních desetiletích zmírňuje, masopustu se často účastní jen někteří obyvatelé vesnice, v některých obcích se proměňuje i jeho charakter. Namísto “plnokrevného” humoru, jenž je obyvateli přijímán s tolerancí a úsměvem, zde převládají lascivní, mnohdy přisprostlé a obhroublé motivy a masopust ztrácí na svém důvtipu a eleganci. Tento aspekt se projevuje především v atmosféře masopustních průvodů.

Zároveň se však mění zastoupení masek. Zatímco se dříve vyskytovaly v průvodech tradiční masky židů, medvědů, bab (viz dále), v dnešní době je účast těchto maškar mnohem menší. Stále více se zde objevují masky a kostýmy, jež jsou inspirovány současným politickým či kulturním děním. Během letošního masopustu se tak v jedné šumavské vesnici objevila pojízdná “Ordinace v růžové zahradě” či postava Ptačí chřipky. Místní lidé tak vtipně reagují na aktuální události a masky jim umožňují pomocí ironie a satiry vyjádřit se k určitému tématu. Vedle těchto maskovaných postav je možno v průvodech stále častěji zhlédnout gumové masky politiků, démonů nebo všelijakých strašidel, které lze zakoupit v obchodech a k jejichž realizaci nepotřebuje majitel příliš mnoho fantazie ani času.

Je-li dnes dodržován masopust především v sobotu či neděli a jen ojediněle se dodržují ještě masopustní zábavy v úterý před Popeleční středou (například v obci Petrovice, donedávna také Hrádek u Sušice), dříve tomu bývávalo jinak.

Masopust býval na pošumavských vesnicích slaven téměř celý týden před začátkem půstu. Začínalo se zabijačkou na Tučný čtvrtek a vyvrcholením pak byl masopustní úterek, který byl nejveselejším dnem celého masopustu. V tento den byly na většině vesnic a obcí pořádány masopustní průvody, jež se mnohdy staly velikou podívanou pro všechny obyvatele vesnice. I ti, kteří se nezúčastnili co by hlavní aktéři (masky), vybíhali ven, aby mohli sledovat pestrou přehlídku maškar a jejich nejružnějších scének a vtipných kousků. Často se tak stalo, že se z diváka stal

spoluherec a naopak z herce spoludivák.

Mezi tradiční masky, charakteristické pro oblast Pošumaví, patří žid s pytlek či nůši, myslivec, smrtka, vodník, bába nebo dědek s nůši, fotograf, koza, kobyla, staré báby nebo Dorka s miminem. V průvodu samozřejmě nesměl chybět medvěd, kterého vodil starý medvěďář. Horpeniak zmiňuje zajímavé postavy, které byly napůl černě a napůl bíle oděné a nejspíše zpodobovaly léto a zimu (Horpeniak, 2006). Ve Sborníku Sušicka se také dočteme o postavě “čuchny”, který prolezl celé stavení a vzdycky vyčuchal a ukradl šišky salámu, šunku nebo vejce (Sborník Sušicka, 1938).

Zajímavostí je rovněž maska Doktora Fousa a Markyty, na kterou upozorňuje i Čeněk Zíbrt. Tato maska se objevila v Dobršíně, v obci, vzdálené cca 4 km od Sušice, a její název je odvozen nejspíše ze známé divadelní hry. V podstatě se jedná o obdobu postavy Bába s nůši, o které byla zmínka již v kapitole, týkající se tradičních masek. Postava je tvořena doktorem Fousem, jenž stojí v nůši beze dna a před sebou má připevněno slámou vycpané tělo Markyty, která drží v “rukou” vycpané nohy doktora Fousa. Ten je tak zpodoběn jako mrzák, na obličejí má larvu, na nose drátěné brýle beze skel a po stranách larvy se mu vlní husté vousy (Šebesta, 1895b).

Na šumavském Podlesí se velmi často vyskytovaly a dodnes se stále ještě objevují masky koníků s jezdcem. Postava má na sobě pomocí popruhů připevněnou “kostru” koně s hlavou a pevným zadkem, takže se maska může volně pohybovat, dokonce i skákat, běhat a vozit malé děti (Horpeniak, 2006). Podobný zvyk zmiňuje Josef Šebesta na Sušicku, respektive v obci Dobršíň. Kobyla zde byla vytvořena pomocí obručí, které byly zakryty plátěnou pokrývkou s otvorem pro vojáka. Oči, uši a nozdry koně jsou vyřezány, na šíji má přilepenou hřívu, hlava je potažena tenkou kůží. Chasník, který se protáhne konstrukcí, je oblečen jako dragoun. Na hlavě má helmu a v ruce šavli, v druhé ruce drží uzdu koně, na kterém rajtuje. Vedle kráčí sedlák, který nabízí při obchůzce stavení kobyly k prodeji. Když je “obchod zpečetěn”, připijí si z lahve, kterou nosí sedlák u sebe (Šebesta, 1985a).

V některých šumavských obcích se můžeme také setkat s maskami, jež karikaturují chování nebo nedostatky či vady některých známých a konkrétních lidí ve vesnici či jejím okolí. Jednalo se o jakousi místní satiru (Horpeniak, 2006). Někdy

byly masky také ovlivněny dobovými událostmi – například z politické scény. Znamé jsou masky ve Srážově (Klatovsko), kde se objevovaly kostýmy napodobující jihoslovanské národní kroje, především z oblasti Bulharska, Srbska či Černé Hory. Vliv na tento typ masek měla nejspíše válka, jež probíhala v druhé polovině 19.století v oblasti Balkánského poloostrova (Západočeská vlastivěda, 1990).

V obci Velenov (nedaleko Sušice) se průvody odehrávaly často ve znamení rozličných řemesel. Maskované postavy představovaly například kováře, holiče, kominíka, mlynáře, malíře či doktora nebo řemeslníka. Masky a kostýmy byly doplněny atributy, jež se váží k daným řemeslům, rovněž chování postavy bylo určeno jejím povoláním. Tak například kominík „vymetal komín“, přitom však vše zaprášil sazemi, holiči mydlili domácí pěnivou pastou, aby jej mohl oholit dřevěnou břitvou, případně „učesat“ paní domu velkým dřevěným hřebenem. Švec kartáčoval a čistil boty, někdy si s sebou nosil dokonce i verpánek. Za své „služby“ vybíraly pak masky poplatky, případně si vyžádaly odměnu v naturáliích.

Velmi vtipné kousky tropily maškary také v obci Podmokly (Sušicko), kde doktor důkladně vyšetřoval zdravotní stav hospodáře a hospodyně, aby jim nakonec napsal „účinný lék“ – vyšetřovaný pak musil vypít „štamprdli likéru“ (Kronika obce Podmokly).

V některých oblastech se v rámci masopustního průvodu konala komická svatba. Například v obci Žihobce (Sušicko) šel průvod společně s nevěstou a ženichem do hostince, kde byl pořádán babský bál. Na tomto bále byli pak za všeobecného veselí ženich s nevěstou oddáni (Kronika obce Žihobce).

Kurcová (1995) ve své diplomové práci zmiňuje rovněž masopustní průvod představující komickou selskou svatbu, a to v Plánici na Klatovsku.

Průvod zde zahajovaly tzv. „laufři“, kteří byli oděni do bílého, barevnými klůcky pošíitého obleku, na hlavě měli nasazenou velkou pestrými ozdobami opentlenou čepici. Laufři měli ještě před začátkem masopustního průvodu oběhnout všechny domy a svolat jednotlivé maškary. Aby je nemohl nikdo přehlédnout, měli kolem pasu připevněné rolničky a v ruce drželi plácačky. Průvod vyšel z domu, kde se masky společně upravily, obešel vždy několik stavení, pak se zastavil, vytvořil kruh, který obešel za velikého výskotu několikrát dokola a pokračoval v obchůzce po domech. Nedaleko průvodu stáli tzv. „vypraskávači“, kteří měli rovněž bílý oblek a na hlavě velké klobouky zdobené barevnými pentlemi, v ruce drželi dlouhé biče, se kterými přitom práskali. Často se stalo že „omylem“ švihli i některého

z přihlížejících diváků. Před hlavním svatebním průvodem šel kat, byla zde také čertice a žena, která představovala vojáka, po nich následoval průvod svatebčanů - nejprve nevěsta se ženichem, družba s družičkou a panímáma s pantátou, pak ostatní svatebčané - někteří z nich byli oblečeni v národních krojích, průvod pak uzavíraly masky Turka s Turkyní, Markytánky, fořta či policajta, který mnohdy "zatýkal" kolemstojící diváky za špatné chování. Postavu policajta nahradili někdy masky šašků. Velmi veselými postavami byli tzv. olejíčkáři, kteří byli oblečeni jako obyčejní dělníci, v ruce drželi dřevěnou bedýnku s nádobkami, ve kterých byla červená barva. Olejíčkář vždy k němu přiskočil, namočil do barvy peříčku a pomazal jím tváře kolem postávajícím lidem. Přitom se jich ptal, zda si koupí velmi pěkný olejíček.

Zajímavostí masopustních průvodů či zábav v jihozápadních Čechách byl tzv. "Kolovečský mlýn", který přemílal staré báby na mladé dívky. Pejml (1941) zmiňuje obyčej, kdy v pondělí masopustní byl uprostřed městečka postaven mlýn, ke kterému o den později svázal stárek s práškem na trakaři staré báby. Pantáta vybral prvních devět bab a jelikož se z devíti bab namlelo pouze osm krásných mladých dívek, vypukla hádka o to, která ze starých se obětuje. Hádající báby postupně pochytávali mlynářští chasníci a házeli je do mlýnice, aby nakonec vyšlo z mlýna osm mladých děvčat. Tento "obřad" se opakoval několikrát za sebou, pak se vydali všichni k obědu a následně k muzice.

Kolovečský mlýn dosud opravdu existuje a je možno jej zhlédnout v muzeu v městečku Koloveč, které leží na cestě z Klatov do Domažlic. Podle legendy sestrojil tento jedinečný přístroj v roce 1831 Kajetán Matěj Černý. Parní mlýn nejprve přemílal staré báby v poměru 7:1 (sedm bab ku jedné sličné panně), v roce 1949 byl pak tento poměr upraven na 1:1. Od roku 1948 mlýn již nevyjíždí o masopustu, nýbrž o kolovečské pouti, jež se koná v srpnu (<http://www.obeckolovec.cz/?page=6&subpage=3>). Pověst o přemílání starých žen na mladé dala vzniknout i uměleckým dílům, v klatovském muzeu je například umístěn obrázek z 19. století, jenž tento mlýn znázorňuje⁵ (Hostaš, 1910).

V oblasti Pošumaví se rovněž objevuje postava nadutého Bakchuse či Masopusta, kterého představoval buď panák, vycpaný slámou nebo mohutnější

⁵ Viz příloha č. 2

přestrojený muž. V některých lokalitách byl Bakchus vezen na povoze, taženém voly. Tak tomu například bylo v roce 2006 na masopustu ve Vrhavči.

Bakchus byl odpoledne nebo večer zastřelen či za všeobecného smutku a velkých litanií pochován, případně hozen do vody či do strouhy nebo do místní kašny, někdy byla jeho postava spálena, aby tak symbolicky ukončila dobu masopustní a pomyslně oddělila masopust od nastávajícího postního období.

V některých obcích byl Bakchus pochován před půl nocí na úterní zábavě. Například v Hrádku u Sušice se v roce 1987 zhostil této scénky místní divadelní soubor a odehrál zde představení o tom, jak Bakchus byl souzen a posléze popraven. Lidové divadelní představení se tak symbolicky propojilo s masopustním veselím.

Masopustní průvody a zábavy se nekonaly pouze na vesnici a malých obcích, ale setkáme se s nimi i ve větších městech. Kronikář města Sušice Chovít zmiňuje dodržování masopustních průvodů v tomto městě již před první světovou válkou, účast bývala veliká, kolem čtyřiceti až padesáti masek. Posléze však masopustní tradice upadá až nakonec úplně vymizela. Obnovena byla v roce 1990, kdy se průvodu zúčastnilo několik desítek masek, které za hudebního doprovodu místní dechové kapely Solovačka, tančily na ulicích. Masopust byl velmi bujarý a veselý a byl jakousi oslavou “poražení” komunistického režimu, čehož dokladem byla černá rakev s nápisem “Starý režim”, jež byla nesena průvodem (Chovít, 1990). Masopust se v Sušici konal ještě o rok později, bohužel to bylo naposledy a tradice masopustních průvodů zde tedy opět zanikla.

Stále se však v Sušici slaví masopustní zábava – tzv. Šibřinky, kterou pořádá místní organizace SOKOL. Tato zábava byla ještě před druhou světovou válkou velmi oblíbenou událostí, odehrávala se vždy v určitém rázu (např. cirkusů, trestanci ze Špilberku nebo „ze světa lesních samot“⁶) a navštěvovalo ji mnoho obyvatel města. V dnešní době však i tato zábava upadá, nejspíše proto, že obyvatelé mají mnohem větší možnosti kulturního vyžití než v minulosti. V roce 2005 se tak zábavy zúčastnilo pouhých 30 lidí (tedy nikoliv masek).

⁶ Podrobněji viz příloha č. 3 a 4

7 Metodologie

7.1 Cíle výzkumu

Jako téma svého výzkumu jsem si zvolila masopustní tradice v obcích Hrádek u Sušice a Mokrosuky. Tyto lokality jsem volila s ohledem na jejich polohu (obce se nacházejí v relativní blízkosti, jsou od sebe vzdáleny přibližně 4 kilometry) a na jejich rozlohu (liší se co do velikosti, tak do počtu obyvatel, zároveň leží nedaleko města Sušice, které čítá cca 12 tisíc obyvatel). Důležitým kritériem byl samozřejmě fakt, že v obou obcích jsou masopustní tradice stále dodržovány a mají dlouhou tradici.

Na základě použitých metod kvalitativního výzkumu (nezúčastněné pozorování, analýza dokumentů a nestrukturované rozhovory s obyvateli obcí) jsem se pokusila sestavit obraz masopustních průvodů v těchto lokalitách – s ohledem na jejich minulost i současnost. Zajímalo mne nejen, jak se tato tradice v daných lokalitách vyvíjela, ale především, zda, v čem a proč se masopusty od sebe odlišují.

7.2 Metody výzkumu

Vzhledem k tomu, že se ve svém zkoumání zaměřím pouze na výše zmiňované lokality a mým cílem bude porozumět masopustním zvyklostem v těchto oblastech, respektive vzájemně srovnat tyto obyčeje, zvolila jsem si pro svůj záměr kvalitativní výzkum - a to jak analýzu dokumentů – v mém případě kronik či dalších písemností, tak nezúčastněné pozorování, jež jsem doplnila o rozhovory.

Kvalitativní metody výzkumu jsem volila především s ohledem na snahu podrobně popsat a zachytit masopustní průvody, zároveň jsem doufala, že mi umožní porozumět a "nahlédnout" motivům a symbolice tohoto jednání. Na rozdíl od kvantitativních metod výzkumu, jejichž cílem je především testování předem

stanovených hypotéz, umožňuje kvalitativní výzkum co největší vhled a pochopení dané problematiky a postupné rozkrývání významu a smyslu jednání a chování jedinců v daném sociokulturním prostředí či v rozličných sociálních situacích (Disman, 2005). Na základě kvalitativního výzkumu jsou tak vytvářeny hypotézy a formulovány otázky, týkající se daného problému, až v průběhu výzkumu. Na rozdíl od výzkumu kvantitativního tak není kvalitativní výzkum již předem "utvořen" (definice hypotéz, které se snažím ověřit), nýbrž naopak teprve v průběhu zkoumání mohou dle zjištěných výsledků korigovat a upravovat nejen své výchozí předpoklady, ale rovněž metody sběru dat (ibid.).

Kvalitativní výzkum jsem si vybrala také z důvodu možnosti zohlednit svébytnost daného prostředí a na základě nezúčastněného pozorování, případně doplňujících rozhovorů, pochopit jednání a chování účastníků, neboť metody kvantitativní by mi tento vhled pro svou přílišnou popisnost neumožnily.

Jsem si vědoma toho, že mnou získaná data platí právě a pouze pro tuto lokalitu, aplikovatelnost na jinou skupinu je nemožná. Získané informace tak nelze zobecnit ani na celou oblast Pošumaví a již vůbec z nich nelze usuzovat na stav masopustních zvyků a obyčejů v České republice, neboť zkoumané prostředí se vyznačuje osobitostí a jedinečností obyvatel, jejichž vztah k dané tradici má na její genezi větší vliv než historický a politický vývoj dané oblasti.

7.3 Organizace a průběh sběru dat, výzkumný soubor

Proces sběru dat, včetně studia dokumentů a další odborné literatury, trval více jak sedm měsíců. Byl zahájen v srpnu 2005 a prvním krokem, jež jsem učinila, bylo studium kronik, případně jiných písemných materiálů, vážících se nejen k dané lokalitě, ale i k okolním vesnicím. Výsledky mého bádání nebyly příliš uspokojivé, neboť informací o konání masopustu bylo v obecních a školních kronikách poskrovnu (více kapitola 6.4.1. Analýza dokumentů).

Další fáze sběru dat (nezúčastněné pozorování a nestructurované rozhovory) se vzájemně prolínaly. V únoru 2006 jsem se zúčastnila masopustních průvodů v obou vybraných lokalitách a své pozorování zaznamenala. Zároveň jsem zde

uskutečnila několik rozhovorů s přímými účastníky průvodu.

Nestrukturované rozhovory byly realizovány v období únor – březen 2006, následně pak byly tyto rozhovory vyhodnoceny a zpracovány.

7.3.1 Vzorek populace

Dle Dismana (2005) se kvalitativní výzkum liší od výzkumu kvantitativního počtem zkoumaných jedinců. Reprezentativní výběr respondentů je u kvantitativního výzkumu velmi důležitý a je jednou z prvních etap výzkumu, neboť umožňuje zobecnění výsledků na celou populaci. Získán je tak spíše malý počet informací od velkého počtu jedinců. U výzkumu kvalitativního je tomu naopak. Jde zde především o to, aby námi získané informace reprezentovaly populaci problému, nikoli populaci jedinců. V rámci tohoto typu výzkumu tedy získáváme velký počet informací od relativně malého počtu respondentů. Tyto informace mají však větší hloubku, záběr i obsah.

Metody kvalitativního výzkumu rovněž umožňují nestanovit si předem počet zkoumaných osob, ani pořadí rozhovorů. Je nutné pouze určit prvního dotazovaného, následná analýza rozhovoru pak ukáže směr pro zvolení dalších respondentů. Ve chvíli, kdy se námi získané informace začínají opakovat a další rozhovory již nepřinášejí nové informace, je výzkum naplněn a můžeme hovořit o tzv. teoretické saturaci vzorku (ibid.).

Během svého výzkumu jsem celkem oslovila 12 respondentů (osm v obci Hrádek u Sušice a čtyři v obci Mokrosuky). Důležitým vodítkem pro mě byla znalost lokality a zkoumané tradice. Výběr respondentů byl nakonec velmi jednoduchý. Svůj rozhovor jsem zahájila se starostou a kronikářem obce Hrádek u Sušice, kteří mě odkázali na další „informátory“. Využila jsem proto tzv. „techniky sněhové koule“⁷, která spíše patří do metod výzkumu kvantitativního, vzhledem k mé neznalosti obyvatel dané lokality, byla však pro mé dotazování technikou velmi účinnou. Jistě mi nahrával i fakt, že jsem svůj výzkum prováděla v menších obcích, kde se většina

⁷ Tzv. „Snowball Technique“ spočívá na výběru jedinců, na něž nás odkáže původní informátor. Tito zvolení jedinci nás směřují na další respondenty ..., dokud není vzorek plně vyčerpán (Disman, 2005).

obyvatel vzájemně dobře zná. Zároveň byl můj výběr respondentů ovlivněn vnějšími limity, neboť někteří z pamětníků již nežijí, jiní jsou příliš staří či nemocní, takže rozhovory jsem s nimi vést nemohla, někteří se z obce odstěhovali.

Základní charakteristiky výzkumného vzorku:

Žena/muž	Obec	Věková skupina	Účast na masopustech dříve	Účast na masopustech dnes
Muž	Hrádek	45 - 50	Ano	Ne
Muž	Hrádek	70 - 80	Ano	Ne
Muž	Hrádek	25 - 30	Ne	Ne
Žena	Hrádek	50 - 55	Ano	Ne
Muž	Hrádek	35 - 45	Ano	Ano
Žena	Hrádek	25 - 30	Ne	Ne
Žena	Hrádek	50 - 55	Ano	Ne
Žena	Hrádek	70 - 80	Ano	Ne
Muž	Mokrosuky	30 - 35	Ano	Ano
Muž	Mokrosuky	75 - 80	Ano	Ne
Žena	Mokrosuky	75 - 80	Ano	Ne
Muž	Mokrosuky	30 - 35	Ano	Ano

7.4 Techniky sběru dat

Ve svém výzkumu jsem využila následujících třech základních metod sběru informací (Disman, 2005):

- analýzy dokumentů
- pozorování
- rozhovorů

7.4.1 Analýza dokumentů

Analýza dokumentů umožní výzkumníkovi získat přehled o událostech, které se staly v minulosti, navíc tento způsob informací nepodléhá možnosti zkreslení a desinformace badatele (Hendl, 2005).

Analýzu dokumentů jsem zvolila jako úvodní metodu výzkumu především proto, abych zjistila bližší podrobnosti o historii masopustních průvodů v mnou vybraných lokalitách. Vycházela jsem z předpokladu, že masopust je událostí, jež se dotýká téměř většiny obyvatel dané obce či vesnice, účastní se jí nejen aktivní "herci" masopustního představení, ale také ostatní občané – a to při pravidelných masopustních obchůzkách vesnicí a jejich jednotlivých stavení. Zároveň je to doba bujarého veselí, kdy za inkognitem masky může její nositel vyvádět různé rozpustilosti, může vybočit z obvyklé normy společenských zábran a často tak vyvézt nějakou "lumpárnu", na kterou se pak vzpomíná ještě dlouhá léta.

Domnívala jsem se tedy, že v obecních kronikách naleznou záznamy o konání masopustních průvodů, jež budou doplněny počtem zúčastněných masek, jejich popisem, případně zde bude také fotodokumentace. Bohužel při podrobné analýze těchto dokumentů jsem zjistila, že se kronikáři o masopustních průvodech ve svých zápiscích většinou nezmiňují⁸, přestože se průvody v dané lokalitě každoročně konají. Vysvětlení spočívá podle některých z respondentů zasazením masopustní tradice do běžného života obce. Masopust byl nedílnou součástí vesnického života a tak kronikáři jej nechápali jako nějakou zvláštní událost, kterou je zapotřebí zaznamenat. Všichni věděli, že zase za rok zde zavládne sváteční nálada a veselost, proto se kroniky o masopustech nezmiňují. Navíc také masopustní průvody byly v této oblasti pořádány ve většině vesnic a obcí, nejednalo se tedy o žádnou raritu. Jak hezky shrnul jeden z pamětníků: *"na vesnici se toho vlastně nikdo nevšímal, masky byly, za rok budou znova."* Podobně se v kronikách neobjevují záznamy o průvodech Mikuláše s čerty, tříkrálové koledě či Velikonoční pomlázce. *"O těchto obyčejích by se psalo, kdyby při nich někoho zabili nebo vyhořel dům,..."* říká další z dotazovaných. Situace je podobná i v dnešních dnech, dokumentaci o masopustních průvodech představuje

⁸ Pročetla jsem téměř dvacet místních kronik (okolí Sušice) a našla zde pouze kusé zmínky o

spíše fotografický materiál či dnes často využívané videonahrávky.

Jediné zmínky, které jsem našla o organizaci masopustních průvodů v obci Hrádek u Sušice, pocházely z kroniky Československého svazu žen (dále jen ČSŽ), na jejíž existenci mě upozornila jedna z respondentek. ČSŽ patřil dlouhou dobu k organizátorům, jeho kronika tak obsahuje kromě informací i celou řadu fotodokumentace.

Fotografie byly tedy dalším výchozím materiálem mého výzkumu, neboť fotky podobně jako videozáznamy či zvukové nahrávky, se mohou stát při kvalitativním výzkumu cenným zdrojem relevantních informací (Silverman, 2002).

7.4.2 Nezúčastněné pozorování

Druhou fází mého výzkumu bylo nezúčastněné pozorování masopustních průvodů v mnou zvolených lokalitách. V době masopustu jsem navštívila obě zmíněné obce a v pozici "tichého účastníka" pozorovala a zaznamenávala masopustní dění. Role nezúčastněného pozorovatele se mi zdála pro mé sledování příhodnější, neboť jsem doufala, že jakožto "divák" nebudu působit příliš nápadně a rušivě (Hendl, 2005).

Během celé akce jsem si dělala poznámky (tzv. Field notes) a snažila jsem se vést chronologický záznam toho, co se ve zkoumaném prostředí dělo - včetně popisů masek a další tradičních obyčejů. Na zachycení masek jsem využila digitálního fotoaparátu, snímky mi pomohly k následnému popisu jednotlivých kostýmů a masek.

Při pozorování jsem se snažila odpovědět na následující otázky: které osoby se účastní masopustního dění (věk, pohlaví), jaký je počet účastníků, jakým způsobem probíhá masopustní průvod, jaké masky se v průvodu objevují, je v průvodu hudba, jaká zde vládne atmosféra? V druhé obci jsem se snažila zachytit rozdíly v průběhu masopustní obchůzky. Pozorování jsem doplnila o několik rozhovorů s účastníky průvodu.

místních masopustech. Kroniky obcí Hrádek u Sušice a Mokrosuky neobsahovaly informace žádné.

7.4.3 Rozhovory

Pomocí rozhovorů s několika respondenty jsem se pokusila “dovykreslit” obraz masopustních průvodů v minulosti a jeho vývoj do dnešních dnů. Rozhovory jsem nenahrávala na diktafon, pouze jsem si dělala poznámky a snažila se zachytit nejdůležitější informace. Své poznámky jsem ihned po uskutečnění rozhovoru přepsala společně se svými postřehy a nápady k danému tématu.

Rozhovory jsem prováděla většinou přímo v terénu. Měla jsem připravené rámcové otázky, jež mi nesloužily za základní mustr ani vzor, nýbrž mi byly pouhým vodítkem při mém tázání. Výběr proměnných tak nespočíval na mé osobě (jakožto výzkumníka), nýbrž byl určován spíše respondentem.

Rozhovory se týkaly především následujících témat:

- jak probíhal masopust v minulosti
- jaké typy masek se zde vyskytovaly, kteří občané se jej účastnili
- jaký je rozdíl mezi masopusty v 60. – 80. letech 20. století a dnes
- odrazila se změna organizace a prožívání masopustních průvodů ještě v jiných oblastech (dodržování ostatních tradičních zvyků)
- jaký důvod spatřují respondenti v menší angažovanosti a účasti obyvatel obce na masopustních průvodech v posledních letech
- co podle nich vlastně „je masopust“
- chápou tento zvyk jako tradici, která by se měla dodržovat a předávat dalším generacím nebo je to pouze přežitek

7.5 Vyhodnocení výzkumu

Na základě získaných informací – především z nezúčastněného pozorování, analýzy dokumentů a nestrukturovaných rozhovorů – jsem se pokusila o zmapování vývoje masopustních obyčejů v lokalitách Mokrosuky a Hrádek u Sušice a zachycení jejich existence jak v posledních desetiletích, tak dnes. Na závěr jsem se pak pokusila o jejich vzájemnou komparaci.

7.5.1 Hrádek u Sušice

Obec Hrádek u Sušice se nachází v předhůří Šumavy, je vzdálena přibližně 5 kilometrů od města Sušice. Celkem ve správním území obce žije přibližně 1300 obyvatel, jejichž průměrný věk je 40 let; pod její samosprávu spadají rovněž některé sousední vesnice. Obec Hrádek u Sušice je členem regionálního sdružení Šumava, Euroregionu Šumava – Bavorský les a mikroregionu Střední Pošumaví (<http://www.posumavi.cz>).

Obec není národopisnou oblastí, pouze spadá do kulturního regionu Pošumaví. Některé tradiční lidové zvyky a obyčeje se zde stále zachovávají, jejich původní obřadní složka však pozvolna vyprchala a tak mají tyto tradice spíše zábavný charakter. V obci jsou vedle masopustů stále dodržovány Mikulášské obchůzky, Tříkrálová koleda, Velikonoční pomlázka, stavění máje, posvícení nebo pouť konaná na sv. Vavřince (vázaná k nedalekém kostelu, jež je sv. Vavřinci zasvěcen) (Papeš, Šmídová, 1998).

Některé z tradic mají kolektivní charakter, jejich organizace a dodržování se nejčastěji ujímají místní spolky, především dobrovolní hasiči a fotbalisté (dříve to byl ČSŽ nebo Červený kříž), jiné jsou spíše individuální (Mikuláš, čert či Velikonoční pomlázka).

Historie masopustní průvodů v obci Hrádek u Sušice není zcela známá, kroniky či jiné písemnosti o této tradici mlčí. Přesto se však můžeme domnívat, že se

zde tento obyčej udržoval již před první světovou válkou, podobně jako v jiných lokalitách v okolí Sušice. Během druhé světové války masopusty zanikaly a k jejich obnově docházelo po skončení války, tedy v 50. letech minulého století.

Velmi živou tradicí se staly tyto obyčeje v 60. a 70. letech, dokladem tomu je četný fotografický materiál a rovněž pestré vzpomínky pamětníků. Doba masopustní patřila k nejveselejší části roku, průvody se nesly ve znamení humoru a vtipu, legrace nikdy nemohla chybět. Masopustem žila celá vesnice a i ti, kteří se nezúčastnili tradiční obchůzky v maskách, připravovali alespoň občerstvení a těšili se již na taškařice maškar. Podle několika respondentů byl masopust chápán jako doba pospolitosti, umožňoval vzájemné sblížení obyvatel, jeho smysl spočíval v rovněž společenské akce.

Průvodů se většinou účastnilo přibližně čtyřicet masek, doprovázeny byly bujarou hudbou – hlavní notu měl harmonikář, hráč na trubku a na buben. Kostýmy a škrabošky byly nejčastěji vyrobeny podomácku, materiálem se stal papír, staré látky či rozbité a nepoužívané předměty. Mezi maskami, jež se v průvodu objevovaly, nemohl chybět žid s velkým pytlím, ze kterého mu někdy koukaly vatelínem vycpané nohy “dítěte”, rovněž se zde často vyskytovaly postavy staré báby či naopak prostitutek. Na dobových fotografiích můžeme vidět zvířecí masku kohouta a opice, šaška, Cikána s Cikánkou, školaček, černocho, piráta, mušketýra, sportovců či rozličných řemesel. Masopusty neměly nikdy jednotný ráz, postavy zde byly rozličné, jen náhodou nebo v rámci domluvy několika kamarádů, se stalo, že se objevilo několik podobných maškar.

V 80. letech se organizace průvodu ujal ČSŽ. Účast na masopustu byla v těchto letech velmi hojná, především díky samotným organizátorkám. Jejich přítomnost na masopustním reji nebyla povinná, přesto však bylo “dobré” se průvodu zúčastnit z hlediska závazků, které muselo sdružení plnit. Velké zastoupení žen však nemělo jen tento čistě prozaický důvod, masopust byl pro ně dobou zábavy a legrace, která pomáhala ztmelovat kolektiv a umožnila i dospělým se pořádně “vyblbnout”. Předcházely mu často měsíc dlouhé přípravy, jak kostýmů a masek, tak i zajištění organizace celé akce.

Masopustu se zúčastnily všechny věkové skupiny, byli tu staří i mladí. Starší občané chápali podle několika dotazovaných tento zvyk jako projev tradiční lidové

kultury a snažili se tak o jeho zachování a předání mladším generacím. Pozitivní odezva přicházela i od ostatních obyvatel obce, především starší “usedlíci” se těšili, až opět maškary zavítají do jejich stavení. Náladu a požitek z účasti v masopustním průvodu nemohlo “maškarám zkazit ani špatné počasí, což dokládá například zápis z kroniky ČSŽ (1.3.1987): *“A prší!!! Ale to přece nevadí!!! Vadilo to snad jen těm, kteří zůstali doma a nešli s námi.”* (Kronika ČSŽ, 1987).

Mezi maskami, které se v 80.letech v průvodu objevovaly, byla postava mimina, báby, pana knížete, kterého doprovázela sličná kněžna. Říši pohádek zde zastupoval vodník s čarodějnici, několik trpaslíků nechyběl však ani Hele či Karafiátovi broučci. Pěkně provedené byly kostýmy Číňanů a Slaměníků, velmi hezká byla rovněž maska prasete a psa⁹.

Po převratu v roce 1989 nastává několikaleté přerušení masopustní tradice, neboť změna politického režimu je doprovázena i rozpadem některých organizací. Zaniká tedy i ČSŽ - hlavní organizátor průvodů.

Na původní tradici začínají o dva až tři roky později navazovat dobrovolní hasiči a sportovci, kteří pořádají průvody až do dnešních dnů. Masopustní občůzky se v obci Hrádek u Sušice stále dodržují, na základě výpovědi několika informátorů z nich však vyprchalo nadšení a energie, která z nich dříve “sálala”. Průvodů se účastní mnohem méně masek, podle některých respondentů se proměňuje i celková nálada masopustu. *“Je to dneska úplně jiná atmosféra, už to není to, co bývalo dříve, to byla sranda, dneska je masopust více “vulgární”...”*, říká jedna z dotázaných. Vulgaritu a obhroublost zmiňují rovněž další respondenti jako hlavní změnu oproti dřívějším rokům. Podle některých se stává masopustní průvod někdy jen záminkou k tomu se opít a otázka tradice tak stojí spíše stranou.

Masopustní průvody se udržují především mezi starousedlíky, přistěhovalci se jich spíše neúčastní, stejně tak nejsou často ani jejich stavení zahrnuta do klasické občůzky po domech. Do jisté míry se zde objevuje snaha tyto tradice obnovit, navázat na bujaré průvody z let šedesátých a sedmdesátých, bohužel ale chybí lidé, kteří by se do organizace zapojili, neboť někteří mladí chápou masopust pouze jako určitý módní výstřelek. Masopusty tak ztratily nejen na své kráse, ale podle mnohých respondentů ubývá také vzájemného kontaktu mezi lidmi, dřívější pospolitost pomalu

⁹ Viz fotodokumentace v příloze.

vyprchává.

Během let se nezměnila pouze atmosféra a počet účastníků průvodu, přesunulo se rovněž datum jeho konání. Zatímco dříve byly masopusty pořádány v neděli dopoledne, v posledních letech se tato tradice přesunula na sobotu. Masopustní obchůzky doplňovala vždy taneční zábava, pořádána v úterý před Popeleční středou. Veselice, která byla někdy označována jako "Dozvuky", se pravidelně konala v hospodě u Hánů. Taneční zábavy se účastnily rovněž masky, narozdíl od průvodů, které nebyly pořádány v určitém rázu, měla zábava většinou nějaké předem domluvené téma - například cirkus nebo orient. Součástí zábavy bylo například představení s Kolovečským mlýnem (viz předchozí kapitola). Kolovečský mlýn představovala kulisa větrného mlýna s oknem, do kterého lezly masky se škraboškou staré báby, aby následně po mlynářské šupně vyjely s maskou mladého děvčete. Za omlazení se někdy muselo platit, a to buď v penězích nebo naturáliích. Jindy se o zábavu postaral místní ochotnický spolek, který například v roce 1987 sehrál před půlnocí frašku o "Pochování Bakchuse".

Masopustní zábava byla u Hánů pořádána ještě po revoluci. Bohužel se však v posledních několika letech již nekoná, neboť hospoda byla vrácena původním majitelům v restituci. Ti, díky nepříliš dobré organizaci (špatná kapela), zapříčinili to, že lidé přestali bál navštěvovat a tak tento tradiční zvyk zcela vymizel.

7.5.1.1 Výstupy nezúčastněného pozorování: Hrádek u Sušice 2006

V roce 2006 se masopustního průvodu v obci Hrádek u Sušice zúčastnilo přibližně 15 masek. V průvodu, jenž byl veden několika hudebníky, převládaly maškary trpaslíků, jejichž kostým nebyl příliš nápaditý a v podstatě jej tvořily pouze nalepené vousy, které byly vyrobeny z vaty, na hlavě čapka, flanelová košile a montérky či pracovní kalhoty. Objevila se zde maska berušky, černokněžníka a démona, nechyběla také zdravotní sestra a kurtizána. K nejpěknějším postavám celého průvodu patřil pes, stará bába, malíř pokojů, vodník a maska Flinstona. Mezi účastníky průvodu byli starší "skalní" zastánci masopustu, ti tvořili necelou třetinu, zbytek pak byla mládež, především děti.

Malá účast masek svědčí o určitém “nezájmu” místních obyvatel i samotných organizátorů průvodu, neboť z celkového počtu 40ti dobrovolných hasičů v záchranném sboru, se jich průvodu zúčastnilo asi šest.

Průvod prochází podobně jako v jiných letech obcí, u většiny z domů (vynechány jsou jak již bylo zmíněno domy “přistěhovalců”) zastaví, zahraje, masky popřejí domácím hodně štěstí, většinou si připijí s domácími na zdraví a pokračují do dalších stavení. Než obejdou vesnici je často pozdní odpoledne a masky mají v nohou nejen mnoho kilometrů, ale také celkem hojnou dávku alkoholu. Svou obchůzku završí v již zmíněné hospodě u Hánů.

Důležitou roli hraje v průvodu hudba, která doprovází masky po celou dobu jejich obchůzky a do jisté míry tak „oznamuje“ příchod maškar do stavení. Hudebníci jsou „v civilu“, bez masky a kostýmu. Dokladem nezastupitelné role hudebníků je přeložení masopustního průvodu v obci Čejkovi o týden dříve, neboť jej vedl harmonikář, který se účastnil průvodu v jiné sousední obci.

Tradiční zvyklostí, která se v posledních letech objevuje v Hrádku, je zastavování aut projíždějících obcí. Masky stojí vprostřed silnice a zastavená kolemjedoucí auta se musejí vyplatit a rychle odjet, aby jim maškary nestihly rtěnkou nebo sazemi pomalovat auto či nastříkat dovnitř starou voňavku.

7.5.2 Mokrosuky

Obec Mokrosuky se nachází asi 7km severozápadně od města Sušice. Rozkládá se na katastrálním území cca 7 kilometrů čtverečních a je nejmenší obcí mikroregionu Střední Pošumaví. V současné době má obec přibližně 160 obyvatel, jejichž průměrný věk je 43,7 let (<http://www.posumavi.cz>).

Historii masopustních průvodů v obci lze jen obtížně vystopovat, historické prameny se o nich nezmiňují. Zajímavé by jistě bylo prozkoumat úřední archívy a zjistit, zda bychom se zde nedozvěděli o existenci masopustních průvodů nepřímo – tedy z dokumentů, jež by průvody zakazovaly, případně pokutovaly ty, kteří zákaz

překročili¹⁰.

Před druhou světovou válkou byly masopusty ve vsi pořádány spíše sporadicky, v kraji panovala velká bída, proto i masky byly velmi jednoduché, většinou papírové – samovýroba. Díky chudobě se často stávalo, že místní obyvatelé maškarám ani neotevírali, neboť jim neměli co nabídnout.

Podle pamětníků získala tato tradice na větším významu až po druhé světové válce, nejspíše v souvislosti s rozpadem soukromého zemědělství a vznikem kolektivního hospodaření v JZD, kdy docházelo ke vzniku pracovních kolektivů a nárůstu volného času. Masopustu se tak účastnila větší část vesnice, vždycky se však našel někdo, kdo se kolektivního života spíše stranil.

V současnosti jsou masopustní průvody v obci každý rok, pořadatelem je mládež a Dobrovolní hasiči. Počet masek je během posledních let přibližně stejný (kolem 30), průvodu se účastní především mladí lidé kolem třiceti let, převládají obyvatelé Mokrosuk, někteří jsou také z okolních vesnic, dokonce sem pravidelně přijíždějí i tři “masky” z Klatov. Charakter masek se neustále mění, narůstá fantazie účastníků i nabídka trhu. Zatímco v minulosti převládaly masky papírové, dnes se objevují masky gumové a plastové, velký důraz je kladen na kostým, který je však stále vyráběn po domácku. V některých letech jsou průvody masek doprovázeny koňským povozem.

7.5.2.1 Výstupy nezúčastněného pozorování: Mokrosuky 2006

V roce 2006 se masopustního průvodu v Mokrosukách zúčastnilo kolem třiceti masek. Přestože nebyl stanovený ráz průvodu, převládaly masky svazáků a pionýrů, a to proto, že byl masopust pořádán 25. února a stal se tak jakousi ironickou reminiscencí na únor 1948.

Vedle těchto postav zde byla k vidění i maska Červené Karkulky, opice, komára, kata s dřevěnou sekerou, několik zdravotních sester a doktorů, vodníka,

¹⁰ Podobně se zmiňuje Josef Režný o zákazech masopustu v oblasti šumavského Podlesí, kde lze dohledat ve strakonickém archivu dokument z roku 1892, zakazující průvody, neboť se v nich vyskytují “unsittliche Lieder und Tanzunterhaltungen” (Režný, 1977, s. 11 a 25).

maskovaných vojáků, šaška, démona, lehké děvy, cikánky, kardinála (inspirací pro vytvoření této masky byla postava kardinála de Richelie z muzikálu Tři mušketýři), Dorky s parchantem a Ptačí chřipky.

Masky se sešly po obědě v hasičárně, kde se společně oblékly a vydaly se na obchůzku po staveních. Svou dlouhou cestu zakončily v 7 kilometru vzdálené hospůdce "Na Ztracence".

Celé odpoledne panovala veselá nálada, masky prováděly všelijaké taškařice, například pomalovávaly zaparkovaná auta rtěnkou či sazemi nebo přihlížející muže postříkaly sprejem proti ptačí chřipce.

U většiny stavení se zastavily, domácí jim připravili malé občerstvení v podobě koblih či šišek, nechyběla ani sklenička pálenky. Někde měli již před dveřmi připravený stoleček s již zmíněným občerstvením.

Průvod doprovázel harmonikář, který hraje nejen "maškarám do kroku", ale i k tanci, neboť u většiny stavení si podle staré tradice musí jedna s masek zatancovat s paní domu. V letošním roce pak obchůzky po domech obohatil ještě jeden „šprým“. Domáci, většinou muž, byl maškarami „přijímán do strany“. Za všeobecného veselí a přítomnosti všech svazáků a pionýrů a pod dohledem kardinála se musel podepsat do knihy a svou „stranickost“ pak stvrdit sklenkou dobrého alkoholu.

7.5.3 Srovnání - masopustní tradice v obci Hrádek u Sušice a Mokrosuky

Obce Mokrosuky a Hrádek u Sušice jsou od sebe vzdáleny cca 4 kilometry, proto je možné masopustní průvody v těchto lokalitách navštívit v jeden den. Masopust v Hrádku u Sušice bývá tradičně zahájen již po 9. hodině a jinak tomu nebylo také v sobotu 25. února 2006, naopak průvod v obci Mokrosuky se začal scházet až kolem jedné hodiny odpolední.

Oba průvody vykazují na základě nezúčastněného pozorování několik shodných rysů, v mnoha momentech se však liší. Mezi společné prvky patří obchůzka maskovaných postav vesnicí či městečkem za doprovodu hudby, ať již se jedná pouze o harmonikáře (jako např. v obci Mokrosuky), nebo o několik

hudebníků (Hrádek u Sušice). Průvod, který trvá mnoho hodin a masky při něm nachodí i několik kilometrů, je nakonec tradičně zakončen v hospodě.

Naopak rozdíly mezi těmito masopustními průvody je možno pro pouhého pozorovatele spatřovat v následujících bodech:

- počet účastníků a jejich věkové složení
- druhy a typy zastoupených masek
- atmosféra a nálada panující v obci

7.5.3.1 Počet účastníků a jejich věkové složení

Na základě předchozího popisu masopustních průvodů v daných lokalitách, je možno konstatovat, že počet účastníků se dosti lišil. Zatímco v Mokrosukách se sešlo více jak 30 maskovaných postav, v obci Hrádek u Sušice to byla sotva polovina.

Velký rozdíl lze spatřit také v zastoupených věkových skupinách. V Mokrosukách převažovala mladší a střední generace (rozmezí 25 - 35 let), naopak v Hrádku u Sušice tato generace téměř chyběla a byli zde buď starší občané - tedy ti, kteří se masopustů účastní již mnoho let, či naopak spíše děti kolem 15 let.

7.5.3.2 Druhy a typy zastoupených masek

Rovněž zastoupené maškary se v obou lokalitách dosti odlišovaly. Zatímco v Mokrosukách převažovali „svazáci“ či „pionýři“, jejichž masky a kostýmy se vázaly k určité události, v Hrádku se objevily spíše pohádkové postavy (masky trpaslíků, vodníka, berušky, démona či Flinstona). Byly zde přibližně dvě až tři stejné masky (zdravotní sestra, démoni), ani v jedné obci se však nevyskytovaly tradiční postavy – jako například medvěd, klibna, žid či klasická postava pošumavských masopustů – bába nebo dědek s nůží.

Velmi zajímavým jevem je častá absence zakrytí obličeje pomoc larvy či

škrabošky. Zatímco fotodokumentace z let 70. a 80. zachycuje téměř všechny maskary s papírovou či plastovou škraboškou na obličeji, v dnešní době je tomu spíše naopak. Otázkou zůstává čím je tento fakt způsoben. Je to určeno charakterem masek (důraz je kladen více na kostým) nebo není jeho výrobě věnována tak velká příprava jako v uplynulých letech? Absence masky je tak do určité míry porušením anonymity, „vystoupením“ z bezejmennosti, které maska nabízí. Vyplývá tato změna z celkové transformace politické i společenské atmosféry, jež umožňuje větší svobodu jednání a chování či je dokladem o mizejícím principu hravosti, který maska jak svému nositeli, tak i ostatním aktérům masopustního divadla, nabízí?

7.5.3.3 Atmosféra

Vzhledem ke sledu masopustních průvodů (nejprve Hrádek u Sušice, následovně Mokrosuky), se první průvod pozorovateli jevil jako spíše fádni a statický, nepříliš dynamický. Na ulici nebyli žádní diváci, lidé ani moc nevycházeli z domů, aby “se podívali” na kolemjdoucí maskary. Ty tak neměly ani prostor ani příležitost pro své šprýmy a taškařice. Existenci diváků tak do jisté míry nahradily obcí projíždějící automobily, které masky zastavovaly a následně “pokutovaly”. Málomnohé auto tak projelo obcí “bez úhony”, téměř všechny se musely “vyplatit”.

Ve srovnání s Hrádkem pak masopustní rej v Mokrosukách působil více dynamičtěji, což bylo také dáno větší účastí lidí - co by maskar i diváků. Mezi maskami panovala veselá atmosféra, pozitivní naladění bylo znát i v jednotlivých staveních. Dokladem toho jsou stolky s připraveným občerstvením a napečené voňavé koblihy. Nálada a atmosféra působila více uvolněně a přátelsky, panovala tu větší pospolitost.

7.5.3.4 Shrnutí

Nabízí se tedy otázka, v čem tkví hlavní příčina rozdílu těchto průvodů? Má masopust v Hrádku u Sušice pro místní obyvatele ještě nějaký smysl a význam nebo se stal již jakýmsi dozvukem dřívější tradice a proč tomu tak je? A naopak je dodržování masopustních průvodů v obci Mokrosuky potvrzením stávající živé tradice těchto zvyků a obyčejů v dané lokalitě nebo se jedná pouze o časově ohraničený zvyk, který je dodržován díky nadšeným organizátorům a místní mládeži? Odpovědí, jež jsou podpořeny názory a úvahami respondentů, se nabízí hned několik.

Obec Hrádek u Sušice se nachází v blízkosti města Sušice, jedná se již o dosti velkou obec (přes tisíc obyvatel), pod kterou katastrálně spadají i některé okolní vesnice. Je zde charakteristický neustálý rozvoj a urbanizace. V průběhu minulých let zde došlo k nové výstavbě rodinných domků, v obci tak žije větší množství „přistěhovalců“. Ti se také do dodržování tradice nezapojují. To se týká jak samotné účasti v průvodu, tak očekávání příchodu masek do stavení. To dokládá i názor jednoho z respondentů: „...v Hrádku byla patrná velká migrace nových rodin, které tam nemají kořeny, byly tam parcely a je to blízko Sušice, takže je tam velká směsice lidí, které tyto tradice moc nezajímají...“

S narůstajícím počtem přistěhovalců, roste též anonymita lidí, chybí pospolitost, která dříve na vesnicích a menších obcích panovala. Mnoho lidí navíc „dojíždí“ do školy i za prací do okolních měst – např. Sušice nebo Klatov. Zároveň někteří z dotazovaných vysvětlují jakýsi „úpadek“ masopustní tradice v obci Hrádek u Sušice změnou životního stylu: „...doba se změnila. Dneska mají mladší větší možnost vyžití než dříve, dříve těch možností moc nebylo, no a tak jsme se všichni na masopust těšili, byla to společenská akce, do které se zapojila téměř celá vesnice..“

Dnes volný čas často pohlcují masmédiá, především televize či internet; na člověka útočí mnohem více podnětů než tomu bylo v minulosti. Zároveň však jaksi „otupuje“, uzavírá se do svého světa, brání své soukromí.. Jak již bylo řečeno i svátky či slavnosti nabývají spíše individuálního charakteru. Důvodem malé účasti v masopustním průvodu tak může být i určitá *lenost* a „nedostatek času“. Aktivní

účasť v masopustných průvodech si vyžaduje dosti energie – nejprve zhotovení masky, posléze několikahodinová obchůzka po staveních. Navíc s ubývajícím počtem aktérů průvodu klesá i mezi ostatními chuť a nálada zúčastnit se masopustu, neboť v souvislosti s tím se také proměňuje atmosféra celého průvodu. Vytváří se tak jakýsi začarovaný kruh.

Masopustní průvody v obci Mokrosuky jsou na rozdíl od Hrádku podle většiny z dotázaných udržovány především proto, že se jedná o mnohem menší obec, v podstatě vesnici. Lidé se tu vzájemně znají, dokonce jsou mnohdy i příbuzní. Díky tomu tu také panuje větší sociální kontrola a lidé drží více pohromadě. Podle názoru jednoho z respondentů je to dáno také tím, že velká část obyvatel této obce pracuje v zemědělství, a to ať již jako soukromí zemědělci, kteří dostali majetky zpátky v restituci nebo pracují v nějakém „družstvu“, v bývalém JZD... „...zemědělci více tíhnou k dění kolem obce,“ říká dotazovaný. Nabízí se tu tedy vysvětlení, že sociální vztahy a kontakty místních obyvatel se odehrávají především v rámci vesnice (rodina, přátelé, spolupracovníci,..). Proto se také při masopustních průvodech projevuje větší pospolitost a solidarita.

Někteří z respondentů (v obou lokalitách) chápou masopustní průvody jako svátky, oslavující příchod jara a konec zimy. Nabízela by se zde tedy úzká souvislost s původní ochrannou a prosperitní magií. Avšak tento aspekt, projevuje-li se v masopustech, pak pouze latentně a nikdo z dotázaných jej neoznačil za důležitý. Podle respondentů byl masopust mezníkem mezi prací a „zahálkou“, neboť nastávající příchod jara byl úzce spjat se zahájením polní práce a začátkem každodenního pracovního shonu. Naopak někteří, především starší obyvatelé, se domnívají, že důvodem konání masopustních obyčejů je náboženství (římsko-katolická víra), neboť „...je to defakto poslední den, kdy se jí maso a potom je půst, který trvá až do Velikonoc.“ (z rozhovoru s respondenty).

Většina z dotázaných chápe masopust jako určitou tradici, která byla spojena s kalendářním rokem a jeho výročními zvyky, podobně jako Vánoce či Velikonoce. Jak již bylo řečeno, masopust byl a bude. Respondenty není tedy tento zvyk chápán jako svébytný obyčej, který je specifický pro danou lokalitu, jeho udržení a

zachování tak nemá žádné „národopisné“ či „folkloristické“ dimenze. Většina z dotazovaných by však byla ráda, kdyby se tradice masopustních průvodů v obci udržela, zároveň jsou však především obyvatelé Hrádku skeptičtí, neboť současná situace ukazuje spíše na zánik této tradice. Optimismu však respondentům dodává udržování masopustních obchůzek v okolních obcích, kde vedle Mokrosuk se v roce 2006 konal ještě velký průvod (asi 40 masek) v nedaleké vesnici Čejkovy.

Je tedy otázkou budoucnosti, zda masopustní průvody udrží, v případě Hrádku oživí, svou tradici a stanou se důležitou společenskou akcí. Byla by škoda, kdyby tento obyčej upadl v zapomnění, neboť je připomínkou dávných pohanských rituálů a obřadů, zároveň má velkou sociální funkci, spočívající v upevnění společenských vztahů a posílení vazeb uvnitř obce. Mimo to také může člověku pomoci v dnešním silně individualizovaném a uspěchaném světě se zastavit a na chvíli se oddat snovému světu iluze.

8 Závěr

Svou pozornost jsem v této diplomové práci zaměřila na oblast masopustních a karnevalových tradic. Zajímal mne především samotný obsah a původ těchto obyčejů, který je velmi široký a nabízí velké množství přístupů a způsobů zpracování. O jejich přiblížení jsem se pokusila v první teoretické části diplomové práce. Na základě odborné literatury z oblasti antropologie, sociologie, etnologie a folkloristiky či teorie kultury a literární teorie jsem se snažila ukázat nejen původ a kořeny těchto zvyků, ale i základní principy a aspekty masopustních průvodů. Především jsem zdůraznila motiv svátečnosti, jenž je důležitým atributem těchto rituálů, velký akcent jsem kladla na herní principy a důležitou roli smíchové kultury pro rozvíjení masopustní tradice od dob středověku, zároveň jsem poukázala na společenskou funkci těchto obyčejů, spočívající v upevnění a posílení vzájemných mezilidských vztahů. V teoretické části jsem se dále zabývala masopustními občůzkami v oblasti Čech a Moravy. Snažila jsem se vykreslit jejich historii, průběh a popsat tradiční masky, které se na našem území nejčastěji objevovaly či stále objevují.

Teoretické poznatky jsem se posléze pokusila uplatnit na konkrétním příkladě masopustních průvodů. Volila jsem oblast Pošumaví, především jsem se zaměřila na obce Hrádek u Sušice a Mokrosuky. Pomocí technik kvalitativního výzkumu (analýza dokumentů a nestrukturované rozhovory) jsem získala informace o historii těchto tradic, současný stav jsem zachytila pomocí nezúčastněného pozorování. Na závěr jsem se pak pokusila o komparativní analýzu masopustních průvodů ve výše zmíněných lokalitách.

Z mého zjištění vyplývá, že masopustní tradice se v obou místech dosti liší. Zatímco v obci Mokrosuky je masopust stále hojně dodržován, v obci Hrádek u Sušice je tomu spíše naopak a během dvou posledních desetiletí zůstaly z živé tradice pouze její dozvuky. Příčinu vidí respondenti jak v rozdílné velikosti obou obcí, tak v odlišném vývoji obcí po roce 1989. Tyto faktory jsou velmi důležité, velkou roli v udržení masopustní tradice ale hraje také naladění místních obyvatel a jejich zájem o společenský život obce. Z rozhovorů však často zaznívala spíše lhostejnost či pasivita.

Jistě by byla velká škoda, kdyby masopustní průvody nejen v obci Hrádek u Sušice, ale i v jiných lokalitách vymizely, protože tato spontánní sféra kultury v sobě nese poselství našich předků o důležitosti vzájemné pospolitosti a mezilidské komunikace.

9 Seznam literatury

1. Bachtin, M.M.: Francois Rebelais a lidová kultura středověku a renesance. Praha, Odeon 1975
2. Baran, L.; Staňková, J.: Masky, démoni, šaškové. Pardubice, Theo 1998
3. Bernard, J: Co je divadlo. Praha, SPN 1983
4. Buber, M.: Problém člověka. Praha, Kalich 1997
5. Burke, P.: Lidová kultura v raně novověké Evropě. Praha, Argo 2005
6. Caillois, R.: Hry a lidé. Praha, Studio Ypsilon 1998
7. Crowley, D.J.: *Carnival as secular ritual. A Pan-Portugese Perspective.* In: Rihtman-Auguštin, D.; Povrzanovič, M. (eds): *Folklore and Historical Process.* Institut of Folklore Research, Záhřeb 1989, str.143 - 148
8. Disman, M.: Jak se vyrábí sociologická znalost. Praha, Karolinum 2005
9. Dostálová, R.; Hošek, R.: Antická mystéria. Praha, Vyšehrad 1997
10. Drda, J.: České pohádky. Praha, Československý spisovatel 1961
11. Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu. Praha, Oikúmené 1993
12. Filip, J.: Keltská civilizace a její dědictví. Praha, Academia 1995
13. Frazer, J.: Zlatá ratolest. Praha, MF 1994
14. Frolcová, V.: *Folklor a obřad v kalendářním cyklu.* In: Tyllner, L.; Uherek, Z.(eds): *Kultura-společnost-tradice.* Praha, Etnologický ústav AV ČR 2005, s. 75-113
15. Frolec, V.: Prostá krása. Praha, Vyšehrad 1984
16. Frolec, V. (ed): *Masopustní tradice.* Lidová kultura a současnost, sv. 5, Brno, Blok 1979
17. Galuška, L: Slované, doteky předků. Brno, Moravské zemské muzeum 2004
18. Gennep, A.: Přejchodové rituály. Praha, NLN 1997
19. Gurevič, A: Nebe, peklo, svět. Jinočany, H&H 1996
20. Hendl, J.: Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace. Praha, Portál 2005
21. Herold, E.: Africké masky. Praha, Odeon 1970
22. Holubová, M.: *Masopustní maska v českých zemích.* In: Obuchová, L.(ed): *Maska kostým a lidové divadlo: soubor studií interdisciplinární pracovní skupiny „Náboženské směry v Asii“.* Praha, Česká orientalistická společnost 2001, s. 13-23

23. Horpeniak, V.: Šumavský masopust před sto a více lety. 2006
<http://www.sumava.net/www/fr.asp?tab=snet&id=2405&burl=> 1.3.2006
24. Horská, P.; Maur, E.; Musil, J.: Zrod velkoměsta. Praha, Paseka 2002
25. Horváthová, E.: Rok vo zvykoch nášho ludu. Bratislava, Tatran 1986
26. Hostaš, K.: *Kolovečský omlazující mlýn na staré ženy*. Český lid, 19, 1910, s. 335–6
27. Hrdý, L.; Soukup, V.; Vodáková, A.: Sociální a kulturní antropologie. Praha, SLON 1993
28. Hrubec, M.: „*Smíchová kultura*“ v pramenech čtrnáctého století. *Parodické pašije – příspěvek k problematice středověkého humoru*. Kuděj (časopis pro kulturní dějiny), 1-2, 2005, s. 24 - 26
29. Huizinga, J.: Homo ludens. Praha, Mladá Fronta 1971
30. Chovít, V.: Kronika města Sušice 1990, Městský úřad Sušice, s. 182
31. Jančář, J. a kol.: Vlastivěda moravská, lidová kultura na Moravě, sv. 10, Brno, Ústav lidové kultury ve Strážnici a Muzejní vlastivědná společnost 2000
32. Jeřábek, R.; Maur, E.; Štika, J.; Vařecha, J.: Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska. - 4. Praha, EÚ AV ČR 2004
33. Jiříkovská, V.: *Úloha tradičních masek při současném masopustu na Slánsku*. Muzeum a současnost, 6, 1983, str. 101 - 108
34. Karneval, Fastnacht und Fasching. <http://de.wikipedia.org/wiki/Karneval>, 30.8.2005
35. Karneval-Fastnacht-Fasching. <http://www.serve.com/shee/germusa/karneval.htm>, 30.8.2005
36. Keller, J.: Úvod do sociologie. Praha, SLON 2004
37. Kieckhefer, R.: Magie ve středověku. Praha, Argo 2005
38. Kolovečskej mlejn. <http://www.obeckolovec.cz/?page=6&subpage=3>, 5.4.2006
39. Kronika Československého svazu žen 1983 – 1988, rok 1987
40. Kronika obce Podmokly 1929 – 1979, rok 1967, Státní okresní archiv Klatovy
41. Kronika obce Žihobce 1946 – 1966, rok 1954, Státní okresní archiv Klatovy
42. Kurcová, J.: Výroční zvyky, obyčeje a pověry s přihlédnutím ke Klatovsku. Diplomová práce, Praha, Filosofická fakulta UK 1995
43. Lábek, L.; Macháček, F.; Valenta, J.: Masopust na Plzeňsku. Plzeň, Společnost pro národopis a ochranu památek v Plzni 1913

44. Langhammerová, J.: Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy. Praha, NLN 2004
45. Le Roy Ladurie, R.: Masopust v Romansu: od Hromnic po Popeleční středu 1579-1980. Praha, Argo 2001
46. Lévi-Strauss, C.: Myšlení přírodních národů. Praha, Dauphin 1996
47. Macrobius: Saturnálie. Praha, Hermmann & synové 2002
48. Masopust nebo-li fašanky.
http://druidova.mysteria.cz/KELTSKY_ROK/MASOPUST.htm, 24.5.2005
49. Obuchová, L.: *O masce kostýmu a lidovém divadle*. In: Obuchová, L.(ed): Maska kostým a lidové divadlo: soubor studií interdisciplinární pracovní skupiny „Náboženské směry v Asii“. Praha, Česká orientalistická společnost 2001, s. 7-10
50. Papeš, Z.; Šmídová, M.: Hrádek 1298 -1998. Plzeň, Obecní úřad Hrádek 1998
51. Pejlm, K.: Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách. Praha, Jos.R. Vilímek 1941
52. Petráň, J. a kol.: Dějiny hmotné kultury II. Praha, Karolinum 1995
53. Petříček, M.: Úvod do současné filosofie. Praha, Hermmann & synové 1997
54. Rejzek, J.: Etymologický slovník. Brno, LEDA 2001
55. Režný, J.: *Masopust na šumavském Podlesí*. Národopisné aktuality, 1, 14, 1977, s. 11- 24
56. Sborník Sušicka. Vlastivědné dílo 1938
57. Silverman, D. (ed): Qualitative research: theory, method and practice. London, Sage 2002
58. Skopová, K. Lidová tvorba. Pardubice, Dekadence 1995
59. Slivka, M.: Ludové masky. Bratislava, Tatran 1990
60. Sokol, J.: Člověk jako osoba. Praha, UK- FHS 2001
61. Sokol, J.: Všední a sváteční. 1999: <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-svatecni.php>, 5.3.2006
62. Sušické listy, 8, VIII., 1923, s. 2
63. Šebesta, J.: *Doktor Fous a Markyta v masopustním průvodu na Sušicku*. Český lid, 4., 1895b, s. 525
64. Šebesta, J.: *Chození s kobylou (klibnou) na Sušicku*. Český lid, 4, 1895a, s. 299
65. Ševčík, O.: Architektura historie umění. Praha, Grada 2002

66. Tomeš, J.: *České a slovenské masopustní obyčeje a jejich mezinárodní obměny*. In: Frolec, V.(ed): *Masopustní tradice. Lidová kultura a současnost*, sv. 5, Brno, Blok 1979, s. 37-47
67. Turner, V.: *Průběh rituálu*. Brno, Computer Press 2004
68. Vařecha, J.: *Národopisné oblasti v Čechách ve světle etnografie*. In: Vařecha, J.; Holubová, M.; Petráňová, L. (eds): *Evropský kulturní prostor – jednota v rozmanitosti*. Sborník z 10. etnografického symposia (Třešť, 25.-29.3.1996). Praha, Ústav pro etnografii a folkloristiku AV 1997
69. Vondruška, V.: *Církevní rok a lidové obyčeje*. České Budějovice, DONNA 1991
70. Vondruška, V.: *Život staré Šumavy*. Plzeň, Západočeské nakladatelství 1989
71. *Západočeská vlastivěda – národopis*. Plzeň 1990
72. Zíbar, V.: *Dějiny Hrádku u Sušice (kronika města, sestavená dle dostupných materiálů v letech 1960-1985)*, Obecní úřad obce Hrádek u Sušice
73. Zíbrt, Č.: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*. Praha, Academia 1995
74. Zíbrt, Č.: *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha, Vyšehrad 1950

Internetové odkazy:

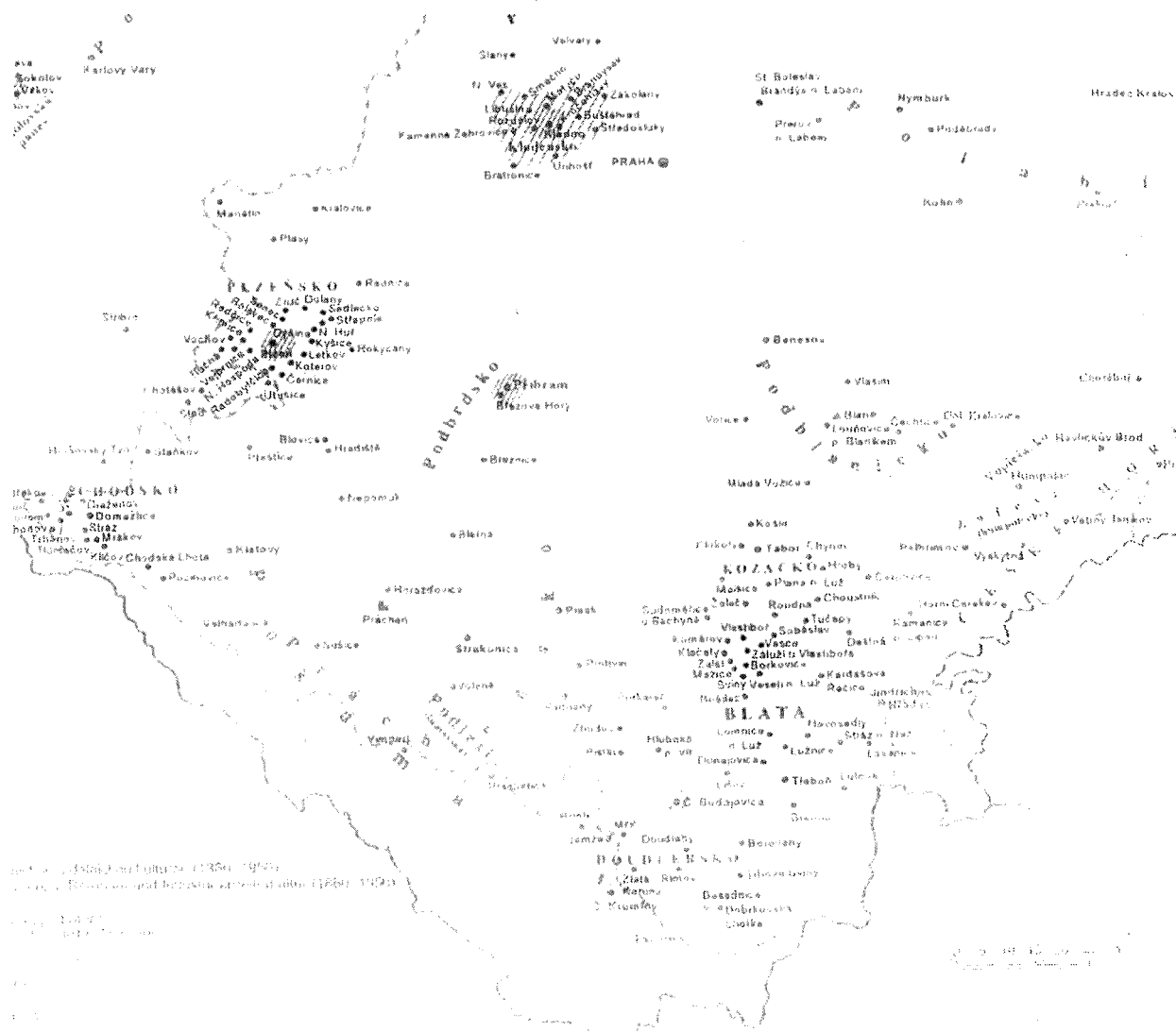
<http://www.posumavi.cz/>

10 Seznam příloh

1. Mapa Pošumaví
2. Kolovečský mlýn
3. Šibřinky v Sušici; „Ze světa lesních samot“
4. Pozvánka na Šibřinky
5. Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970
6. Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970
7. Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970
8. Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970
9. Masopust v Hrádku u Sušice v roce 1986 a 1987
10. Masopust v Hrádku u Sušice v roce 1987 a 1988
11. Masopust v Hrádku u Sušice v roce 2006
12. Masopust v Hrádku u Sušice v roce 2006
13. Masopust v Hrádku u Sušice v roce 2006
14. Masopust v obci Mokrosuky v roce 2006
15. Masopust v obci Mokrosuky v roce 2006
16. Masopust v obci Mokrosuky v roce 2006
17. Masopust v obci Tedražice v roce 1990
18. Masopust v Sušici v roce 1990
19. Masky v oblasti Pošumaví a šumavského Podlesí
20. Masky v oblasti Pošumaví a šumavského Podlesí
21. Masky v oblasti Pošumaví a šumavského Podlesí
22. Masky v oblasti Pošumaví a šumavského Podlesí

Příloha č.1

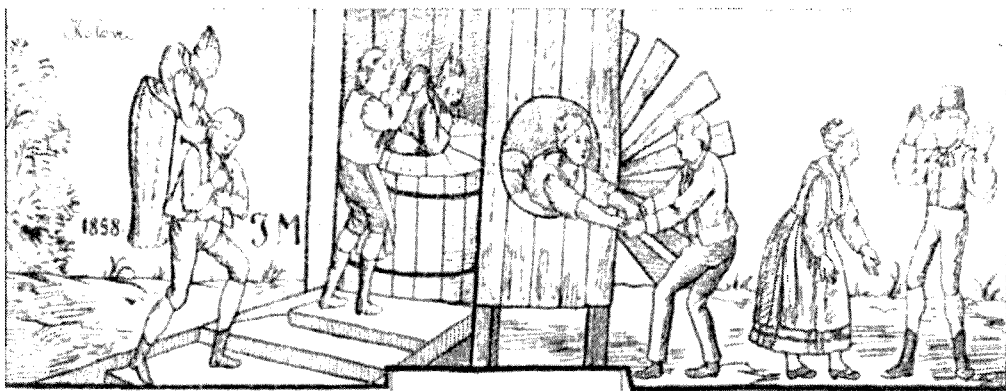
Mapa Pošumaví



Mapa, označující etnografické a kulturní oblasti v jižních, jihozápadních, západních a středních Čechách (Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska - 4, 2004)

Příloha č.2

Kolovečský mlýn



Obrázek znázorňující Kolovečský mlýn je umístěn v Klatovském muzeu. Je namalován na dřevěné desce a nese letopočet 1858. Obraz je věrnou reprodukcí kresby prof. Ferd. Vaňka (Hostaš, 1910).

Příloha č. 3

Šibřinky v Sušici — „Ze světa lesních samot“ (Sušické listy, 1923)

vytlačila a jakou provozuje Čsl. rol. jednota, jejíž poslanci R. Bergman a Fr. Mašek pamětliví jsou nebezpečí hrozícího všem stranám občanským, pracují k jednotnosti našeho těžce zkoušeného národa a při tom usilují o spravedlivé hodnocení zemědělské práce. Čsl. rol. jednota jest nám zárukou, že naši zemědělci půjdou po cestě správné a že nikdy v našem státě nenajde se osudných 154.000.

Sokolská hlídka.

Valná výroční hromada »Sokola« v Sušici koná se zítra, v pondělí, dne 19. února 1923 o 7. event. o 8. hod. večerní v Tyršově síni.

Ročenka sokolských činovníků na rok 1923 vyšla nákladem ČOS. Cena 20 Kč je velmi mírná vzhledem k obsahu. Je nezbytnou příručkou pro každého činovníka jednoty i župy, podávající rady i pokyny ve všech případech sokolského života. — Objednejte prostřednictvím tajemn. úřadu župního!

Ze světa lesních samot.

(Ke dni 9. února 1923.)

Letošní sokolské šibřinky vydařily se jistě k spokojenosti všech. Návštěva byla početná a zábava velmi srdečná. Humor a vtip sršel ze všech stran a přece nikde nevybočil v obhroublostech a nevkus, jímž se maskární zábavy pravidelně nevyhnou. Dekorace byla vhodně řešena v rázu myšlenky a zejména zelené osvětlení působilo velmi intimně a náladově.

Jeviště uvádělo nás v kraj pod Pürstlinkem s panoramatem Luzného v pozadí. V popředí kleče, jalovce a celý jehličnatý les se zvířeti srstnatou i pernatou doplňovaly úplně představu této lesní samoty. Panorama bylo dílem bra Mašina a jeho vždy ochotných spolupracovníků studentůských. U vchodu ohlašoval příchod návštěvníků starý šumavský poustevník u své poustevny se zvoníčkou.

Také snad nebylo masky, která by nezapadala přiléhavě v celkový rámeček. Naše dámy překvapily vynalézavostí a — doznejme rádi k jich chvále — i vkusem. — Celý roj světélkujících svatojánských broučků provedl v ztemnělém sále rej, který při magickém osvětlení vypadal překrásně. S. Kubešová vzorným nácvikem zasloužila si plného vděku. Hejno krákačích vran ochotně roznášelo děťátka. — Mohl sis dokonce vybrat — kluka nebo žabu; ku podivu, nejvíc »zboží« odebrali páni, takže bylo »vyprodáno.« Na několik originálních šišek se páni v pravém slova

smyslu lepili. Muchomůrky snad ani nebyly jedovaté; ba spíš se nám zdálo, že jsou »k nakousnutí.« Motýlkové, vážky, sluněčka i netopýři obletovali květinčky a dobře si rozuměli se zeleným, jako z pohádky vyloupeným hashrmanem. Čiperná rybářka se statečně oháněla prutem a snad jen omylem zasáhla srdce švarného juna, který ji později marně hledal; prodělala patrně — jako mnoho jiných — půlnoční metamorfosu. Apartní bytí zelená bludička s mnoha zárovkami na hlavě i pod širokou sukničkou. Přišla se podívat i rozkošná sněhůrka; nemusel s se ale bát, že nastydněš — ba ona v tom teple nakonec sama trochu »pouštěla.« Velmi se líbil podařený párek horalů. Jeho jasnost si vykračovala důstojně a k lidu — zejména jeho krásnější polovině — se chovala velmi přívětivě. Páni střelci — nedělní i nenedělní — bedlivě vyhlíželi nějakou tu oběť; my je ale známe — vždyť oni té dobré zvěři mnoho neublíží... A — kdož si může pamatovat všechno z toho pestrého kaleidoskopu! — Bratry a sestrou pěkně sebraná půlnoční scéna od Br. Švejcara, bohužel poněkud utrpěla hukem v sále. — O zvláštním taktu a nekáznosti těch některých návštěvníků svědčí, že vzdor upozornění na zachování pěti minutového klidu, nezachovali tolik ohledu vůči převládající většině, aby tito mohli sledovati vtipnou půlnoční scénu. Br. pořadatel se sborem svých pomocníků a ochotných dekoratérů provedl svůj úkol dokonale a ukázal příštím pracovníkům, že dilo poctivě připravené se vždy podaří. — Jako vždy i letoš bratři majitelé povozů svou ochotnou pohotovostí zaslouží plný dík pořadatelství.

Úterní dozvuky šibřinkové (13.-II. 1923), dokoněly vkusným souladem masek masopustní saisonu. Zvláště cikánská skupina, nejmladšími, mladými i starými příslušnicemi přinesla mnoho humoru i s provázejícími je myslivci, kteří tuto chasu přivedli cdněkud až ze Gsengetu. Podařenými byli starý kořán a ryšavec z Pürstlinku. Dámy překvapily zase novými nápady ve svých úborech. Jedno jenom bychom vytkli: nápadně málo naší mužské mládeže přichází do šibřinek v maskách. Jako by už ani neovědli projevit radost ze svých 20 až 35 let! Jinde právě toto mládí dává vtip a humor a přináší radostný smích do víru šibřinkového. Mládenci, a zvláště, vy, naši sokolští, ať tyhle řádky zmizí z příštího šibřinkového referátu!

Nutno pochváliti hudbu páně Hošťálkové. Hrála velmi dobře a ochotně.

Příloha č. 4

Pozvánka na Šibřinky



Obraz 3. Pozvánka k Šibřinkám Hlaholu r. 1878.

Příloha č.5

Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970



Příloha č.6

Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970



Příloha č.7

Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970



Příloha č. 8

Masopust v Hrádku u Sušice před rokem 1970



Příloha č.9

Masopust v Hrádku u Sušice v roce 1986 a 1987 (*Kronika ČSŽ*)



Příloha č. 10

Masopust v Hrádku u Sušice v roce 1987 a 1988 (*kronika ČSŽ*)



Příloha č. 11

Masopust v Hrádku u Sušice v roce 2006



Příloha č.12

Masopust v Hrádku u Sušice v roce 2006



Masky zastavují projíždějící auta

Příloha č. 13

Masopust v Hrádku u Sušice 2006



Maškara vodníka

Příloha č. 14

Masopust v obci Mokrosuky v roce 2006



Příloha č. 15

Masopust v obci Mokrosuky v roce 2006



Příloha č. 16

Masopust v obci Mokrosuky v roce 2006



Příloha č. 17

Masopust v obci Tedražice v roce 1990 (Chovít, 1990)

25. 2. 1990



27 MASER A DVA HUDEBNICI



Foto:
Leo. Rybo

Příloha č. 18

Masopust v Sušici v roce 1990 (Chovít, 1990)



NAMĚSTÍ SVOBODY V SUŠICI



Příloha č. 19



Kožešinová kukla „vlka“ z masopustního průvodu v Javorníku (okr. Prachatice), 1974 (Frolec, 1979)



Plstěná maska ze starého klobouku, Zdikov (okr. Prachatice), 1976 (Frolec, 1979)



Dřevěná kukla „dávla“ z Řepice u Strakonice, 2.pol. 19.st. (Frolec, 1979)

Příloha č. 20



*„Žid“ v kožešinové kukle z Vrbice u Vacova (okr. Prachatice), 1974
(Frolec, 1979)*

Příloha č. 21

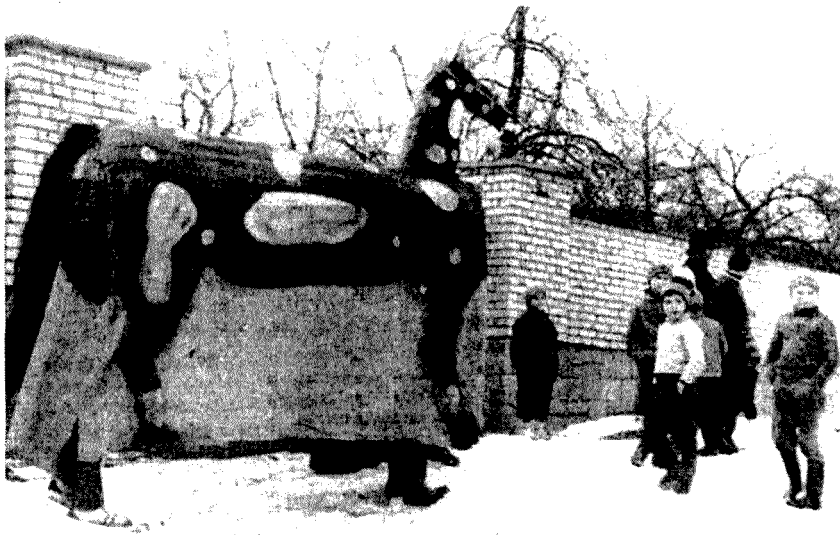


„Chlap v nůši“, Milevsko, 1975 (Frolec, 1979)



*„Charpáci“ z Jarošova okr. Prachatice, 1976
(Frolec, 1979)*

Příloha č. 22



Maska „kobyly“, Měčíchov (okr. Strakonice), 1972 (Frolec, 1979)



„Smrt“ a „čáp“ v masopustním průvodu, Mečíchov, okr. Strakonice, 1972 (Frolec, 1979)

