



Rituál smrti a sociální praxe ve věku konfesí: Historicko-antropologická perspektiva

**Death Ritual and Social Practice in the Age of Confessions:
The Perspective of Historical Anthropology**

Tomáš Malý

ABSTRACT Historical research on death and dying has been inspired by sociological and anthropological approaches for a long time. However, the theme of the social use of death in the early modern period rarely came up until the 1980s. This perspective emphasizes the problems of death and death rituals as a presentation and reconstruction of social order. The early modern period had many specific characteristics, one of which was the significance of confessions, as a result of the European Reformation. Consequently, burials and death rituals often became part of a sphere in which confessional identity was expressed. In confessionally-mixed regions – mainly in towns – the (confessionally-defined) communities tried to attack the rituals of other confessions in order to ensure their own purity. Thus, basic anthropological principles can be observed in early modern society: membership in a community played the most important role and one's incorporation in it through traditional rituals and a proper burial were seen as guaranteeing one's perpetual membership in the society of Christians; separation and exclusion, on the contrary, led to the prevention of symbolic contact between the dead and the living, without which there was no salvation.

KEY WORDS rituals of death, early modern period, anthropological approaches, burial disputes, towns, confessionalisation

Východiska

Cílem následující studie je poukázat na jeden ze způsobů, jakým historikové, ovlivnění antropologicko-sociologickými přístupy, nazírali v novějších výzkumech na problematiku umírání a smrti. Téma bude nahlíženo z historicko-antropologické perspektivy, která – nejenom v případě zde pojednávané látky – významně proměnila dříve obvyklý charakter historické analýzy. V obecné rovině se předložený text dotýká otázky, jak rituály smrti, chápané zde v užším smyslu rituálů pohřebních a smutečních, fungovaly v rámci sociální praxe, neboli jaké bylo jejich užití v jednání společnosti/komunity. To bude demonstrováno na příkladu epochy raného novověku, jež byla v tomto ohledu historiografií podrobněji zmapována, mj. v souvislosti s původně převažující orientací historické antropologie (van Dülmen 2002; Dressel 1996; Burke 2006, 2004). Konkrétní níže uváděné příklady pocházejí zpravidla z 16.–17. století, pro něž se v historiografii vžil termín *konfesijní věk* – šlo o dobu

charakteristickou rostoucím významem konfesijního faktoru ve společnosti. Právě konfese proto bude tvořit důležitý moment výkladu jako podstatný aspekt raněnovověké sociální praxe. Navzdory obtížím spojeným s nedostatkem a nesnadnou interpretací historických pramenů, které umožňují jen částečnou rekonstrukci specifík starších dějinných epoch, se lze pokusit o zasazení dosavadních historických poznatků do širšího antropologického kontextu.

Počátky moderního historického výzkumu otázek spojených s fenomény umírání a smrti lze umístit zhruba do 60.–70. let 20. století. Tehdy začali historikové i na tomto badatelském poli intenzivněji využívat antropologicko-etnologické, psychologické a sociologické podněty, které jim umožnily odkrýt celou řadu vývojových aspektů a specifík jednotlivých dějinných period. Důležitou úlohu přitom sehrálo několik předpokladů, jež se pro badatele napříč obory staly stěžejní inspirací. Tím nejjobecnějším je skutečnost, že ve všech kulturách a společnostech se v postojích ke smrti odrážejí základní postuláty, jimiž lidé hodnotí své životní zkušenosti. Jinými slovy, že rituály smrti jsou jedním z důležitých prostředků vyjádření životních hodnot, kulturních zvyklostí i společenských praktik. Antropologické výzkumy, které byly dlouhou dobu zaměřeny primárně na „exotické“ kultury a vyznačovaly se značným romantizováním látky kvůli snaze poznat rituály „primitivních společností“ z perspektivy západní kultury, zdůraznily sociální konstrukci smutku a ukázaly různorodost rituálů celého světa. Značný vliv si vydobyla teorie sociální integrace, s níž přišel Durkheim (2002) na základě zkoumání rituálů australských kmenů (zejména Warramunga a Aranda). Jeho práce byla pečlivou kontextuální analýzou, byť podřízenou deterministickému a funkcionalistickému modelu společnosti, v níž jedinec jedná vždy v rámci udržení sociální solidarity a sociálního řádu (účelem rituálu je tudíž upevnění existence sociálních vazeb mezi členy dané společnosti). V souvislosti s rituály se velké recepce dočkala také van Gennepova (1997) a Hertzova (1907) typologie jednotlivých fází rituálu, respektive poukaz na symbolickou roli rituálu smrti v opětovném začlenění jedince do komunity (otázky reprezentace smrti).

Sociologický přínos spočíval zejména v poukázání na sociální a kulturní aspekt umírání a smutku, v prvé řadě na význam smrti pro sociální konstrukci a udržení reality, stejně jako na faktor odmítnutí, zavržení a tabuizování smrti: viz Gorer a jeho „pornografie smrti“, Ariès a jeho „převrácená smrt“ (Gorer 1965, Ariès 1967). Podnětné diskursivní a narativní přístupy následně odhalily a odhalují různé způsoby, jimiž jedinci používají dostupné kulturní diskursy – z nich lze vyvodit mj. spojitost mezi individuem a kulturou, respektive mezi subjektivní zkušeností a sociální praxí. Ve výše naznačeném kontextu jsou pohřby považovány za prostředek vyjádření legitimacy (legitimizování), příslušnosti k rodu, moci (zejména panovníka) či identity. Důležitá linie výzkumu „materiálnosti“, ztělesnění (respektive zacházení s tělem) a jednání ukazuje, jak jsou materiál a prostor konstruovány a vnímány a jak je s nimi zacházeno v sociální praxi. Konečně jak ukáže i následující text, výzkum rituálů smrti je nerozlučně spojen s tématem náboženství a politiky. Zásadní role je přitom přisuzována také krajině a prostoru, v němž se rituál odehrává – analýzy pohřebních monumentů a pohřebišť otevírají otázky vizuality, performance, ceremonií.¹

¹ Metodologických a bibliografických přehledů k výzkumu smrti existuje velké množství. Z hlediska mezioborového pojetí jsou přínosné především Valentine (2006), Palgi a Abramovitch (1984), Symonds (2009).

Pro historické pojetí tématu měla zásadní význam francouzská historiografie smrti, která se vyznačovala třemi základními charakteristikami. Za prvé vnímala výzkum smrti jako součást sociální historie, přestože zde existovaly i jiné přístupy, teologický, filosofický, ikonografický, sociologický, antropologický nebo psychologický, aplikované například v dílech L.-V. Thomase (1975) či J. Zieglera (1973). Za druhé se pohybovala v oblasti postojů ke smrti (*mentalités*) a nešlo jí tedy o ideologii smrti, nýbrž o kolektivní postoje v rámci tzv. „dlouhého trvání“. A za třetí byla zaměřena primárně na období raného novověku (Mitchell 1978: 686, McManners 1981). Tato historiografická tradice pojednávala o smrti jako v podstatě autonomní síle nezávislé na společnosti. V syntetických dílech „klasiků“ dějin smrti P. Arièse (2000) a M. Vovella (1974, 1983) byla smrt popisována především z hlediska demografických aspektů (mortalita a její vývoj), každodenního života a postojů vůči smrti, a v této optice se zdála být pouze tím, co člověka ovlivňuje a utváří jeho myšlení (Kselman 2004). Od 80. let 20. století byl zmíněný směr historického bádání nabouráván přístupem, jenž spočíval ve zvažování rituálu smrti jako sociální praxe, což rozšířilo dosavadní schéma výzkumu smrti (zahrnující především vliv smrti na společnost a reakce společnosti na tyto vlivy) o problematiku zacházení společností se smrtí jako výrazu prezentace a rekonstrukce sociálního řádu prostřednictvím rituálu. V novějším historickém bádání byla autonomnost smrti poněkud relativizována a byla položena otázka, zda je smrt aktérem, popřípadě jevištěm celého procesu umírání. Mnohé studie rozmnožily Vovellovo trojdimenzionální členění – demografické aspekty, gesta a rituály, dobový diskurs o smrti – o kategorii „aplikované smrti“, která zahrnuje sociální užití smrti prostřednictvím rituálu. Takové pojetí nezapře silnou inspiraci sociologií vědění, zejména vlivnou knihou P. Bergera a T. Luckmanna o sociální konstrukci reality (Berger a Luckmann 1999). Na základě jejich pojetí lze vyvodit, že stejně jako pohlaví a věk je i smrt sociální konstrukcí s biologickými kořeny. C. Koslofsky, jenž aplikoval tento přístup ve studiích o luteránských pohřbech v Sasku a Braniborsku 16. a 17. století, celkem přesvědčivě dokázal užitečnost pojetí rituálu smrti jako sociální praxe, když odhalil použití smrti/pohřbu k vyjádření pocty či naopak potupy jako základní aspekt smrti v raně novověké Evropě (Koslofsky 1995a, 1995b, 2000). Na smrt se v daném případě pohlíží takřka jako „zvnějšku“, nejenom jako na hybnou sílu ve společnosti, ale rovněž jako na objekt společenského zájmu a prostředek sebeidentifikace společnosti skrze tento fenomén.

Právě z tohoto směru uvažování vycházejí i následující odstavce, v nichž bude na několika vybraných příkladech dokumentováno sociální užití rituálu smrti. Je dobré podotknout, že jde jen o jeden z více možných přístupů k tématu, který historikové využívali, nicméně o přístup, jenž tvoří významnou součást historicko-antropologického bádání posledních let. Jak již bylo naznačeno, „rituálem smrti“ budou rozuměny pohřební a smuteční obřady, a to v kontextu jejich veřejné prezentace. Nepůjde proto o jejich liturgicko-významovou rovinu, která je samozřejmě také velmi podstatná, ale spíše o sociálně podmíněné reakce.

Má-li být pojednáno o ritualizovaném jednání v raném novověku, je třeba poukázat na několik specifík této epochy, neboť od nich se odvíjí rovněž způsob zacházení s pohřbenými a smutečními rituály. Za prvé je to skutečnost, že v raném novověku byly takřka

všechny součásti lidského života nahlíženy prostřednictvím náboženské, respektive eschatologické perspektivy. V tehdejší „nesekularizované“ společnosti hrálo náboženství stěžejní roli a nebylo (narozdíl od současnosti) formou volby, nepůsobilo – v Luhmannově pojetí (Luhmann 1982: 225–271) – v konkurenci s jinými „funkcionálními systémy“ (právem, hospodářstvím, politikou, rodinou aj.), ale naopak skrze něj se uskutečňovalo prakticky veškeré uvažování a jednání. Stejně tak platí, že náboženství bylo především kolektivní záležitostí. To neznamená, že by v raném novověku neexistovala individuální stránka víry, ovšem mnohem větší důraz byl kladen na její skupinový (a povinný) charakter, jenž byl zajišťován řadou institucí plnících zároveň náboženské (indoktrinační) i sociální funkce – církevní řády, laická náboženská bratrstva, cechy. To ostatně do jisté míry koresponduje s klasickým modelem komunitního náboženského života, v němž je jedinec, často nevědomky, sociální kontrolou donucen chovat se dle určitého modelu (Durkheim 2002). Dalším podstatným rysem raného novověku byla úzká provázanost jednotlivých kategorií rituálů umírání a smrti: posledních – předsmrtných – rituálů a v podstatě kodifikovaného umění dobře zemřít (*ars moriendi*), které mělo pomáhat duším a umožnit jejich oddělení od příbuzných; pohřebních rituálů, které utvrzovaly vazby mezi žijícími a jejich povinnosti vůči zemřelým; a komemorativních obřadů (modlitby, mše), které v katolickém prostředí plnily další utvrzující funkci s ohledem na povinnosti živých vůči zemřelým (Muir 1997: 44–52).

Nanejvýš důležitá byla úzká spojitost mezi smrtí, pamětí a nesmrtelností, která existovala již ve starověkých kulturách, v nichž byly tyto kategorie nerozlučně svázány s otázkami základních ctností: člověk žijící spravedlivě není zapomenut a žije věčně v myslí druhých. Jednotlivé historické epochy se odlišovaly především formami a strategiemi uchování památky, nicméně paměť byla obecně chápána jako velice důležitá ctnost, poněvadž panovalo přesvědčení, že kdo zapomene, ztrácí minulost, a že bez paměti by se společnost rozpadla (Assmann 2003: 42–47). Značný důraz kladený na paměť byl jak známo typický rovněž pro středověkou a raně novověkou společnost. Neustálé vyzdvihování „historicity“, odvolávání se na tradici i odkazy na dlouho uznávané autority tvořily důležitou součást dobového diskursu. V oblasti smrti a komemorace souviselo uchování paměti nejenom se základním spektrem ctností, ale také s udržením vlastní identity, a proto každý pokus o přerušení tradice dosavadní památky narážel na značné problémy, ať už se jednalo o „místa paměti“ nebo o „rituály paměti“. S různou intenzitou v různých prostředích zde přitom spolupůsobily dvě navzájem se prolínající roviny, totiž „rodová/rodinná“ a „kolektivní/korporativní“ identita, které odkazovaly k soukromému kultu předků, respektive (zvláště u měšťanů) k začlenění do komunity. Z mnoha dokladů se zdá být velice nesnadné rozlišovat mezi oběma druhy identit, alespoň až do závěru raně novověké epochy, kdy v komemoraci nakonec převážila rodinná vzpomínka.² Někteří autoři sice poukázali na skutečnost, že raně novověká smrt byla v mnohém závislá také na chování a vůli umírajícího, což se týkalo především posledních okamžiků na smrtelném loži, nicméně tvrzení, že poslední okamžik umírajícího byl „aktem radikálního individualismu“ a že se umírající stával svým vlastním soudcem, jenž mohl ovlivnit svou spásu (Wunderli a Broce 1989), je patrně přehnané. V 16. a 17. století oblíbené tisky dobrého

² Z početné literatury ke komemoraci alespoň Marshall (2002), Gordon a Marshall (2000), Herzog (2001).

umírání kladly velký důraz na chování umírajícího na smrtelném loži, avšak mnohem důležitějším aspektem podle nich bylo jednání člověka v průběhu celého života – *ars moriendi* proto znamenalo též *ars vivendi* (Wodianka 2004, Král 2007, Malý 2009: 61–82).

Především poznámky měly zdůraznit, že působení raněnovověkého člověka v životě a jeho následný odchod z tohoto světa se do značné míry odvíjely od jeho pozice v komunitě, která zaručovala bezproblémový či naopak narušený průběh pohřebních a komemorativních obřadů. Jestliže se pak s tímto průběhem úzce pojila pro člověka 16.–18. století zásadní otázka spásy či zatracení, patřila snaha o udržení místa v komunitě k jednomu ze základních momentů v chování tehdejší společnosti.

Konečně poslední, pro účel této studie ovšem nanejvýš závažné specifikum raného novověku, na které je nutno poukázat, představuje podstatná úloha konfese/konfesí. Období mezi léty 1550–1750 bylo proto nazváno jako *konfesijní věk* či doba *konfesionalizace*, vyznačující se – zjednodušeně řečeno – budováním konfesí, a to jak ve smyslu vzniku organizovaných církví, tak v rovině vytváření a upevňování konfesijní identity (konfesijního vědomí).³ Reformace a vznik nových křesťanských denominací s sebou přinesly mj. i výrazné reformy v oblasti liturgie a rituálů, a výrazně tak zasáhly do sféry pohřbívání a komemorace. Jednou z nejvýznamnějších změn, kterou nekatolické konfese učinily v kontextu pojetí umírání a smrti, bylo popření existence očistce a z toho plynoucí odmítnutí účinnosti a smyslu zádušních mší a přímluvných modliteb, jež tradičně vytvářely úzké pouto mezi živými a zemřelými. Toto pouto sice nemohlo být zcela rozvázáno, ovšem došlo k jeho modifikaci, v níž byla stará teologická základna umírání a pohřbu nahrazena novou pastorální teologií, nakloněnou podpoře sociální funkce rituálu. Tento rituál měl být nyní určen v první řadě žijícím, a nikoli zemřelým: jeho hlavním cílem byla útěcha a poučení žijícím a zároveň potvrzení cti zemřelého.

Uvedený aspekt přinášel problémy ve dvou ohledech. Za první se zde vytvářelo výrazné konfliktní pole v lokalitách s obyvatelstvem různých konfesí, kde docházelo v podstatě k „rozdělení“ komunit, byť v rámci křesťanských církví. Za druhé se pohřby v době reformace konaly v nejistém balancování mezi sociálními projevy cti (reprezentace jedince a jeho sociálního postavení) a náboženským významem rituálu (liturgická pravidla a eschatologická perspektiva) (Koslofsky 1995a: 318–319). Již konstatované oddělování živých a mrtvých přitom probíhalo nejenom symbolicky, ale také fyzicky, a to již od konce 15. století, kdy se z důvodu rostoucí populace ve městech začaly stále častěji objevovat hygienicky motivované snahy přesunout hřbitovy mimo centra měst. Taková opatření zpravidla vyvolávala značný odpor obyvatelstva, pro které nebyla hypotetická hrozba epidemie zdaleka tak závažným argumentem jako jistota „fyzické“ přináležetosti ke komunitě věřících i po vlastním skonu, respektive možnost spočinout na místě předků.⁴ Zmíněné tendence se dotýkaly úcty k mrtvému tělu, která byla v raném novověku vyhrazena primárně osobám příbuzných

³ Koncept konfesionalizace budí v historiografii již od 80. let velké množství diskusí. Souhrnně Ehrenpreis a Lotz-Heumann (2002), Ohlidal (2002), Brady (2004), Kluebing (2003, 2005), Ziegler (2008), Schilling (1988).

⁴ K přesunům hřbitovů v období reformace srovnej Koslofsky (1995b), Wilhelm-Schaffer (1999: 390–396), Fischer (1997).

či přátel – tělo zemřelého bylo v takovém případě individualizováno, spojeno s konkrétním jedincem a jeho sociálním postavením, zatímco opačný pól představovaly „od-individualizované“, respektive „od-osobněné“ pohřby osob, které stály na okraji společnosti, popřípadě osob nemocných a opuštěných. Pro většinu obyvatelstva hrálo proto důležitou roli jak bezpečné místo pohřbu, kde bylo tělo chráněno proti obtěžování či exhumaci, tak i „personalizování“ zemřelého prostřednictvím náhrobních kamenů, epitafů, hrobek apod. (Harding 2000).

Do tohoto systému však v době reformace zasáhly dva již uvedené rušivé momenty, a sice strach z nakažených mrtvol a z toho plynoucí hygienické požadavky, a konfesijní kontroverze (mezi katolíky a nekatolíky i mezi luterány a kalvinisty), odehrávající se převážně ve městech. V konfesijně smíšených komunitách působily rozruch jak vzájemné mezikonfesijní konflikty při pohřebních ceremoniích, tak i (zpravidla katolickými vrchnostmi) postupně vydávané zákazy pohřbů jinověrců na obecních hřbitovech, doposud využívaných všemi členy komunity. Nekatolíci, jejichž těla měla být pohřbívána za městskými hradbami, v takovém případě nehodlali bez odporu opustit dosavadní místa odpočinku svých předků, jelikož by tím ztratili kontinuitu komemorace a příslušnosti k městské pospolitosti. Farní hřbitov představoval pro všechny obyvatele města nejdůležitější centrum memorie a oslavy zemřelých a jeho opuštění by znamenalo v podstatě podobnou změnu, jakou prožívali lidé v době přesouvání hřbitovů mimo centra měst na konci 18. století.

Příklady

Několik následujících příkladů ukazuje, že stejně jako francouzští hugenoti v době náboženských válek, tak i němečtí, čeští a moravští nekatolíci prosazovali své právo na členství v komunitě a farní hřbitov považovali za společné obecní místo, kde mají mít jakožto plnoprávní měšťané možnost spočinout po boku svých příbuzných a přátel. Právě zde se zřetelně projevila sociální funkce umírání a pohřebních rituálů, která byla ostatně společná napříč sociálním spektrem, jak měšťanům, tak i šlechtě a venkovskému obyvatelstvu. U všech sociálních skupin lze pozorovat (byť specifické) motivy a strategie reprezentace, symbolické komunikace i potvrzování sociálního statusu ve vztahu k umírání.⁵ Zvolené příklady nebyly vybrány zcela nahodile, ačkoli by se tak mohlo na první pohled zdát: pocházejí z oblastí, kde v 16.–17. století působilo více konfesí, majících navzájem – alespoň po určitou dobu – poměrně silnou pozici v místních komunitách. To také patrně vytvářelo vyšší konfliktní potenciál a z něj plynoucí občasná zrcadlení konfesijních problémů v sociální praxi. Z hlediska historika je tato skutečnost cennou příležitostí, jak pozorovat některé momenty, jež by se jinak v historických pramenech patrně neobjevily – třeba právě specifické užití rituálu v jednání společnosti. Lze jistě namítnout, že se tím výklad vzdaluje „normálu“, když se při vyvozování obecnějších aspektů opírá o popis ne zcela standardních situací. Nicméně právě tyto „nestandardní“ situace, mezi něž by bylo ostatně možno počítat i samotné umírání v jeho psychologicko-antropologické rovině, mohly vyvolávat zažitá modely chování, jejichž význam se ukáže teprve při náhledu z obecnější perspektivy.

⁵ Ke šlechtické společnosti srovnej Král (2004: 171–228).

První příklad skýtají francouzská města v době mezi vypuknutím náboženských bojů (zhruba po roce 1560) a koncem 17. století. Tehdy docházelo s regionálně i časově různou intenzitou k nárůstu konfesijního napětí, což bylo ovlivňováno více faktory, kromě sociálních a náboženských poměrů v jednotlivých komunitách též postojí státních úřadů, církevních synodů i složek místní správy. Zpočátku docházelo zejména k perzekuci hugenotů, kteří svým odmítáním katolického pohřebního rituálu popuzovali katolické obyvatelstvo, jež následně podobné aspekty často interpretovalo jako útok na náboženské základy své víry i jako urážku komunity a odmítnutí gest kolektivní zbožnosti, která komunitu spojovala. Četné případy dokumentují značnou nenávist vůči zemřelým, jejichž těla byla symbolicky i fyzicky vyloučena z komunity vykopáním z posvěcené půdy. Případy zákazu pohřbívání hugenotů na katolických hřbitovech i násilné vyhrabávání mrtvol se přitom objevují i po roce 1610, kdy došlo k částečné reglementaci dané otázky a k rozdělení sféry působnosti katolických a hugenotských hřbitovů. Rozpory plynuly z nejrůznějších příčin, někde byli hugenoti nuceni užívat hřbitovy, jež do té doby sloužily zemřelým na mor či lidem ve špitálech, a představovaly v podstatě nečestná místa pro uložení těl, jinde byla těla nekatolíků vykopána a pohřbena do nevysvěcené půdy, popřípadě pouze pohozena mimo prostor hřbitova. Hugenoti na oplátku vykopávali a spalovali ostatky katolíků. Časově lze zhruba od 30. let 17. století pozorovat velký tlak ze strany (katolické) vlády, v Poitiers byl kupříkladu zřízen zvláštní soud, který jen v kraji Poitou nařídil rozdělení 69 hřbitovů, čímž se oslabily pozice protestantů, kteří si museli hradit založení nových hřbitovů a také přenést nově pohřbená těla z katolických hřbitovů. Nařízení z 60. let pak ještě striktněji vymezila pravidla pro hugenotské pohřby, které se nadále měly odehrávat jen za rozbřesku či soumraku, za účasti nejvýše deseti osob (příbuzných či přátel). Po zrušení Nantského ediktu v roce 1685 nastala ještě větší perzekuce nekatolíků a jejich mrtvoly byly exemplárně trestány (vláčeny bahnem apod.). Na mnoha místech reagovaly hugenotské obce odmítavě a trvaly na tom, aby jejich věřící směli být i nadále pohřbíváni na farních hřbitovech, kde leželi jejich předci a příbuzní. Vyskytly se dokonce případy násilného vniknutí do kostela za účelem pohřbu člena protestantské elity. Je zajímavé, jak na vzniklou situaci reagovaly nekatolické církevní orgány a následně samotní hugenoti. Protestantské synody se chovaly v podstatě stejně jako jejich katolické protějšky, snažily se jasně vymezit konfesijní hranice a brojily proti nebezpečí implantace katolických ceremonií do pohřebních obřadů – což se jim ovšem mnohdy nedařilo a kvůli místním zvykům se udrželo vyzvánění, vystavení mrtvoly před domem, dokonce i procesí. Nekatolíci, zejména reprezentanti elitních vrstev, využili do jisté míry změněného rituálu k ještě důkladnější demonstraci svého postavení a prezentovali svou rodinu prostřednictvím nákladných rakví a výpravných průvodů, což vyvolávalo nelibost jak u protestantských synodů, tak u katolických obyvatel (Luria 2001, Harding 2000, Roberts 2000).

Obdobné momenty lze pozorovat i v jiných regionech. Ve Skotsku, kde kalvinistická církev snad ještě radikálněji odmítla učení o očistci a o účinnosti dobrých skutků a modliteb za zemřelé, jsou doloženy negativní reakce vůči tradičním pohřebním zvyklostem a tlak na zavedení jednoduchého pohřbu (v tichosti, bez zpěvu či kázání, bez ceremonií). Stejně tak se objevovaly zákazy pohřbívání v kostele z konfesijních i hygienických důvodů, a obdobně se setkáváme s konfliktními případy vlámaní do kostela ve snaze pohřbít tam člena komunity navzdory zákazům. Doba kontroverzí zde nakonec vedla mj. k budování zvláštních

postranních pohřebních „lodí“ (uliček, přístavků) u kostelů, které uspokojily touhu bohatých farníků moci být pohřben „v kostele“, na místě předků (Spicer 2000). Také Sasko a Braniborsko, jedny z významných luteránských oblastí, byly charakteristické četnými rozpory o pohřby a rituály, opět motivovanými jak konfesijními kontroverzemi, tak hygienickými požadavky (přesuny hřbitovů). Dva příklady prominentních pohřbů z konce 16. století – literárně konstruované v dobových pamfletech – přitom ukazují možné sociální užití pohřbu za účelem vyjádření příslušnosti či naopak vyloučení z komunity. Pohřeb Lamperta Distelmaiera, jenž se měl odehrát v Berlíně roku 1588, byl příkladem ideálního čestného obřadu: Každý ve městě byl včas informován o smrti Distelmaiera a pozván na pohřeb, což zajistily k tomu vybrané ženy, jež se zároveň staraly o mrtvolu a pomáhaly s přípravami pohřbu; průvodu se účastnily stovky lidí, včetně místní církevní honorace a žáků, kteří nesli kříž a zpívali luterské pohřební písně přímo před domem zemřelého; Distelmaierovo tělo bylo nesené osmi členy místní soudní kanceláře, výzdoba odpovídala kariéře a sociální pozici zemřelého; průvod byl rozdělen dle pohlaví a ženy údajně – narozdíl od mužů – usilovně plakaly; celý průvod putoval od Distelmaierova domu ke kostelu a zpíval pohřební hymnus; v kostele pak proběhlo kázání jakožto klasický výraz pocty zemřelému; na konci rituálu byly rozdány almužny chudým. Pohřeb Christiana Schütze v Drážďanech roku 1592 představuje protipól výše uvedeného čestného rituálu. Jelikož zemřelý byl kalvinista, luterská komunita jej nepřijala a zasloužila se o zkažený průběh rituálu: I v tomto případě se pohřbu účastnilo velké množství lidí, dav shromážděný před Schützovým domem však požadoval odvezení těla na šibenici, což bylo doprovázeno zvukem loveckého rohu a křikem, jenž měl parodovat vyzvánění zvonů; navzdory snahám vdovy se průvodu odmítli účastnit významní členové světské i církevní moci ve městě; při převážení těla byla vdova ústně i fyzicky napadena dvěma mladíky; ústně byl napadán též kalvinský pastor, jehož kázání bylo rušeno křikem a smíchem přítomného davu; další části rituálu (pohřební modlitba, almužny) byly v podstatě znemožněny (Koslofsky 1995a). Oba uvedené příklady jsou sice spíše literární konstrukcí než přesným odrazem skutečných událostí, nicméně právě tuto konstrukci můžeme do jisté míry považovat za „normativ“ dané společnosti, která se jím vymezovala vůči konfesijně odlišnému prostředí.

V podstatě všechny výše zmíněné prvky nalezneme také v prostředí (konfesijně smíšených) moravských měst, zejména ve druhé polovině 16. a na počátku 17. století, kdy sílily rekatolizační aktivity olomouckých biskupů, kteří vyvíjeli nátlak nejenom na královská města, ale i na poddané biskupských statků a své bezprostřední okolí, úředníky a členy biskupského dvora (Jakubec 2002). Pro jednotlivá moravská města byl přitom charakteristický různý průběh protireformačního úsilí i různá intenzita odporu nekatolického obyvatelstva. Biskupské snahy byly započaty v Olomouci, a to zhruba v polovině padesátých a výrazněji za biskupa Prusinovského v polovině šedesátých let 16. století; v Brně souvisely intenzivnější katolické aktivity s příchodem jezuitů na počátku 70. let; ve Znojmě lze nátlak ze strany louckého opata a císaře pozorovat od konce 70. let; v Jihlavě se silnější rozpory projeví na konci století ve spojitosti s činností strahovského opata. Ačkoli v moravských městech nenabýly náboženské konflikty tak dramatické podoby jako například v Opavě, kde došlo na konci 60. let k otevřeným bouřím proti biskupovi, či v Hlohově, kde probíhaly v 60. letech krvavé bitky mezi luterány a katolíky (Macourek 1930, Zela 1931: 71nn.), bylo i zde

vyostření situace jasně patrné, především na přelomu století, kdy silný tlak olomouckých biskupů vrcholil. Živé mezikonfesijní konfrontace se odehrávaly v několika oblastech, které odpovídaly hlavním strategickým krokům katolické strany – pokusy o odstranění nekatolických kazatelů, boj o fary a školy, prosazení katolíků do městských rad, zákaz udělovat měšťanské právo nekatolíkům a dvě nanejvýš ritualizované oblasti, totiž pohřby a procesí Božího těla. V Jihlavě se navíc koncem 16. století rozhořely spory o bohoslužby (poté, co katolický farář úmyslně rušil luteránské bohoslužby a nechal zazdít vchod do tamní kaple), podobně tomu bylo i ve Znojmě, kde byly údajně naopak rušeny bohoslužby katolické (Hoffmann 1999: 128–130, Havlík 1998: 88).

Pohřby se staly jednou z nejmotivnějších třecích ploch, zejména po vydání biskupských a panovnických zákazů nekatolických pohřbů na „katolických“ (zpravidla farních) hřbitovech, doposud užívaných všemi měšťany bez rozdílu konfesí. V Olomouci k tomu došlo již na počátku 70. let 16. století a vedlo to k několika konfliktům. Z nich je nejznámějším případ zámožného měšťana Georga Tallera, jehož tělo odmítli katolíci kněží nechat pohřbít na farním hřbitově, což vyústilo v odpor obce, a Taller byl nakonec pohřben i přes biskupův zákaz. Biskup sice nařídil tělo znovu vykopat, nicméně členové obce neuposlechli a celý spor vyvolal velké vášně, obec hrozila vzpourou, obě strany posílaly stížnosti k císaři. Nakonec bylo pro nekatolické pohřby určeno jiné místo, které do té doby sloužilo pro pochovávaní morem nakažených osob (Peřinka 1902, Kameníček 1905: 352–354, Macourek 1929, Nešpor 1936: 118–120). V Brně se situace vyostřila až koncem 16. století, stejně jako v Olomouci byl však příčinou biskupský zákaz pohřbívat nekatolíky na zdejších farních hřbitově.⁶ Nekatolická obec (městská rada byla z větší části luterská) reagovala nejprve ignorováním zákazu, poté však zaslala biskupovi stížnost na místního faráře, jenž odmítal povolit pohřby osob nekatolického vyznání, zakazoval vyzvánět při jejich pohřbech a nedovoloval účast kantorů, kteří měli zpívat pohřební písně. Ve své argumentaci měšťané zdůraznili ekonomické dopady na město, především omezení přílivu pracovních sil kvůli zakazu pohřbívat evangelické tovaryše a hrozbu epidemie kvůli nejasnostem ohledně uložení těl zemřelých luteránů (ti prozatím nedisponovali vlastním pohřebišťem). Zároveň se odvolávali na tradici a tvrdili, že již jejich předkové spolu s vrchností jim nařizovali, aby zemřelé pochovávali v kostele či na kostelním hřbitově, který byl užíván po dlouhou dobu beze změny, a to i za předchozích biskupů. Nechyběla ani připomínka, že jakožto křesťané mají všichni právo na čestné místo pohřbu a neměli by být pohřbívaní jako jiní nevěřící, například židé či pohané.⁷ Biskup i farář však zůstali neoblomní, což vedlo – podobně jako v Olomouci – ke konfliktním situacím. Jedna z nich se odehrála roku 1602 poté, co farář odmítl nechat na farním hřbitově pochovat šmelcíře a postřiháče Bernarda Strobla. Jeho cechovní kolega Hans Pichl následně vyhrožoval faráři, že si přivede pět či šest dalších řemeslníků a že, i kdyby byl hřbitov zamčen, otevřou jej násilím a tělo zde pochovají, stejně jako to před časem učinili bednáři. Pichl byl sice

⁶ Detailní vylíčení konfliktů podal naposledy Sterneck (2007). Dále srovnej Bretholz (1901: 97–99), Burian (1948: 39), Dřímál a Peša (1969: 136–138). Četné doklady přináší ve svých zápisech tehdejší brněnský radní, katolík Georg Ludwig (Ludwig 1859).

⁷ Prakticky stejný průběh, včetně argumentace měšťanů, měly události v německém Münsteru, které i časově takřka přesně korespondovaly s brněnskými (Hsia 1984: 129–135, Litten 2003: 53–59).

za tyto výroky dán do vězení, nicméně poměry ve městě zůstaly nadále napjaté. Dobový pozorovatel, brněnský katolický radní Georg Ludwig, zanesl do svých pamětí řadu zmínek o pohřbech v tomto konfesijně nejistém období: V září roku 1600 se konal pohřeb nekatolika Christofa Tzerte; proběhl bez vyzvánění v kostelech, tělo bylo za doprovodu městské rady odvezeno se dvěma bubny a jedním pištcem k městské bráně a poté pohřbeno v Řečkovicích, tedy za městskými hradbami. Lékárník Lienhart Hueber byl v červnu 1601 pohřben na své zahradě, bez vyzvánění a účasti kněze. Žena jiného lékárníka Martina Fidlera byla v srpnu téhož roku beze zvonů a kněze přenesena k městské bráně a pochována mimo městské hradby. Stejný průběh měly též pohřby Zachariase Krebla a Sigmunda Oechsnera roku 1603 (odvezení do Řečkovic). Opačný pól představoval pohřeb katoličky Ursuly Schwarzin v dubnu 1604 – ve všech kostelech bylo vyzváněno a její tělo bylo pochováno u farního kostela, hned vedle Olivetské hory. Je zcela příznačné, že když byl dán brněnským nekatolíkům v roce 1604 pozemek vyhrazený jejich pohřbům, olomoucký biskup nařídil, aby pro odlišení od katolických tento hřbitov neměl okolní zed' (Ludwig 1859: 56, 69, 71–72, 85–86, 90, 96–97).

Uvedené příklady dokládají, že se pohřbívání v této době stalo specifickou sférou vyjádření konfesijní identity, zejména poté, co se naplno projeví snahy katolické církve odlišit vlastní pohřby od nekatolických z hlediska ceremonií. Těla nekatolíků měla být pohřbívána v tichosti, bez vyzvánění, účasti kněze a zpěvu německých písní, k čemuž například v Brně přistoupila vyzývavá přeprava mrtvol nekatolíků na kárách. Katoličtí kněží odpírali pohřby těm, kteří odmítli přijmout svátosti a poslední pomazání, jež byly chápány jako další z projevů přihlášení se ke katolické víře. Již zmíněný Georg Ludwig na mnoha příkladech dokumentoval základní rozpor mezi příkladným katolickým pohřbem a (z katolického pohledu) nečestným pochováváním těl nekatolíků. Převoz jejich mrtvol mimo městské hradby byl výrazem vyloučení z komunity, která se v dané době identifikovala – ačkoli ne zcela výlučně – mj. na základě konfesijní příslušnosti. Ve zmíněných moravských městech však na přelomu 16. a 17. století doposud žádná z konfesí neměla jednoznačnou převahu, a proto se zde do jisté míry utvářely komunity dvě, v tomto případě pouze s ohledem na konfesijní aspekt. Nekatolíci reagovali na úsilí o konfesijní distinkci rovněž demonstrativně – v Olomouci vytvořili z nového pohřebiště, sloužícího doposud spíše pro pohřby nemajetných a morem nakažených osob, místo okázalých ceremonií. Průvodů se účastnily cechy, byl nošen červený kříž a pochodně, zpívány německé i české písně a pronášena pohřební kázání, občas se zde vyskytly i projevy nevole vůči biskupovi (Macourek 1929, Kameníček 1905: 352–354). Údajně také v Brně využili nekatolíci pohřby k demonstraci své víry: mrtvoly z předměstí byly nošeny městem za zpěvu luterských písní, k domu smutku přicházel protestantský kantor a vedl průvod za stálého zpěvu písní přes náměstí a nejrušnější městské ulice na hřbitov, kde se připojil i kazatel, jenž na závěr pronášel pohřební řeč (Burian 1948: 52–53).

Interpretace

Jak již bylo přiznáno výše, mohou uváděné případy působit vcelku nahodile, nesystematicky. Pocházejí z konfesijně, sociálně i politicky různých regionů, a nebyly podrobeny detailnímu komparativnímu zkoumání, což výrazně snižuje jejich vypovídací hodnotu. Tato

rozdílnost se však stírá, je-li perspektiva náhledu posunuta do obecnější roviny. V našem textu nejde totiž o komparaci specifík jednotlivých oblastí s ohledem na jednání vrchností, geografické, sociální i jiné podmínky, ale o antropologické momenty, v první řadě o společný „jazyk“ rituálů. Cílem je sledovat shodné, pro danou epochu charakteristické prvky při zacházení společnosti s rituály smrti.

Užití pohřebního rituálu tak, jak byl popsán v předchozích odstavcích, odpovídá vcelku typickému chování komunity v raněnovověké společnosti. Ať už se jednalo o násilné rušení pohřbu a útoky na smuteční průvod, anebo „pouze“ o demonstrativní odvoz těl zemřelých mimo posvěcenou půdu v okruhu městských hradeb, vždy šlo o snahu komunity zajistit si vlastní „čistotu“ prostřednictvím zřetelného vymezení se vůči nežádoucím jevům. Pohřby v raném novověku nepředstavovaly jediný způsob, jak podobné snahy vyjádřit – doloženy jsou zejména sociálně podmíněné rituály spojené s manželskou otázkou (*charivari, asouade*)⁸. Ve všech takových případech však bylo z pohledu vztahu komunita/jedinec cílem vyloučení, popřípadě opětné přijetí do komunity, neohledně na to, zda v pozadí stály konfesijní, sociální či morální nesrovnalosti. V oblasti umírání a smrti přitom v raně moderní společnosti hrála příslušnost ke komunitě (tj. ke komunitě věřících) naprosto klíčovou roli: začlenění do komunity (tradiční průběh rituálu a pohřeb na čestném místě) znamenalo též členství ve věčném, nebeském společenství. Naopak vyloučení se rovnalo věčnému odloučení a zamezení symbolickému kontaktu mezi zemřelým a žijícími, bez něhož prakticky nemohlo být dosaženo spásy. Konfesijní konflikt v 16. století vedl k zapojení konfese, respektive konfesijní příslušnosti do představ o sociálním řádu, jenž byl významně reprezentován a rekonstruován právě náboženskými rituály (Koslofský 1995a). Z toho důvodu se konfese stala jedním z důležitých prvků ovlivňujících vyjádření pocty zemřelému.⁹ Nicméně obecná funkce pohřebního rituálu zůstala v podstatě stejná: byl ideální příležitostí k sebezprezentaci komunity a jejích představ, hodnot, normativů. Bezproblémový průběh průvodu včetně veškerých atributů (vyzvánění, modlitby, almužny apod.) a následné uložení těla na čestném místě vyjadřovalo příslušnost zemřelého ke komunitě; počet účastníků, délka a četnost vyzvánění či množství bohoslužeb odpovídaly sociálnímu statusu zemřelého, složení pohřebního průvodu korespondovalo se sociálním rozvrstvením dané společnosti.

⁸ Oba pojmy označují způsob ritualizovaného jednání komunity, která se tímto negativně vymezovala vůči porušení místních zásad správného manželství. V případě „charivari“ šlo zpravidla o věkově, sociálně či jinak nerovný sňatek, u „asouade“ bylo motivem nepřirozené postavení manželů v rodině (zejména projevy převahy manželky nad mužem). Tyto rituály, pranýřující z pohledu komunity nepřijatelné chování, měly velice podobné výrazové prostředky: hudbu, divadlo, zápachy.

⁹ Tento aspekt chápe většina historiků jako typický pro období 16.–18. století. Konflikty o pohřby, známé nejenom z českého prostředí z přelomu 18. a 19. století (u nás mj. v souvislosti s vydáním tolerančního patentu), měly již do značné míry jiný význam, jelikož se udály v době, která se vyznačovala poněkud odlišným pojetím náboženství. Na jedné straně lze sice i nadále pozorovat částečnou relevanci konfesijní otázky v oblasti pohřbívání, na druhé straně však demonstrace konfesionality stále více ustupovala do pozadí vlivem toho, že náboženské (a v jejím rámci i konfesijní) identity konkurovaly nyní i identity jiné. Srovnej Nešpor (2007).

Konflikty o pohřby v 16. a 17. století lze zapojit také do širšího kontextu bojů o veřejný prostor v rámci snah o prosazení vlastní identity nebo o osobní či institucionální reprezentaci. Tento jev se netýkal jen pohřebních rituálů; pozorujeme jej v celé řadě rituálových oblastí. V konfesijně zjitřené atmosféře si kupříkladu v českých a moravských městech jednotlivé konfese vyhrazovaly vlastní demonstrativní prostor (kostely, ulice a náměstí, hostince či soukromé prostory), v němž se prezentovaly prostřednictvím nejrůznějších akcí (Ohlídal 2008). K rozporům však mohlo docházet i v konfesijně homogenním prostředí: v potridentském katolicismu registrujeme konkurenční boj mezi církevními řády a jejich laickými bratrstvy, způsobený snahou prosadit se při významných aktivitách v rámci náboženského života komunity. Ve městech, kde působilo více zbožných sdružení, se kromě obvyklých konfliktů o pořadí při procesích či veřejných modlitbách jednalo například o aktivní účast na pohřebních průvodech, respektive o možnost pokládat insignie bratrstva na rakev zemřelého jako projev reprezentace dané konfraternity (Orlita 2005, 2007). Důležitá role veřejného prostoru v náboženské (popřípadě liturgické), obecní a politické zkušenosti obyvatel měst se zrcadlila rovněž v typických snahách raněnovověké církve (bez ohledu na konfesi) o oddělení sakrální a profánní sféry. Zajímavý příklad máme z anglických katedrálních měst, kde se vysoký klérus kolem poloviny 17. století rozhodl zamezit vstupu měšťanů do sakrálního prostoru katedrál i užívání sakrálních prvků a prostor ve světských rituálech. Jinými slovy církevní představitelé požadovali, aby měšťané nadále odváděli církvi dávky, ovšem nepožadovali za to možnost využití prostoru katedrály pro obecní procesí a jiné rituální demonstrace městské identity, řádu a hierarchie. To vyvolalo odmítavé reakce městské správy, zejména s ohledem na uzavírání katedrálního chóru, který do té doby sloužil jako pohřebiště významných kleriků i měšťanů. Na základě sporů pak katedrální klérus vytvořil bariéry mezi městským a katedrálním rituálem, především tím, že měšťany postavil do pozice pouhých diváků, pokud se rituály odehrávaly uvnitř katedrály (Estabrook 2002). Všem výše uvedeným příkladům byla společná snaha jednotlivých subjektů či skupin získat kontrolu nad veřejným prostorem a nad vybranými prvky (náboženských) rituálů, jakožto součást prosazení vlastní moci. Je téměř zbytečné připomínat, že tak jako ve všech rituálech se dotýkajících oblastech připadla stěžejní úloha performativním prvkům – přednesu, symbolickým gestům, hudbě, oděvům.

Ještě naposledy se vraťme ke konfesijnímu aspektu, jehož závažnost byla doposud v textu zdůrazňována. Bylo by totiž mylné se domnívat, že rozdílnost konfese představovala v raném novověku nepřekročitelnou hráz, a stávala se tudíž hlavním konfliktním polem. Navzdory nezpochybnitelnému konfesijnímu podtextu bojů o rituály a pohřby mohly být hřbitovy také místy vzájemné konfesijní spolupráce, jak ukázaly četné studie.¹⁰ Na mnoha místech panovala mezi katolíky a nekatolíky spolupráce a hranice mezi konfesemi se stíraly tam, kde na důležitosti získávaly jiné odlišnosti: sociální pozice, povolání, privilegia. To lze velmi dobře pozorovat kupříkladu na rozšířeném fenoménu mezikonfesijních sňatků, v nichž stály konfesijní rozdíly v pozadí, za rodinnými, respektive majetkovými zájmy. Pohřební rituál sice patřil ke specifickým momentům, které v sobě skrývaly větší konfesijně-konfliktní potenciál, nicméně otázka pohřbívání byla mnohem komplikovanější a promítala se do ní

¹⁰ K problematice konfesijní koexistence je k dispozici velké množství prací, zabývajících se především německým a francouzským prostředím; přehledně srovnej Luria (2001), Scribner (1996).

celá řada faktorů – nejenom konfesijních, ale i ryze praktických a morálních. Tato skutečnost však nepředstavuje závažný problém našeho výkladu, neboť v něm nejde o konfesijnost, ale o pohřební a smuteční rituál jako prostředek vyjádření představ komunity. Konfese – jak už bylo vícekrát zmíněno – představovala jen jeden z důležitých momentů sociální praxe v raném novověku.¹¹

Závěrem

Snad lze na základě výše uvedeného vyjádřit několik obecnějších poznámek k rituálům smrti i rituálům jako takovým. Specifikem pohřebních rituálů byla a je skutečnost, že jsou jedněmi z nejodolnějších vůči vnějším vlivům a každá kultura si je udržuje jako součást identity a vyjadřuje jimi vlastní postoje k životu. To by bylo možno dokládat množstvím případů z minulosti i současnosti. Jestliže v dnešní Africe pozorují antropologové v některých regionech „konflikt“ mezi křesťanskou církví a lidovými tradičními zvyklostmi při pohřebních rituálech, a ukazují, že po letech restriktivního postupu křesťanských misionářů sice zdejší lidé následují křesťanskou tradici, nicméně právě v oblasti pohřebních a smutečních praktik zároveň stále kladou důraz na lidové zvyklosti tradiční kultury (van 't Spijker 2005), nejde o nic nového ani výjimečného. Podobně tomu bylo i v raném novověku, kdy jakékoli snahy o změnu dosavadních rituálů vyvolávaly odpor a konflikty, a v případě formální proměny se staré tradiční prvky většinou nepodařilo zcela vymýt, respektive nahradit jinými (například víru v očistec a navracející se duše v anglických protestantských oblastech) (Cressy 1997: 398–402). Pro historika je však zásadní skutečnost, že se v těchto konfliktních situacích odrážejí některé ze základních sociálních a kulturních charakteristik dané epochy, které je možné analyzovat, včetně jejich proměn v čase.

Co se týče funkce, respektive funkcí rituálů, o nichž bylo na předchozích stranách pojednáno především, mohlo by být užitečné odkázat na rozdělení na „modely“ a „zrcadla“, které nabídl D. Handelman (1990). „Model“ znamená vytváření či ujasnění způsobu, jak se má daná společnost chovat v určité situaci, jak má o určité věci uvažovat – rituály tudíž prezentují standardní postup, jaký má či nemá společnost (komunita) následovat. „Zrcadla“ naopak prezentují, jak určitá společnost rozumí světu, především s ohledem na vlastní uspořádání neboli vytyčení sociálního řádu – rituály tedy slouží jako prezentace určitých osob (jejich sociálního postavení), věcí, prohlášení, mohou být ovšem také ujasněním nějaké situace nebo stanovením přechodu z jednoho stavu do jiného.¹² Ve skutečnosti většina rituálů obsahuje

¹¹ Obdobné prolínání různých aspektů určujících významovou rovinu pohřebního rituálu lze ostatně pozorovat i v současné praxi. Studie z multikulturního, respektive multietnického prostředí vybraných švédských komunit kupříkladu ukázala, že i zde je možno uvažovat o pohřbech jako o prostředcích symbolické komunikace v rámci budování vlastní identity, popřípadě v rámci vymezení sociálních hranic, a to prostřednictvím zdůraznění konfesijní, jazykové i obecně kulturní specifčnosti dané skupiny (Reimers 1999). Velkým rozdílem oproti raněnovověké epoše však zůstává naprosto odlišná pozice náboženství ve společnosti, a tím i zcela jiný význam konfesijního faktoru.

¹² Částečně podobným směrem uvažoval v souvislosti s analýzou symbolů C. Geertz ve studii o „náboženství jako kulturním systému“, když – na základě práce K. Craika – popisoval fungování tzv. „modelů něčeho“ a „modelů pro něco“. Oba Handelmanem uváděné pojmy by ale v Geertzově

oba procesy, modelování i zrcadlení, a jsou proto mnohovýznamové a mají více funkcí (Muir 1997: 4–5). V raněnovověkých rituálech se „modelování“ mohlo projevit například v liturgickém charakteru pohřebních ceremonií (striktněji vymezená podoba odpovídala obsahovému významu rituálu) nebo v již uváděných reakcích na porušení morálních zvyklostí (*charivari, asouade*). „Zrcadlení“ bylo v dané epoše vlastní veškerým rituálům, u pohřebních lze pozorovat mj. sociální uspořádání společnosti (místo a pořadí ve smutečním průvodu, role a reprezentace jednotlivých subjektů) nebo morálně-náboženské principy komunity: Měšťané žijící v multikonfesijním prostředí a v době, kdy v celé společnosti docházelo k napětí mezi jednotlivými křesťanskými denominacemi, využívali smuteční a pohřební rituál rovněž k demonstraci vlastních konfesijních představ.

V obecné rovině se jako zásadní a dobře pozorovatelná funkce rituálu jeví produkce a udržení solidarity v rámci komunity, neboli dosažení komunitní soudržnosti. Tento prvek, zdůrazňovaný od Durkheima prakticky ve všech antropologických studiích, je přitom zajímavý s ohledem na prolínání či diferenciaci jednotlivých druhů identit. Na afrických příkladech je v souvislosti s rituály smrti (včetně truchlení) často zdůrazňována snaha rodiny zemřelého začlenit se opět – v rekonstituované podobě – do dané společnosti. V takovém případě je tedy na místě uvažování o identitě rodinné, utvrzované například tím, že neúčast na smutečním rituálu znamená v případě člena dané rodiny zjevné odloučení od ostatních rodinných příslušníků (van 't Spijker 2005, Bonsu a DeBerry-Spence 2008: 701–713). Raně novověká společnost se vyznačovala odlišným rozložením identit, které se navíc patrně odlišovalo v závislosti na sociálním postavení.¹³ Přesto lze obdobné principy a postupy vyjádření komunitní příslušnosti v rámci pohřebních rituálů sledovat i v této epoše. Posilování sociálních vazeb se dělo mj. stanovením povinné účasti při pohřbech společenství či náboženského bratrstva (odmítnutí by znamenalo odloučení od užší komunity věřících); pojištění sociálních statků prostřednictvím obětí (zejména mešních donací a almužen) a účasti na pohřbech členů komunity představovalo integrální součást raněnovověké společnosti; kontrolní mechanismy byly stanoveny jak vzájemnou interakcí mezi členy komunity, tak i činnostmi vybraných, v první řadě církevních orgánů. Opět si dovoluji připomenout, že ve výše popisovaných příkladech z multikonfesijních měst docházelo k částečnému rozdělení komunit dle konfesijního faktoru, a proto byla komunitní soudržnost vyjadřována rovněž vymezením se vůči jinověrcům.

Z psychologického hlediska je třeba rituálu (nejenom pohřebnímu) připsat ještě alespoň jednu podstatnou charakteristiku. Ta je důležitá zejména pro profilování představ, respektive vštěpování a upevňování sociálních hodnot, norem a tradic, které se během rituálu zřetelně vynořují na povrch (Bonsu a DeBerry-Spence 2008: 703–706). Toto vynořování se děje

výkladu náležely do první kategorie „modelů něčeho“ coby symbolického znázornění reality (Geertz 2000: 109–145). Za laskavé upozornění na Geertzovy úvahy děkuji Romanu Vidovi.

¹³ Z dostupných údajů se zdá, že zatímco vyšší vrstvy (zejména šlechta) kladly kromě své stavovské identity velký důraz na identitu rodinnou/rodovou, níže postavení jedinci (měšťané a venkovské obyvatelstvo) prezentovali – alespoň při pohřebních rituálech – spíše identity jiné. V městské společnosti se prolínala „stavovská“/právní identita (měšťan jako držitel městského práva) s identitami dalšími, například „profesní“ (členství v cechu) či konfesijní.

zpravidla za použití symbolů a symbolického jednání, obecně srozumitelného členům dané komunity. Rituál, jenž manifestuje určité chování, stmeluje komunitu a reguluje konflikty; symbolické informace ovšem nejenom obsahuje/sděluje, ale též organizuje/utváří, a je tudíž nutné připsat mu „aktivní úlohu“ při vytváření hodnotového kódu dané společnosti. Lidé participující na rituálech získávají možnost zařadit se do komunity a internalizovat sdílené interpretace reality. Jak bylo ukázáno na raně novověkých, v našem případě spíše konfliktních příkladech, velmi důležité jsou prevenční systémy, aktivované do té míry, do jaké určitá témata (například konfesijní očista komunity) a předepsané jednání (například nutnost udržovat katolickou liturgii) vyvolávají aktivaci těchto vyvinutých systémů. Účastníci rituálu každopádně dostávají v jeho průběhu určité informace a odvozují z něj následně závěry o nebezpečí, vůči němuž je rituál zaměřen a vůči němuž ochraňuje danou skupinu.¹⁴ „Modelování“ a „zrcadlení“ se zde spojuje a odráží strukturu uvažování dané společnosti o vybraných principech jejího fungování – proměna této struktury uvažování v čase je ostatně jedním z nejdůležitějších předmětů historické antropologie.

Literatura

- ARIÈS, Philippe. *Dějiny smrti I–II*. Praha: Argo, 2000. 358 a 410 s. ISBN 80-7203-286-0 a 80-7203-293-3.
- ARIÈS, Philippe. La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales. *Archives Européennes de Sociologie*, 1967, roč. 8, s. 169–195. ISSN 00039756.
- ASSMANN, Jan. *Smrt jako fenomén kulturní teorie. Obrazy smrti a zádušní kult ve starověkém Egyptě*. Praha: Vyšehrad, 2003. 91 s. ISBN 80-7021-514-3.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 216 s. ISBN 80-85959-46-1.
- BONSU, Samuel K.; DEBERRY-SPENCE, Benét. Consuming the Dead: Identity and Community Building Practices in Death Rituals. *Journal of Contemporary Ethnography*, 2008, roč. 37, č. 6, s. 694–719. ISSN 0891-2416.
- BOYER, Pascal; LIÉNARD, Pierre. Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals. *Behavioral and Brain Sciences*, 2007, roč. 29, č. 6, s. 595–613. ISSN 0140-525X.
- BRADY, Thomas A. Confessionalization – The Career of a Concept. In HEADLEY, J. M.; HILLERBRAND, H. J.; PAPALAS, A. J. *Confessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Aldershot: Ashgate, 2004, s. 1–20. ISBN 0-7546-3744-1.
- BRETHOLZ, Bertold. *Die Pfarrkirche St. Jakob in Brünn*. Brünn, 1901.
- BURIAN, Vladimír. *Vývoj náboženských poměrů v Brně 1570–1618*. Brno: Archiv města Brna, 1948. 109 s.
- BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. 251 s. ISBN 80-7325-081-0.
- BURKE, Peter. *What is Cultural History?* Cambridge: Polity Press, 2004. 152 s. ISBN 0-7456-3075-8.
- CRESSY, David. *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 641 s. ISBN 0-19-820168-0.

¹⁴ K tomu srovnej Boyer a Liénard (2007: 610), Meddin (1980).

- DRESSEL, Gert. *Historische Anthropologie*. Eine Einführung. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1996. 324 s. ISBN 3-205-98556-9.
- DŘÍMAL, Jaroslav; PEŠA, Václav. *Dějiny města Brna I*. Brno: Blok, 1969. 291 s. ISBN 47-027-69.
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2002. 491 s. ISBN 80-7298-056-4.
- EHRENPREIS, Stephan; LOTZ-HEUMANN, Ute. *Reformation und konfessionelles Zeitalter. Kontroversen um die Geschichte*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2002. 138 s. ISBN 3-534-14774-X.
- ESTABROOK, Carl B. Ritual, Space, and Authority in Seventeenth-Century English Cathedral Cities. *Journal of Interdisciplinary History*, 2002, roč. 32, č. 4, s. 593–620. ISSN 0022-1953.
- FISCHER, Norbert. Topographie des Todes. Zur sozialhistorischen Bedeutung der Friedhofsverlegungen zwischen Mittelalter und Neuzeit. In FISCHER, N.; KOBELT-GROCH, M. *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, s. 81–97. ISBN 90-04-10498-4.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Vybrané eseje. Praha: Slon, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3.
- GORDON, Bruce; MARSHALL, Peter. *The Place of Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 324 s. ISBN 0-521-64518-2.
- GORER, Geoffrey. *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. London: Cresset Press, 1965. 184 s.
- HANDELMAN, Don. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 330 s. ISBN 0-521-35069-7.
- HARDING, Vanessa. Whose Body? A Study of Attitudes Towards the Dead Body in Early Modern Paris. In GORDON, B.; MARSHALL, P. *The Place of Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 170–187. ISBN 0-521-64518-2.
- HAVLÍK, Lubomír E. *Dějiny královského města Znojma a Znojemského kraje od nejstarších dob do sedmdesátých let 19. století*. Brno: L. E. Havlík, 1998. 271 s.
- HERTZ, Robert. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique*, 1905/6, roč. 10, s. 48–137. ISSN 0066-2399.
- HERZOG, Markwart. *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen* (Irseer Dialoge, Bd. 6). Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001. 260 s. ISBN 3-17-016972-6.
- HOFFMANN, František. *Listy a obrazy z minulosti Jihlavy. Od počátků do roku 1848*. Jihlava: EKON, 1999. 494 s. ISBN 80-902743-0-7.
- HSIA, Ronnie Po-chia. *Society and Religion in Münster, 1535–1618*. New Haven, London: Yale University Press, 1984. 306 s. ISBN 0-300-03005-3.
- JAKUBEC, Ondřej. „Sebekonfesionalizace“ a manifestace katolicismu jako projev utváření konfesní uniformity na předbělohorské Moravě. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica, Historica* 31, 2002 (Sborník prací historických 19), s. 101–119.
- KAMENÍČEK, František. *Zemské sněmy a sjezdy moravské III*. Brno: Zemský výbor markrabství Moravského, 1905. 912 s.
- KLUETING, Harm. „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren. *Historische Zeitschrift* 2003, roč. 277, s. 309–341. ISSN 0018-2613.
- KLUETING, Harm. Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa. In: LEPPIN, V.; WIEN, U. A. *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Steiner, 2005, s. 25–55. ISBN 3-515-08617.

Tomáš Malý: Rituál smrti a sociální praxe ve věku konfesí: Historicko-antropologická perspektiva

- KOSLOFSKY, Craig. Die Trennung der Lebenden von den Toten: Friedhofverlegungen und die Reformation in Leipzig, 1536. In OEXLE, O. G. *Memoria als Kultur*. Göttingen: Vondenhoeck & Ruprecht, 1995, s. 335–385. ISBN 3-525-35435-5.
- KOSLOFSKY, Craig. Honour and Violence in German Lutheran Funerals in the Confessional Age. *Social History*, 1995, roč. 20, č. 3, s. 315–337. ISSN 0307-1022.
- KOSLOFSKY, Craig. *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*. London, New York: Macmillan, 2000. 223 s. ISBN 0-333-66685-2.
- KRÁL, Pavel. Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století. In HOLÝ, M.; MIKULEC, J. *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (Folia historica bohemica, Supplementum I). Praha: Historický ústav AVČR, 2007, s. 7–22. ISBN 978-80-7286-106-4.
- KRÁL, Pavel. *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku* (Monographia historica IV). České Budějovice: Historický ústav JČU, 2004. 320 s. ISBN 80-7040-697-6.
- KSELMAN, Thomas. Death in the Western World: Michel Vovelle's Ambivalent Epic La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours. *Mortality*, 2004, roč. 9, č. 2, s. 168–169. ISSN 1469-9885.
- LITTEN, Mirjam. *Bürgerrecht und Bekenntnis. Städtische Optionen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung in Münster, Hildesheim und Hamburg*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2003. 372 s. ISBN 3-487-11885-8.
- LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982. 324 s. ISBN 3-518-28007-4.
- LURIA, Keith P. Separated by Death? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France. *French Historical Studies*, 2001, roč. 24, č. 2, s. 185–222. ISSN 0016-1071.
- MACOUREK, Vladimír A. Počátky katolické restaurace na Moravě za biskupa Prusinovského (1565–1572). *Sborník Historického kroužku*, 1929, roč. 30, s. 113–121.
- MACOUREK, Vladimír A. Počátky katolické restaurace na Moravě za biskupa Prusinovského (1565–1572). *Sborník Historického kroužku*, 1930, roč. 31, s. 102–109.
- MALÝ, Tomáš. *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněňští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno: Matice moravská, 2009. 351 s. ISBN 978-80-86488-60-8.
- MARSHALL, Peter. *Beliefs and Dead in Reformation England*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 344 s. ISBN 0-19-820773-5.
- MCMANNERS, John. Death and the French Historians. In WHALEY, J. *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*. London: Europa Publ., 1981, s. 106–130. ISBN 0-905118-67-7.
- MEDDIN, Jay. Symbols, Anxiety, and Ritual: A Functional Interpretation. *Qualitative Sociology*, 1980, roč. 3, č. 4, s. 251–271. ISSN 1573-7837.
- MITCHELL, Allan. Philippe Ariès and the French Way of Death. *French Historical Studies*, 1978, roč. 10, s. 684–695. ISSN 0016-1071.
- MUIR, Edward. *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 291 s. ISBN 0-521-40967-5.
- NEŠPOR, Václav. *Dějiny Olomouce*. Brno: Musejní spolek, 1936.
- NEŠPOR, Zdeněk, R. Demonstrace konfesionality prostřednictvím pohřebních rituálů v českých zemích po vydání tolerančního patentu. In HOLÝ, M.; MIKULEC, J. *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (Folia historica bohemica, Supplementum I). Praha: Historický ústav AVČR, 2007, s. 265–295. ISBN 978-80-7286-106-4.
- OHLIDAL, Anna. „Konfessionalisierung“: Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft? *Acta Comeniana*, 2002, roč. 15–16, s. 327–342. ISSN 0231-5955.

- OHLIDAL, Anna. Präsenz und Präsentation. Strategien konfessioneller Raumbesetzung in Prag um 1600 am Beispiel des Prozessionswesens. In WETTER, E. *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*. Stuttgart: Steiner, 2008, s. 207–217. ISBN 978-3-515-09131-2.
- ORLITA, Zdeněk. Olomoučtí jezuité a náboženská bratrstva v 16.–18. století. *Sředi Morava*, 2005, roč. 20, s. 43–54. ISSN 1211-7889.
- ORLITA, Zdeněk. Pohřební průvod mezi pietou a sebereprezentací. Tradice vyprovázení mrtvých v prostředí pobělohorských mariánských kongregací. In HOLÝ, M.; MIKULEC, J. *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (Folia historica bohemica, Supplementum I). Praha: Historický ústav AVČR, 2007, s. 187–208. ISBN 978-80-7286-106-4.
- PALGI, Phyllis; ABRAMOVITCH, Henry. Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 1984, roč. 13, s. 385–417. ISSN 0084-6570.
- PEŘINKA, František Václav. Protestantismus a katoličtí apologeté na Moravě v XVI. a XVII. věku. Příspěvek k náboženským dějinám moravským. *Sborník Historického kroužku*, 1902, roč. 3, s. 7–17.
- Rathsherrn und Apothekers Georg Ludwig Chronik von Brünn (1555–1604)*. Hg. von P. Ritter v. CHLUMECKY. Brünn, 1859.
- REIMERS, Eva. Death and Identity: Graves and Funerals as Cultural Communication. *Mortality*, 1999, roč. 4, č. 2, s. 147–166. ISSN 1469-9885.
- ROBERTS, Penny. Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth-Century France. In GORDON, B.; MARSHALL, P. *The Place of Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 131–148. ISBN 0-521-64518-2.
- SCRIBNER, Bob. Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany. In GRELL, P. O.; SCRIBNER, B. *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. New York, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 32–47. ISBN 0-521-49694-2.
- SCHILLING, Heinz. Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620. *Historische Zeitschrift*, 1988, roč. 246, s. 1–45. ISSN 0018-2613.
- SPICER, Andrew. ‘Defyle not Christ’s Kirk with Your Carrion’: Burial and the Development of Burial Aisles in Post-Reformation Scotland. In GORDON, B.; MARSHALL, P. *The Place of Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 149–169. ISBN 0-521-64518-2.
- STERNECK, Tomáš. „Chtějí krchov, by pak třebas na několiko zámkuov zamčen byl, mocně odevřít a to mrtvé tělo sami pochovati“. Pohřby v konfesijně rozděleném prostředí na příkladu předbělohorského Brna. In HOLÝ, M.; MIKULEC, J. *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (Folia historica bohemica, Supplementum I). Praha: Historický ústav AVČR, 2007, s. 79–113. ISBN 978-80-7286-106-4.
- SYMONDS, Leigh. Death as a Window to Life: Anthropological Approaches to Early Medieval Mortuary Ritual. *Reviews in Anthropology*, 2009, roč. 38, s. 48–87. ISSN 1556-3014.
- THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1975. 540 s. ISBN 2-228-11480-4.
- VALENTINE, Christine. Academic Constructions of Bereavement. *Mortality*, 2006, roč. 11, č. 1, s. 57–78. ISSN 1469-9885.
- VAN ‘T SPIJKER, Gerard. The Role of Social Anthropology in the Debate on Funeral Rites in Africa. *Exchange*, 2005, roč. 34, č. 3, s. 156–176. ISSN 1532-2262.
- VAN DÜLMEN, Richard. *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*. Praha: Dokořán, 2002. 117 s. ISBN 80-86569-15-2.
- VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály*. Systematické studium rituálů. Praha: NLN, 1997. 201 s. ISBN 80-7106-178-6.
- VOVELLE, Michel. *La mort et l’occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983. 800 s. ISBN 2-07-029649-0.

Tomáš Malý: Rituál smrti a sociální praxe ve věku konfesí: Historicko-antropologická perspektiva

- VOVELLE, Michel. *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Gallimard, 1974. 250 s. ISBN 2-07-029015-8.
- WILHELM-SCHAFFER, Irmgard. *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1999. 436 s. ISBN 3-412-15498-9.
- WODIANKA, Stephanie. *Betrachtungen des Todes. Formen und Funktionen der „meditatio mortis“ in der europäischen Literatur des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer, 2004. 461 s. ISBN 3-484-36590-0.
- WUNDERLI, Richard; BROCE, Gerald. The Final Moment before Death in Early Modern England. *The Sixteenth Century Journal*, 1989, roč. 20, s. 259–275. ISSN 0361-0160.
- ZELA, Stanislav. *Náboženské poměry v Olomouci za biskupa Marka Kuena (1553–1565)*. Olomouc, 1931.
- ZIEGLER, Jean. *Les vivants et la mort*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. 314 s.
- ZIEGLER, Walter. Kritisches zur Konfessionalisierungsthese. In ZIEGLER, W. *Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze*. Münster: Aschendorff, 2008, s. 173–188. ISBN 978-3-402-11576-3.

Autor

Tomáš Malý v současné době působí na Historickém ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Věnuje se kulturním dějinám raného novověku, především problematice laické zbožnosti 17.–18. století v souvislosti s procesy konfesionalizace a sekularizace. Kontakt: malytomas@phil.muni.cz