

### 13. SLAVNOSTI CÍRKEVNÍHO ROKU V KOSTELE I NA ULICI

Středověk vyvažoval tvrdost životních podmínek barvitostí a okázalostí, jimiž se vyznačovalo vystupování sociálně vyšších skupin obyvatelstva i vnější doprovod všech mimořádných událostí. Podívaná a „poslyšná“, kterou nejrůznější druhy ceremoniálu poskytovaly, vytrhovala v dostatečně častých intervalech z běžné dřiny a starostí, a tím dávala životu pravidelný rytmus, připoutávala i nezúčastněné, a dokonce je vtahovala do svého dění, což bylo podmínkou především všech ceremonií církevních.

Pojem roku jako časové jednotky v sobě zahrnuje pravidelné opakování: ročních období stejně jako svátků. Slavnosti, které se k církevnímu roku vázaly, v jistém smyslu neměly mimořádný charakter, jelikož se v pevném pořadí každoročně opakovaly; z určitého pohledu tedy byly každodenností, jež prolínala každodennost vnějšího světa cyklickým připomínáním jevů ze světa nadpozemského. Dálo se to víceméně ustálenou, ale ve středověku ještě nikoli obecně závaznou liturgií, jejíž vnější formy tvoří ceremoniální základ každodennosti i slavnostnosti církevního roku. Z rytmu roku se některé dny pravidelně a některé bez pevného zařazení vymykaly významem připomínaných nebo slavených událostí, a tím i okázalostí, která je doprovázela. V dalším by mělo jít o vnější projevy a obřadnost, které doprovázely tyto dny v míře nad jiné velké, stranou by měl zůstat vlastní liturgický základ sledovaných slavností. Určujícím kritériem bude jakýsi pohled diváka, který obřady přerůstající liturgickou každodenností začne vnímat jako mimořádné, a tedy jako slavnosti. Pracovně jsem si je vymezila jako dny a události církevního roku, kdy vnější projevy bohoslužeb opouštějí prostor chóru, eventuálně presbytáře, a přenášejí se do chrámové lodi a případně do okolí kostela, kde už se neváží jen na celebranta, ale aktivně se jich účastní širší okruh lidí. Přesto je nutno si hned v úvodu uvědomit, že i všechny tyto ceremonie „slavností“ zůstávají součástí liturgie.

Aby bylo možno slavnosti ve výše naznačeném smyslu patřičně zhodnotit, bude vhodné se nejprve zastavit u vnějšího rámce každodennosti církevního roku, z níž slavnosti plynule vyrůstají, a představit si jejich jeviště: prostor gotického chrámu ozářený světlem voskovic, gotické

plastiky, deskové obrazy, vyšívaná liturgická roucha, relikviáře a pozlacené bohoslužebné náčiní,<sup>1)</sup> vše na místě původního určení a v živém provozu, doplněném hudbou, zpěvem sólovým i sborovým. Byla to pastva pro oči i uši. Ale protože veškerá statická krása buď předpokládá meditaci, nebo časem zevšední a znudí, začalo se všechno liturgické dění ještě ve starověku hýbat. Celebrant kolem oltáře přecházel, jeho pohyby byly výrazné až teatrální, hlas přecházel z recitace do zpěvu a naopak a kolem něho se soustřeďovala řada přísluhujících v odstupňovaných funkcích od ministrantů po jáhna. Vedle víceméně ustálené mešní liturgie, jež ve slavnostním provedení poskytovala podívanou a poslech po několik hodin, nutno počítat i se zpívanými, přirozeně veřejnými kanonickými hodinkami ve všech kolegiálních a klášterních chrámech, a těch bylo v komplexu pražského osídlení 23, s kostely ženských klášterů 30. Oficiem však neposkytovalo tolik podívané a povětšinou si zachovávalo převážně meditativní ráz. Co však ještě ke každodennosti patřilo, byla procesí a v jistém smyslu se následující výklady budou týkat právě jich. Procesí zahajovala každou nedělní a sváteční liturgii, přitom však byla už tím prvkem, který opouštěl presbytář a pohybově zaplňoval širší prostor.

Pojem nebo jev středověkého procesí není zcela jednotný, jelikož už sám původ a zdroj toho, co se jako procesí označuje, má více pramenů.<sup>2)</sup> Je to jednak napodobování cesty posledních dnů Kristova života, jak se začalo konat v Jeruzalémě na přelomu 4. a 5. století a na západě se nejúplněji projevilo v sestavě liturgie Květné neděle, jednak antická ambarvalia a umburvalia, jež částečně převzalo již starořímské křesťanství a přizpůsobilo do přímluvných procesí, a konečně třetím pramenem jsou veřejné translace tělesných pozůstatků světců z místa původního pohřbu do kostela, k nimž v Orientě docházelo od 4., na západě od 8., u nás od 10. století a jejichž forma bývala každoročně napodobována v upomínkové slavnosti. První a třetí zdroj ovlivnily do pozdního středověku jednak vlastní bohoslužbu některých významných dní církevního roku, jednak z nich vznikla pravidelná mešní procesí, jež zahajovala každou významnější bohoslužbu; od nich se odlišila kající a přímluvná procesí při mimořádných příležitostech, jež navazovala z převážně většiny na zdroj druhý a jež i v následujícím textu budou sledována samostatně.

Literatura uvádí,<sup>3)</sup> že k vnějšímu vybavení všech procesí patřil ve směs kříž, u procesí, jež opouštěla chrám, rovněž korouhve, obojí jako symboly vítězství, stejně jako týž význam mělo nošení relikviářů při

procesích všech svátků.<sup>4)</sup> Liturgická roucha, u kajících procesí v tmavé barvě, byla samozřejmá. Při vlastním procesí se zpívaly antifony, hymny, žalmy, jejichž sestava i počet se měnily v průběhu roku a podle významu svátku a účelu procesí. Při mešních procesích byly minimálně čtyři antifony – při zahájení procesí, při zastavení, při návratu a po něm u hlavního oltáře.<sup>5)</sup> Mešní procesí měla při stejném účelu rozdílný průběh v kapitulních a klášterních chrámech a v kostelích farních. Ve farních kostelích před hlavní nedělní a sváteční mší byla jejich náplní *aspersio*, kdy celebrující kněz třikrát pokropil svícenou vodou nejdříve oltář, pak shromážděný klérus a nakonec lid.<sup>6)</sup> V kapitulních a klášterních chrámech bylo toto procesí mnohem složitější, protože neobcházelo pouze chrámový prostor, ale pokračovalo v křížové chodbě, kapitulním sále a všech prostorách komplexu, jehož jednotlivé místnosti byly vykropany a žehnány, a končilo opět v chrámu žehnáním všem přítomným. V pozdním středověku byla tato klášterní procesí zkracována, v 15. století dokonce mizí,<sup>7)</sup> ale v pražském prostředí je ještě ke sklonku 14. století zachyceno žehnání dormitáře, kapitulní síně, skriptoria, refektáře, infirmaria, sklepa-spíže (*cellarium*) a kuchyně.<sup>8)</sup>

Mešní procesí tvoří jakýsi přechod mezi každodenností církevního roku – konala se běžně – a slavnostností, neboť se pohybovala mimo presbytář farního kostela nebo chrám kostela klášterního. V postupu církevního roku se však vyskytla i taková procesí, která popsany základ přerostla nejen počtem antifon,<sup>9)</sup> ale i celkovým charakterem a pohybem mimo základní prostor, a jsou již vlastními slavnostmi.<sup>10)</sup> Stranou zatím zůstanou přímluvná procesí.

Málo příležitosti ke slavnostním ceremoniím bylo v adventě. Dokonce na den Narození Páně, pokud nepřípadl na neděli, se nekonalo ani mešní procesí.<sup>11)</sup> A tak až v další vánoční dny narazíme na něco, co se vymyká běžnému úzu slavné liturgie. Je to žehnání ovsa na den sv. Štěpána a vína na Jana Evangelistu.<sup>12)</sup> Jde tu o prosté modlitby bez dalšího vnějšího ceremoniálu, jejich formulace však předpokládá, že při nich byly do kostela skutečně přineseny oves a kalich vína (rozdílný od konsekrovaného). Žehnání základních složek potravy hned v dny následující po Narození Páně symbolizuje záruku dostatku životních potřeb<sup>13)</sup> a zdraví<sup>14)</sup> pro příští rok, a proto asi bylo hodně frekventované.

Běžněji je známo žehnání soli a vody,<sup>15)</sup> které se konalo v předvečer Zjevení Páně po mši; připadla-li vigilie na neděli, pak přede mší při procesí, a to uprostřed kostela. Kněz sůl a vodu nejdříve okouřil, pak je

vykropil, dále pokropil sebe, klérus a okolostojící lid, z něhož kdo chtěl, mohl si vodu odnést do kroupenek ve svých domovech. Později známé svěcení křídy se objevuje až v 15. století. Stejný postup jako tříkrálové svěcení asi zachovávala i všechna ostatní žehnání.

Vánoční část církevního roku je tak na větší slavnosti liturgického základu vlastně chudá, tím více byla už ve středověku prostoupena rozličnými lidovými zvyky, které vlastní Vánoce vyčleňovaly z koloběhu všedních dnů. Patří k nim koledy a hry na vánoční vigilii od spořádaných, konaných v kanovníckých procesích s obrazem Krista, se svícemi a kadidlem a s liturgickými zpěvy po domech, až po rozpustilé žakovské hry.<sup>16)</sup> Národopisný kolorit je vhodné si uvědomit na dokreslení širších souvislostí a skutečností podmíněných mimo jiné stavbou církevního roku, nepatří však přímo k tématu příspěvku.

Tou částí církevního roku, kde se soustředilo nejvíce slavností, jež měly rozličný charakter, je velikonoční období.

Už začátek postu<sup>17)</sup> naznačil zvláštní působivý obřad žehnání popela z ratolestí posvěcených na Květnou neděli předcházejícího roku. Zahajoval ho celebrant modlitbou přede mší uprostřed chóru s trojím poklekáním, po vykropaní popela jím poznamenal nejprve sebe a pak všechny přítomné.<sup>18)</sup> Až poté následovalo mešní procesí s rozsáhlými zpěvy litaní a devíti antifon, jehož uspořádání zůstalo v platnosti až do Květné neděle;<sup>19)</sup> všechny postní neděle také zůstaly prosty veškerých zvláštních obřadů.

O to výraznější byla Květná neděle. Základem jejích slavností byla *peregrinatio* konce 4. století, kdy se v Jeruzalémě na Olivové hoře shromáždili poutníci a po zpěvu a čtení z evangelií šli odtud za zpěvu hymnů dolů do města; všechny děti přítom nesly v rukou palmové ratolesti.<sup>20)</sup> V Evropě se k nápodobě takového procesí připojilo do 10. století svěcení oněch ratolestí; výsledkem byl obřad, kdy se svěcení konalo na jiném místě, zprvu ležícím mimo město a označovaném jako *statio*, a vlastní procesí šlo odtud do původního kostela. Zachytil reálný průběh, kde se jednotlivé fáze v Praze odehrávaly, je však svízelné. Prameny, které jsem sledovala, potvrzují i s dalšími detaily obecné zvyklosti, nezachycují však lokalizaci dění. Ta by se snad dala zjistit nejvýš z náhodných zmínek zcela jiných typů pramenů. Pražský úzus byl v zásadě takový: z původního kostela se seřadilo procesí<sup>21)</sup> a v tichosti odešlo na místo, kde měly být ratolesti svěceny. Teprve na této *statio* začalo jejich svěcení zpěvem antifony *Hosana synu Davidovu* a dalšími zpěvy, dvěma

evangelními čteními a modlitbami. Po vykropení byly ratolesti rozděleny přítomnému lidu, a teprve pak se seřadilo slavné procesí k návratu. Bylo rozděleno do několika sborů, které se střídaly ve zpěvu, jedna část chlapců nesla malé zahalené kříže<sup>22)</sup> a na závěr procesí byla nesena nosítka s obrazem Spasitele.<sup>23)</sup> Procesí se zastavilo se zvláštní modlitbou až před zavřenými dveřmi kostela<sup>24)</sup> a další antifona následovala při vstupu do kostela. Uprostřed chrámového prostoru byl přichystán kříž, kněz tu odložil kasuli a trojím pokleknutím při zpěvu antifony *Ave rex* kříž pozdravil on i všichni přítomní.<sup>25)</sup> Poté následovala mše.

Svatovítské vesperale má – kromě bližších údajů o oblečení kanovníků a rozdělení zpěvákých sborů – jeden důležitý detail navíc. Zpěv antifony *Ingradiendo* lokalizuje tak, že ji účastníci procesí mají zpívat *intranses portam urbis*.<sup>26)</sup> Snad tento jinde se neopakující údaj dovoluje soudit, že velké, město opouštějící procesí Květné neděle se konalo především v katedrále, odkud také k nějakému mimoměstskému kostelu, kde by se ratolesti světily, nebylo daleko.<sup>27)</sup> Ve farních kostelích pražských měst lze asi myslet nejvýše na území farnosti, které procesí opouštělo, resp. na to, že se svěcení ratolestí konalo v sousední farnosti.

Zelený čtvrtek, první den velikonočního tridua, měl bohatou a působivou liturgii, ale žádný z jeho obřadů nepřerostl soustředěným bohoslužebným ráz.<sup>28)</sup> Zřejmě jen do katedrály a dalších kolegiálních a klášterních chrámů byl soustředěn obřad mytí nohou, konaný během mše po evangeliu. Biskup nebo prelát se opásal lněným plátnem a s umyvadlem s vodou v rukou obešel své spolubratry v pořadí podle stáří, myl a políbil jim nohy, mladší z prelátů nohy utíral.<sup>29)</sup> Ve stejných chrámech, především v katedrále, byly také během mše položeny na oltáři chleby, ryby a další dary,<sup>30)</sup> které byly zvláštní formulí žehnány. K výrazným úkonům Zeleného čtvrtka patřilo ve všech kostelích odhalování oltářů hlavním počínaje, konané po nešporách jáhmem,<sup>31)</sup> a umlknutí zvonů o kompletáři.<sup>32)</sup>

Velkopáteční liturgie měla hybný prvek v uctívání kříže, které se dalo uprostřed kostela. Kříž přikrytý plátnem tam přinesli čtyři jáhni nebo tři kněží, oblečení v albách a kasulích, ale bosí, za střídavého zpěvu chóru, kněze a jáhna a s trojím poklekáním. Na připraveném místě kněz kříž odhalil, poklekl před ním a pozdravil ho, stejně tak i všichni shromáždění klerici a laici za postupného zpěvu všech kajících žalmů.<sup>33)</sup> Pak následovala mše *praesanctificatorum* a po ní uložení kříže do hrobu. Kněz s přísluhujícími vzali uprostřed kostela kříž, který tam zůstal od uctívání, a v průvodu se svícemi, kříží, svěcenou vodou a kadidlem ho

uložili do hrobu; prelát hrob vykropil, vykouril a přikryl plátnem a zanechal u něj hořící svíci. Až do sobotního rána se pak klerici u hrobu po dvou střídali v recitaci žaltáře.<sup>34)</sup>

Nejpestřejší z tridua a snad celého roku byla Bílá sobota, přesněji velikonoční vigilie, protože všechny slavnostní obřady začínaly až po *none*, tj. asi mezi 3. a 4. hodinou. První z nich bylo svěcení ohně, k němuž se vycházelo v procesí s prapory,<sup>35)</sup> rozžatými svícemi, prázdnou kaditelnici a svěcenou vodou a jež se samozřejmě konalo mimo kostel. Oheň byl vykřesán z krystalu nebo křemene a po zpěvu všech sedmi kajících žalmů byl uhlík z něho přenesen do kaditelnice, a tak zapáleno kadidlo, jímž byl oheň okouřen, a pokropením vodou posvěcen spolu se svícemi z něj zapálenými. Procesí, v němž jáhen s podjáhmem nesli plenář,<sup>36)</sup> se vrátilo do kostela, kde pokračovalo svěcení velikonoční svíce se zpěvem *Exultet*. Šlo tu vlastně o svíce dvě – menší, do níž jáhen zasadil pět kadidlových posvěcených zrn, a větší, jež takto vyzdobena nebyla a byla zapálena až po menší svíci, a pak se denně zapalovala ve velikonočním týdnu ke mši a k nešporám.<sup>37)</sup> Po rušné části obřadů svěcení ohně a velikonoční svíce následovalo čtení dvanácti proroctví, ale pak se opět dalo do pohybu pestré dění, jehož centrem bylo svěcení křestní vody. Vycházelo se k němu zase ve slavnostním procesí<sup>38)</sup> zahajovaném zpěváky, po nich šli nosiči svíci obklopující podjáhna nesoucího olej, dále praporečnicki a uprostřed nich podjáhna s křížmem, následovali dva klerici s kaditelnici po bocích podjáhna, nesoucího menší velikonoční svíci. Další podjáhna s jáhmem nesli plenář a pak následovali kněží. Průvod sedmkrát obešel *fons*, a když se všichni dostali na své místo, začalo vlastní svěcení vody, při němž kněz vodu žehnal, pak rozléval do čtyř stran, ponořil do ní svíci, okouřil a vykropil okolostojící, nabral ji pro pokropení lidu na příští den, nalil do vody olej, pak křížmo, vždy ve tvaru kříže a se vztažením rukou.<sup>39)</sup> V katedrále a snad i dalších kolegiálních chrámech se zřejmě udržel i zvyk pokřtít po posvěcení křestní vody několik dětí; úkol připadl hebdomadáři, který také uděloval jisté stručné poučení.<sup>40)</sup> Pak už se všichni vrátili do chóru a pokračovala slavná mše, při níž se při *Gloria* znovu rozezvučely zvony<sup>41)</sup> a zaznělo od počátku předpostní doby utichlé *Aleluja*; u křtitelnice zůstala velikonoční svíce.

Rozbřesk Velikonoční neděle zahájilo velké vyzvánění, zvoucí všechny k návštěvě hrobu. Šli opět v procesí s prapory, svícemi, kadidlem a svěcenou vodou, kterou byl kříž v hrobě uložený pokropen, okouřen, pak vyzvednut a slavnostně odnesen před velký oltář k pozdravení vším

lidem, načež byl teprve postaven na své místo.<sup>42)</sup> Nato následovalo v katedrále znázornění scény zmrtnýchvstání v dvoudílné velikonoční slavnosti,<sup>43)</sup> kdy se dva představitelé žen setkávali s viceandělem sedícím na hrobě a sbor a zpěvák událost komentovali. Ve druhé scéně navštívili hrob další dva klerici se svícemi, vyzvedli odtud plátna a uložili je na hlavním oltáři, samozřejmě za zpěvů sólistů i sboru. Slavnost uzavíral vedoucí prelát políbením plátna a pozdravením pokoje kléru a lidu, po němž následovalo *Te Deum*. Po ukončení se všichni vrátili do chóru.<sup>44)</sup>

Vlastní liturgie Velikonoční neděle byla velice slavná, ale po bohatých a časově náročných obřadech tridua kratší; soustřeďovala se výlučně do mše. Ta však měla z „diváckého“ hlediska přece zvláštní specifika. Jednak při ní měli přijmout eucharistii všichni přítomní,<sup>45)</sup> jednak končilo čtyřicetidenní období postu a maso, vejce a mléčné výrobky se opět mohly zařadit do jídelníčku. První sousta tak dlouho odpírané stravy však měla být posvěcená, proto v průběhu slavné mše velikonočního hodou byly na oltáři položeny i rozličné potraviny, které byly požehnány a pak rozdíleny. V Praze jsou doloženy vejce, maso jehňat, slanina, koláče nebo pečivo a nespecifikované „další“.<sup>46)</sup> Jiné zvláštní obřady Velikonoční neděle neměla.

Poklidný slavnostní oddech týdne mezi Velikonoční a Bílou nedělí byl hned v následující pátek vystřídán rušnou událostí specifického pražského svátku, Ukazování ostatků, zavedeného Karlem IV., kdy se ze zvláštního věžovitého lešení, pak z věže kaple Božího těla na novoměstském náměstí ukazovaly v určitém pořadí ostatky svatých poutníkům, kteří se k této události scházeli i z ciziny.<sup>47)</sup>

Časově další výjimečné události poskytoval závěr velikonočního období, přesněji týden po 5. neděli velikonoční. Pondělí až středa toho týdne byly křížovými dny, ve čtvrtek se slavilo Nanebevstoupení Páně. Při rozšířeném mešním procesí toho dne nesl kněz kříž oděný do kasule<sup>48)</sup> k vyvýšenému místu, kde měl být kříž umístěn. Aby se názorně zpodobilo nanebevstoupení, stoupal kněz při zpěvu antifony *Ascendo ad patrem* s křížem skutečně nahoru<sup>49)</sup> a teprve poté kříž okouřil.

Letnice, svátek Nejsvětější Trojice a Boží tělo měly k mešnímu procesí sice samostatné zpěvy, stejně jako následující neděle, ale procesí už nikdy neopouštěla základní prostor kostela ani při nich nedocházelo k mimořádným děním.<sup>50)</sup> Zmínky si ale zaslouží ještě dvě žehnání vázaná k určitým svátkům, v obou případech mariánským; probíhala podobně jako vánoční žehnání ova a vína zvláštními modlitbami. Na den

Nanebevzetí Panny Marie, 15. srpna, byly podle zvyku obecně doloženého už v 9. století<sup>51)</sup> předmětem benedikce rozličné. traviny a byliny,<sup>52)</sup> jež si pak lidé odnášeli domů jako prostředek proti všem nemocem lidí i dobytka. Snad je tu možný symbolický vztah s právě sklizenou úrodou, jež má zachovat život pro další rok a právě tak žehnání semen (osiva) na svátek Narození Panny Marie,<sup>53)</sup> 8. září, má asi obdobnou vazbu k nastávajícímu setí ozimů.

Jinou kapitolou mimořádných událostí církevního roku byla přímluvná procesí. První se v průběhu roku konala na svátek Očišťování Panny Marie,<sup>54)</sup> tedy 2. února. Po tercii toho dne přistoupil slavnostně oděný celebrant k oltáři, na kterém už ležely svíce, a obvyklým způsobem s výkropem a okouřením je požehnal. Nato se za zpěvu antifon seřadilo procesí s právě požehnanými svícemi, které chrám opustilo.<sup>55)</sup> Kudy toto v průběhu církevního roku první velké, chrám opouštějící procesí v Praze chodilo, se opět ve sledovaných pramenech nepodařilo zjistit a lze na to jen usuzovat z obecných souvislostí hromničních procesí. Jejich původ se totiž odvozuje od pohanského římského procesí konaného každých pět let v únoru na očištění římského městského obvodu.<sup>56)</sup> Lze tedy předpokládat, že v pozdním středověku procházela hromniční procesí územím farnosti, kde se konala, eventuálně obcházela její obvod. V tomto případě by se jich v pražských městech konalo současně na čtyřicet.<sup>57)</sup> Poslední hymny procesí končily před zavřenou branou kostela,<sup>58)</sup> ze kterého průvod vyšel. Těsně před vstupem do chrámu vzal kněz do rukou plenář a procesí za zpěvu dalších antifon, rozdělených ještě na zbývající úsek cesty, se vrátilo do chóru ke mši.<sup>59)</sup>

Každým rokem se rovněž pravidelně opakovala prosebná procesí křížových dnů. Jejich prazákadem byla opět starost o zdar budoucí úrody a přímým předchůdcem starořímská *ambarvalia*, z nichž největší se konávalo 25. dubna, v křesťanské podobě tedy na den sv. Marka; druhým zdrojem byla procesí konaná v 5. století ve Vienne proti živelným pohromám, která časově splynula s pondělkem až středou před Nanebevstoupením Páně.<sup>60)</sup> Obojí procesí, na sv. Marka i křížových dnů, měla stejný kající ráz, zdůrazněný charakterem zpěvů, litaní ke všem svatým, kajících žalmů a zvláštní prosebnou mší.<sup>61)</sup> Pražské zvyklosti mu předepisovaly<sup>62)</sup> seřadit se uprostřed kostela s prapory a relikvími. *Svatovítské vesperale* určuje blíže i dobu, kdy procesí začínalo: po sextě; mše mu předcházela.<sup>63)</sup> Procesí vycházelo za zpěvu antifony *Exurge, domine, adiuvā nos* pod vedením kněze, který mši sloužil, *ad locum*

*deputation*. Cílový kostel procesí se zřejmě určoval jednotlivě<sup>64)</sup> a byl od výchozího značně vzdálen, protože rubriky počítají s řadou kostelů, které procesí postupně mívají a na počtu jejichž patrona-světky určují zvláštní modlitby a zpěvy. V cílovém kostele se konaly další modlitby s řadou zpěvů a následoval návrat do výchozího chrámu. Tam účastníci dostali dovolení jednou denně jíst sýr a vejce. V katedrále pak bezprostředně navazovala nona o sv. Marku. Z časového rozmezí mezi sextou a nonou, kdy se procesí konalo, lze odvodit minimální délku jeho trvání na tři hodiny. Je ale pravděpodobné, že lidovější procesí vycházející z městských kostelů se dobou hodinek nevázalo.

Postup a prosebný ráz popsaných procesí křížových dnů se opakoval i u mimořádných procesí, jež bývala nařizována čas od času při zvláštní příležitosti. Měnil se do jisté míry jejich liturgický obsah<sup>65)</sup> připomínkou specifického účelu procesí, ale základ v litaniích, žalmech a zpěvech zůstával. Šlo o procesí konaná na odvrácení moru<sup>66)</sup> nebo o procesí, jež se dožadovala míru, odvrácení války, dobrého stavu království,<sup>67)</sup> případně se zaměřovala přímo proti schizmatu.<sup>68)</sup> Tyto úmysly bývaly různě spojovány a procesí bývala nařizována v troj- až čtyřnásobném opakování. Jejich počet nápadně roste od počátku 15. století, zatímco za celou druhou polovinu 14. století nařídila synoda mimořádná procesí jen čtyřikrát, vždy podmíněná morem, a v roce 1374 naopak všechna zvláštní procesí, přesněji rozličné slavnostní hry při nich, zakázala.<sup>69)</sup> Lze z toho usuzovat na lidovou oblibu procesí, jejichž početní vzrůst je specifickým jevem, jehož hodnocení patří jiným souvislostem.

Nepravdivostí leč hojností se vyznačovaly ještě další události, spojené s náboženským životem, které svým významem pro účastníky měly pro ně a jejich okolí rovněž ráz mimořádné slavnosti. Jsou to nejrůznější benedikce, které se již nevázaly na liturgii některého svátku, ale docházelo k nim „na požádání“.<sup>70)</sup> Vesměs je doprovázela velmi reálná symbolika. Byla to žehnání poutníků před odchodem na svatá místa a při návratu, žehnání snoubenců, nových rytířů, ale také nového domu, chleba, mléka a medu, zvláštní obřad mělo uvedení ženy po porodu do chrámu,<sup>71)</sup> samozřejmě i svátosti jako křest,<sup>72)</sup> návštěva nemocných jen s eucharistií<sup>73)</sup> nebo i s posledním pomazáním<sup>74)</sup> a s jistou tolerancí sem lze připočíst i výkrop domu zemřelého<sup>75)</sup> a pohřby.<sup>76)</sup>

Několikrát už byla zmíněna odchylka v konání některých slavností v katedrále a v městských kostelech, jejichž úzus byl výchozím základem popisu. Všechny bohoslužby v katedrále byly samozřejmě velkolepější

a nádhernější, s profesionálním zpěvem několika sborů, z nichž jeden, složený z lepších zpěváků-chlapců, stával za oltářem sv. Víta, další, složený z kněží, v chóru Panny Marie, třetí, tvořený jáhny a podjáhny, zpíval u pulpitu v kapli sv. Václava a konečně další jáhni a podjáhni z vikářů stáli u pulpitu před kaplí sv. Tomáše apoštola,<sup>77)</sup> kaple u sakristie románské svatovítské baziliky. Šlo o umístění sborů na ramenech kříže, v jehož průsečíku se konaly vlastní bohoslužby, které zřejmě nejlépe odpovídaly akustickým potřebám. Mimo výjimečnou slavnostnost jsou pro katedrálu doloženy i některé detaily liturgického pohybu, které jinde zachyceny nejsou, ale mohly mít obdobu. K těm patří například mešní procesí konaná vždy k tomu oltáři, jehož patronovi byl příslušný den zasvěcen.<sup>78)</sup> Jediné procesí v pražských městech, jež kostel opouštělo a jehož místní cíl známe, vycházelo z katedrály na svátek sv. Vojtěcha a současně sv. Jiří (23. dubna) a mířilo do Svatojiřského kláštera,<sup>79)</sup> v jehož bazilice měl ten den arcibiskup slavnou pontifikální mši.<sup>80)</sup> To je ale situace výjimečná postavením Svatojiřského kláštera. Konečně je nutno si do katedrály promítnout i většinu úkonů vázaných na biskupskou funkci, z opakujících se hlavně svěcení olejů na Zelený čtvrtek. Zvláštní odstavec by mohl tvořit popis pontifikální mše,<sup>81)</sup> která byla nesmírně obřadná s mnoha ceremoniálními přerušeními a jež končila slavným biskupským požehnáním, jehož forma se měnila v závislosti na roční době a svátku. Vnější podoba liturgie v katedrále je však samostatnou kapitolou a do tématu příspěvku přímo nespadá. Nutno však dodat alespoň to, že k mimořádným dnům v katedrále, jež měly bezprostřední význam pro život pražských měst, patřil rovněž den sv. Václava, kdy k jeho hrobu směřovali poutníci z celé země,<sup>82)</sup> i sv. Víta (15. června), kdy se během mešního procesí sypaly v chóru katedrály růže.<sup>83)</sup>

Po sledování vnějších ceremonií v postupu celého církevního roku je možno shrnout, že slavnosti, které se z kostelů přenášely do ulic, se odehrávaly vesměs formou velkých procesí. V pražských podmínkách můžeme velká procesí, která se od výchozího chrámu značně vzdalovala, doložit na Hromnice, na Květnou neděli a o čtyřech křížových dnech; k nim se příležitostně připojovala i prosebná procesí, jež rovněž procházela městem. Do bližšího okolí původního chrámu se liturgické úkony rozšířily na Bílou sobotu. Při všech ostatních příležitostech zůstávaly slavnosti omezeny na chrámový prostor, kde nabývaly na pestrosti a názornosti o třech vánočních dnech, na 6. ledna, na Popeleční středu, ale zvláště o velikonočním triduu a Velikonoční neděli, dále

o svátku Nanebevstoupení Páně a Nanebevzetí Panny Marie. Jistý podíl na zvýraznění těchto dnů měly i zvláštní benedikce, vázané svým významem na spojitost lidského života a zemědělského roku. Problematické zůstává v předhusitské době zařazení později okázale slaveného svátku Božího těla a v jistém smyslu je zarážející naprosté pomnutí letnic při zvláštních ceremoniálních projevech.

Nevýrazné postavení letnic mezi slavnostmi bezpochyby souvisí s možností doprovodit jejich slavení symbolickými předměty, jež tu působila rozpaky. Symbolika, jež se při většině procesí objevuje, je ve svém výrazu poměrně umírněná; naše prameny nezachycují, na rozdíl například od pramenů jihoněmecké oblasti, symboliku ilustrativního, ale významového rázu. Jde tu především o použití kříže, jistě s plastikou Ukřížovaného. Kříž je s pohřebními zvyklostmi ukládán do hrobu na Velký pátek<sup>84)</sup> i vzdvihován na svátek Nanebevstoupení Páně,<sup>85)</sup> a symbolizuje tak pozemský život a tělo Kristovo. Právě síla této představy mohla dlouho bránit rozvoji zvláštního, eucharistického procesí božího Těla (nikoli svátku samého). Přímoou vazbu na zvláštní předměty výtvarného umění mají z výbavy procesí – mimo kříže, kaditelnice, mísálu, eventuálně relikviářů, u nás prokazatelných jen při přímluvných procesích – „nosítka s obrazem Spasitele“ ve velkém procesí Květné neděle, ostatně opět významového symbolu. Vznik i charakter tohoto obrazu mohl být účelem procesí určen (mohlo jít o *veraikon* přivezený roku 1368 nebo o některou domácí kopii).<sup>86)</sup>

Naproti tomu symbolika benedikcí je tak reálná, že vlastně ani symbolikou už není. Oves, potraviny atd. byly žehnanými předměty, proto musely být aktu přítomny, a symboly jsou jen potud, že v jistém smyslu zastupují všechno osivo, všechnu potravu lidstva, podřizovanou a svěřovanou milosti Tvůrce. Hůl, brašna a kříž, předávané poutníkům při jejich benedikci, byly vnějšími znameními jejich zvláštního postavení a stejně jako štít, meč a celá zbroj, jež ležela u nohou či spíše kolem rytíře klečícího před oltářem při jeho zasvěcování, byly žehnaný spolu se svým nositelem jako atributy jeho vyššího, posvátného úkolu křesťanského bojovníka. Proto byl u rytířovy výzbroje zvláště požehnán ještě meč, který se měl stát božím nástrojem v rukou Kristova bojovníka.

Hmotné symboly i všechna symbolika doprovázející slavnosti církevního roku se nevázaly jen na ty z nich, jež se pravidelně opakovaly, ale přesahovala i do příležitostných a soukromých nábožensky podmíněných slavnostních dnů, jež měly význam pro jedince a jeho okolí. Stejně

tak výběr dnů v roce, pro které se ustálily slavnosti s vnějším a veřejným projevem, naprosto nesouhlasí s počtem svátků uznávaných v pražské diecézi za zasvěcené<sup>87)</sup> – tak totiž, že „slavnosti“ bylo mnohem méně a soustřeďovaly se převážně k pohyblivým, nikoli stálým svátkům. Hypoteticky to lze vysvětlit tak, že při konstituování „slavností“ ve smyslu naznačeném v úvodu působily starověké a dokonce předkřesťanské zdroje a tradice (a totéž vysvětluje zvláštní obřady benedikcí na některé stálé svátky, 26., 27. prosince a 15. srpna i 8. září), zatímco naprostá většina vlastních svátků církevního roku zůstala liturgickou záležitostí s odstupňovanou škálou významu a slavnostnosti i obřadných projevů. Od každodennosti se ale lišily i tím, že byly „dny pracovního klidu“.

Přesto nelze pomíjet širší festivitní dosah „pouze“ liturgického rázu řady svátků. K mnohým z nich se vázaly odpustky (tak tomu bylo zvláště u svátků zemských patronů a při ostatkových svátcích), jež přitahovaly ke hrobu příslušného světce nebo na místo přechovávání či ukazování relikvií poutníky, a měly proto i všechny důsledky, jež taková shromáždění lidí ovlivňovala hospodářský a společenský život města, kde k nim docházelo.

A konečně nelze svátky pomíjet nejen pro význam, jež měly pro středověké lidi svou podstatou a pro pompu, s níž probíhaly jejich obřady, ale i pro hmotné počitky, které s nimi byly pro účastníky spojeny. Při největších svátcích byl například probošt pražské kapituly povinen poskytnout hostům a vůbec všem, kdo by do katedrály na bohoslužby přišli, dva velké sudy vína nebo medoviny a tři sudy piva.<sup>88)</sup> Šlo tu výslovně o dny Narození Páně, Velikonoční a Svatodušní neděli, dále o svátky sv. Vojtěcha, sv. Víta, sv. Václava a Posvěcení pražského chrámu, takže tyto dny se ani v jediném případě nepřekrývají s vnějšími slavnostmi a jejich výběr vychází výlučně z jejich církevního významu a významu speciálně pro pražský kostel. Nejrůznější povinnosti pohoštění a almužen zmiňují rovněž četné fundační a donační listiny. Takováto kompenzace účasti při liturgii svátků samozřejmě přímo zasahovala do života obyvatel města a mohla rovněž přispět k vyčlenění oněch svátků z běhu každodennosti. Poukazuje k obrovské šíři problematiky a rozličných hledisek, s nimiž je spojena tematika slavností a výjimečných dní, vázaných k církevnímu roku a snad přesněji vázaných k náboženskému, do formy církevního roku uspořádanému životu středověkého člověka. Naznačuje, jak úzce se „světský“ a náboženský život prolínaly a ovlivňovaly ve svátečnosti i každodennosti, takže nelze pomíjet jednu složku ve prospěch druhé.

## POZNÁMKY

1) Tím nemá být řečeno, že vybavení všech kostelů bylo na úrovni dochovaných uměleckých památek; fresky a plastiky venkovských kostelů však naznačují značně vysoký umělecký průměr, asi v tom smyslu, že chyběl sériový kýč.

2) Souhrnně JOSEPH A. JUNGSMANN, *Procession*, in: LThK, díl 8, Freiburg im Breisgau 1963; stručně ZDENĚK NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu v Čechách*, díl 1: *Zpěv předhusitský*, Praha 1954, s. 112, 115, 345.

3) Srov. alespoň v předchozí poznámce.

4) *Svatovítské vesperale*, NM XV A 10, například fol. 45v, popisuje mešní procesí pro katedrálu tak, že ho zahajovali klerici nesoucí rozžaté svíce, dále kříže a kadidlo, za nimi šel podjáhen nesoucí plenář a nakonec slavnostně oděný kněz-celebrant. Procesí směřovalo v katedrále obvykle do mariánského chóru. Stejná obřadnost se zachovávala i mezi jednotlivými částmi mše, například před čtením evangelia. Význam pojmu plenarium je tu zřejmě třeba chápat ve smyslu misálu – srov. WINFRIED KÄMPFER, *Plenarium*, in: LThK, díl 8, s. 559–560; BONIFACE LUYKX, *Missale*, in: LThK, díl 8, s. 449–451.

5) Rubriky vesměs uvádějí *in exitu, in statione, in reditu*, případně další *in statione*.

6) LUDWIG EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, díl 1, Freiburg im Breisgau 1932, s. 479.

7) L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 578.

8) NM XIV D 8, fol. 4v. Nakolik tu jde o převzetí starší předlohy a nakolik o živou praxi a dokonce v které instituci, se sotva podaří zjistit. Samo zaznamenání všech benedikcí v nijak reprezentativním rukopise procesionálu *Secundum ordinem ecclesie Pragensis*, NM XIV D 8, fol. 6r, však předpokládá jejich znalost i alespoň občasně užívání.

9) Například na Popeleční středu celkem devět, z toho šest *in exitu* – NM XIV D 8, fol. 25r-v.

10) Následující popis nemůže být ani zdaleka vyčerpáním tématu církevních slavností v Praze. Je totiž postaven pouze na pokusu historicky pro dané téma využít výpovědní hodnotu liturgických knih, z nichž bylo užito především rukopisů procesionálu *Secundum ordinem ecclesie Pragensis* z konce 14. století, XIV D 8, tzv. *svatovítské vesperale*, XV A 10, z 80. let 14. století, které je ve skutečnosti breviřem (uvedl je do literatury Z. NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu*, díl 1, s. 92, naposledy k němu DUŠAN ŘEZANINA, *K problematice kultu sv. Cyrila a Metoděje v období Lucemburků*, díl 3, Praha 1983, s. 62; menší měrou i svatovítského breviře XIV D 9; D. ŘEZANINA, *K problematice kultu*, díl 4, s. 34, je řadí před polovinu 14. století; pontifikálu ze 13. století, XIV B 9, vesměs z KNM v Praze. Termín breviř je tu vesměs užíván ve středověkém smyslu (jak je zvykem i v katalozích rukopisů), tedy pro knihu odpovídající nejspíše dnešnímu ceremoniálu, nikoli pro dnešní breviář, pro který používají české diecéze tento název až v tiscích. Pro bližší zpracování tematiky by však bylo třeba jednak rozšířit základnu liturgických knih, jednak kombinovat jejich údaje alespoň s příslušnými ustanoveními

fundačních a donačních listin, jež občas obsahují detailní ustanovení o liturgických požadavcích dárce, a s narativními prameny. Povšechná probírka českými kronikami mě však přesvědčila spíše o tom, že středověcí autoři považovali vnější projevy církevních slavností za tak samozřejmé, že se o nich nezmiňovali a nepopisovali je.

11) XIV D 8, fol. 9v. Odůvodněno je to však účelem procesí očistit přítomné a zpřítomnit Pána, a proto v den jeho narození procesí odpadlo, stejně jako na den Zjevení, XIV D 8, fol. 15v.

12) XIV D 8, fol. 10r-v; XIV D 9, fol. 157r.

13) Žehnání ovsu vychází z představy sv. Štěpána jako prvního Kristova rytíře, tedy na koni, a odtud jako patrona koní. Posvěcený oves, který koně dostali den po Narození Páně (neboť ten svým příchodem posvětil všechno stvoření – srov. i čarovnou moc vánoční noci), je měl uchránit pro následující rok všech škod. Šlo původně o lidový zvyk, který zachytil ve formě dávat oves ven o vánoční noci, aby se jí posvětil, Gervasius z Tilbury na přelomu 12. a 13. století. Součástí církevních obřadů se svěcení ovsu stalo poměrně pozdě, jako nejstarší doklad vůbec je uváděn rukopis ze Schläglu CPlg. 110, fol. 234v z 15. století, podle ADOLF FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1909, s. 382. Oba české rukopisy, které svěcení zachycují, by tuto hranici výrazně posouvaly. Roku 1487 už obřad obsahuje tištěná *Agenda communis* a rovněž nejstarší český tisk tohoto typu liturgické knihy z roku 1496 jej zachytil jako 17. oddíl 2. dílu, ANTONÍN PODLAHA, *Nejstarší tištěný rituál Pražský z roku 1496. Příspěvky k dějinám liturgie v Čechách*, ČKD 69/1903, s. 620–621, a obsahovala ho ještě agenda tištěná arcibiskupem Medkem v Praze roku 1585. Pak opět z liturgie zmizelo zřejmě s uplatňováním tridentských zásad.

14) Význam žehnání vína sv. Jana se odvozuje z apokryfu 6. století *Virtutes Joannis*, podle kterého evangelistovi neuškodilo otrávené víno, které požehnal. Jako druhý zdroj se uvádí tzv. *Minnetrunk* germánských kmenů, nápoj lásky. L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 574–575; A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen*, s. 286–335. V našich rukopisech na tuto druhou eventualitu nic neukazuje a teprve v tištěném rituálu z roku 1496 na ni upomíná rubrika *de benedictione vini, quod sancti Johannis amorem appellat* – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 621. Agenda Tobiáše z Bechyně ještě nezná ani žehnání ovsu, ani vína – ANTONÍN PODLAHA, *Agenda*, in: *Český slovník bohovědný*, díl 1, Praha 1912, s. 148–153.

15) XIV D 8, fol. 15r. Jako první benedikci má už agenda Tobiáše z Bechyně – A. PODLAHA, *Agenda*, a stejně tak i tištěný rituál; TÝŽ, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 68/1902, s. 525–532.

16) Z. NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu*, díl 1, s. 311–313; ČENĚK ZÍBRT, *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy*, Praha 1889. Jakoukoli účast všech kleriků při hrách zakázal Olbram ze Škvorce na říjnové synodě roku 1398 – JAROSLAV V. POLC, ZDENKA HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002, s. 264.

17) *In capite ieiunii*, XIV D 8, fol. 23r. Od septuagesimy se už měnily antifony,

modlitby, sponsoria a hymny i k procesím. Stopy po *deposicio Alleluia* na tuto neděli se mi v českém materiálu nepodařilo nikde zachytit – L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 492–493.

18) *Inponit cineres capiti sua*, XIV D 8, fol. 25r, podobně i XIV D 9, fol. 123v. Jestliže šlo dosud o skutečné sypání popela na hlavu nebo pouze o poznamenání dotekem, nelze z formulace stanovit.

19) XIV D 8, fol. 27r. Koncem 15. století je doloženo procesí ke sv. Jiří – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 123.

20) L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 505; A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen*, s. 470–507.

21) O jeho vybavení víme jen tolik, že kněz i příslušující měli být *solemni apparatu induti*, XIV D 8, fol. 30v. Až při vlastním svěcení ratolestí se oblékli i přítomní kanovníci do slavnostních kápí XIV D 8, fol. 33v, XIV D 9, fol. 124v.

22) *procedant pueri cruces parvas velatas portantes*, XIV D 8, fol. 35r.

23) *sella, qui ducitur in processione cum ymagine salvatoris*, XIV D 8, fol. 35v, *sella, qui est ducendus in processione*, XV A 10, fol. 169r. V blízkém Bamberku se nosil evangeliář, v dalších německých krajích zpodobení dřevěného osla se soškou Krista, v Anglii eucharistie – L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 506. Dřevěný oslík se v Čechách uplatnil v procesí až v 15. století pod tlakem lidových zvyků – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 249–251.

24) *ante portam templi fiat statio foris clausis*, XIV D 8, fol. 37v.

25) XIV D 8, fol. 38r.

26) XV A 10, fol. 169r. V tiscích už není – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 248–253.

27) Topograficky mohlo jít nejspíše o Strahov, vyloučen není ani Břevnov; u klášterů by však bylo třeba prověřit jejich momentální vztah k arcibiskupství.

28) Procesionál XIV D 8 dokonce Zelený čtvrtek rubrikami vůbec neuvádí.

29) XV A 10, fol. 184v.

30) XV A 10, fol. 184r. Benedikční formulí pro ryby na Zelený čtvrtek má XIV D 9, fol. 132r a 156v. V tiscích již není.

31) XV A 10, fol. 180r. Dvě plátna však na hlavním oltáři musela zůstat, jelikož na Velký pátek při čtení pašijí po slovech *partiti sunt vestimenta* přišli z každé strany k oltáři jeden jáhen a každý sejmul jedno plátno a společně je uložili do sekretáře, XV A 10, fol. 185.

32) XV A 10, fol. 184v.

33) XV A 10, fol. 185r; XIV D 8, fol. 39v–41v.

34) XV A 10, fol. 185v; XIV D 8, fol. 42v–43r; XIV D 9, fol. 134v.

35) Výslovně uvádí XIV D 8, fol. 44r; i XV A 10, fol. 190r; srov. i XIV D 8, fol. 135r.

36) Srov. pozn. 4.

37) XIV D 8, fol. 44v; XV A 10, fol. 190. Snad to bylo jen praktické zařízení, jelikož menší svíce se přenášela a větší měla vydržet hořet po mnoho hodin, snad to nějak souvisí s trojitou svící arundo, která byla přinášena od svěcení ohně nezapálena – L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 537; alespoň při ní i při

pražské menší svíce prameny shodně zmiňují vítr (*et cum ventum fuerit*). Srov. též A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen*, s. 548. Tištěný rituál už dvě svíce nerozlišuje. Naopak v pražských pramenech neukazuje nic na zvyk odrolování pásu s obrazovým výkladem textu *Exultet* z kazatelny.

38) XIV D 8, fol. 48r–51v; XIV D 9, fol. 138r; XV A 10, fol. 190r–v.

39) Pouze XIV D 8, fol. 51r–53r.

40) Pouze XV A 10, fol. 190v; v tiscích rovněž není.

41) XIV D 8, fol. 53v; XV A 10, fol. 190v.

42) XIV D 8, fol. 54r–v; XV A 10, fol. 191r.

43) XV A 10, fol. 192r–v.

44) Z liturgického hlediska sledoval průběh tridua na základě tištěného misálu pražské diecéze z roku 1479 LADISLAV POKORNÝ, *Z dějin liturgie u nás*, Praha 1968, s. 63,68. I když bylo hledisko zde podaného líčení odchylné, přece jsou jednoznačně patrné rozdíly mezi zvyklostmi druhé poloviny 15. století a sklonkem 14. století, ze kdy pocházejí podklady našeho textu.

45) L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 550. Vázalo se na povinnost každoroční velikonoční zpovědi všech věřících.

46) XIV D 8, fol. 55v–56r; XIV D 9, fol. 139v, uvádí bez časového zařazení žehnání jehněte a masa, sýra a sýrců (*casei et caseorum*) a vajec, jež zřejmě patří rovněž k Velikonoční neděli. Agenda Tobiáše z Bechyně zařazuje na Velikonoční neděli žehnání vajec, sýra, jehněte, slaniny, koláče – A. PODLAHA, *Agenda*, s. 149. Tištěný rituál přidává holoubata, ryby, chléb, mléko a med – TÝŽ, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 508.

47) Popis ukazování ostatků má ANTONÍN PODLAHA, EDUARD ŠITTLER, *Chrámový poklad u sv. Víta v Praze. Jeho dějiny a popis*, Praha 1903, s. 55–58. [Nejnovejší KATEŘINA KUBÍNOVÁ, *Imitatio Romae. Karel IV. a Řím*, Praha 2006.]

48) XIV D 8, fol. 70r–v.

49) XIV D 8, fol. 70r–v; není vyloučeno, že byl kříž jen vytažen, jak je doloženo v Augsburgu ve 13. století – L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 558, poznámka 26, spíše však byl nesen: *vadat ad locum ubi crux est locanda et ascendens cantet*.

50) Platí to i o svátku s později nejslavnějším procesím, tj. Božího těla. Literatura uvádí (L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 562), bez dokladu, že se procesí Božího těla konalo v Praze prvně roku 1355, v pramenech, které jsem měla k dispozici, však po něm není stopy; XIV D 8 zaznamenává pro tento den jen pět zvláštních antifon, XV A 10 neuvádí tento svátek vůbec. Teprve ustanovení synody z let 1374–1378 nařizuje konat procesí Božího těla „per vicos et plateas“, aniž by jejich bližší struktura byla z údajů jasná – J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 225. Synodální ustanovení, jež zakazovalo divadelní hry a hudební vystoupení na svátek Božího těla a jež se kladlo k roku 1366, náleží až době kolem roku 1384 (srov. J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 206); kolem tohoto roku je tedy větší oslava nesporně doložena, ale o její církevní formě nedovedu povědět nic bližšího, než že v katedrále se při ní nosila *pixis* ze zlata a křišťálu, darovaná Karlem IV., jak zachytil inventář chrámového pokladu z roku 1374 – A. PODLAHA, E. ŠITTLER, *Chrámový poklad*,



s. 59. Srov. též FRANTIŠEK STEJSKAL, *Boží tělo*, in: Český slovník bohovědný, díl 2, Praha 1916, s. 404–406. O jaký typ monstrance se tu jednalo a byla-li nosena při slavnostnější verzi mešního nebo už osamostatněného eucharistického procesí, údaj neříká. Že monstrance získala zvláštní význam při všech mších o Božím těle, naznačuje odpustková listina z 12. května 1418, podle níž mělo být dovoleno při každodenní čtvrté mši o Božím těle a sobotní o Panně Marii *sacramentum corporis dominici in monstrancia super altari locare* – MVB VII/1, č. 307. Konečně lze k procesí a jeho formě připojit i údaj statut kostela sv. Jiljí z roku 1385 (srov. blíže v pozn. 57), která božítelová procesí řadí mezi slavná, aniž by je dále rozlišovala.

51) L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 595–596.

52) XIV D 8, fol. 73r; též XIV D 9, fol. 140v; tuto benedikci má už agenda Tobiáše z Bechyně, A. PODLAHA, *Agenda*, a zůstala i v tiscích; TÝŽ, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 551–552.

53) XIV D 8, fol. 73r. Agenda Tobiáše z Bechyně spojuje tuto benedikci souběžně s benedikcí na den Nanebevzetí – A. PODLAHA, *Agenda*, tisky převzaly úzus rukopisů 14. století; TÝŽ, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 620.

54) XIV D 8, fol. 16r–19r; XIV D 9, fol. 120v; XV A 10, fol. 272r–276v.

55) *finiunt processionem ante ianuas templi*, XIV D 8, fol. 20v, *finiunt ante ianuam templi, quia clauditur ianua*, XV A 10, fol. 276. Teprve prvotisk rituálu uvádí, že hromniční procesí šlo z katedrály ke sv. Jiří – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 38–44.

56) L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 584.

57) Jestli se snad spojovala procesí více obvodů, nedovolí prameny, jež jsem měla k dispozici, nijak odvodit. Pravděpodobné to není, jak naznačuje zmínka v Arnoštových statutech pro kostel sv. Jiljí z 31. března 1355: *ut processionem, que fiunt in diebus rogationum seu ex aliis legitimis (...) consuetudinem aliarum ecclesiarum civitatis Pragensis volumus conservari* – FERDINAND MENČÍK, *Několik statutů a nařízení arcibiskupů pražských Arnošta a Jana I. (1355–1377)*, Pojednání Královské české společnosti nauk 6–11/1882, s. 3. Reformace týchž statut, vydaná Janem z Jenštejna 18. ledna 1385, Archiv pražské metropolitní kapituly, sign. 420, zmínku nahrazuje příkazem všemu kléru kostela osobně se zúčastnit slavného procesí o svátcích dedikace, patrona, translace, na Květnou neděli, Boží tělo, o přímluvných dnech a o dalších již nejmenovaných velkých svátcích.

58) Srov. pozn. 55.

59) XIV D 8, fol. 20v–21r; XV A 10, fol. 272r–276v.

60) Starořímské procesí převzalo mimo data i účel a místní římský postup *ambarvalií*: konalo se na přímluvu proti povodním a tím zkáze úrody a vycházelo z kostela sv. Vavřince na Corsu, směřovalo k porta Flaminia a na Milvijský most, odkud se vracelo ke kostelu sv. Petra ve Vatikánu, což byla jediná, křesťanstvím podmíněná změna cesty. Přímluvné modlitby tohoto procesí se označovaly jako velká litanie, zatímco název malá litanie splynul dodatečně s modlitbami viennských, resp. už celogalských procesí se stejným účelem.

61) L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 555, 557.

62) XIV D 8, fol. 56r–69r; XV A 10, fol. 314v. Tištěný rituál přímluvná procesí nezachycuje.

63) *incipit presbyter, qui celebravit*, fol. 314v.

64) *ecclesia, ad quam fit processio*, XIV D 8, fol. 60v; *ecclesia, ad quam agitur processio*, XV A 10, fol. 314v.

65) Rukopis procesionálu ani dalších knih, které jsem procházela, je nezachycuje. Podrobný popis zvláštního liturgického postupu včetně procesí pro „morový“ případ má nařízení Arnošta z Pardubic vydané v době morové epidemie 15. října 1357 – F. MENČÍK, *Několik statutů*, s. 15–16.

66) Roku 1357 – F. MENČÍK, *Několik statutů*, s. 15–16; 1362 – RBM VII, č. 1251; 1380 – J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 210–212; 1390 – s. 251; 1408 – s. 287.

67) Roku 1380 – J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 211; 1403 – s. 268; 1404 – s. 270; 1405 – s. 276; 1406 – s. 281; 1407 – 283; 1408 – s. 287.

68) Roku 1390 – J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 251, 254; 1405 – s. 276; 1406 – s. 281; 1407 – s. 283; 1409 – s. 287.

69) J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 225.

70) XIV D 8, fol. 2r–4r, 5r; XIV D 9, fol. 141v–156v. Tištěný rituál zařazuje tyto benedikce do prvního oddílu, pořadí se však proti rukopisům liší – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 67/1901, s. 49–51, 97–100, 243–248, 325–330, 444–452, 566–574, 606–609; TÝŽ, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 68/1902, s. 226–230, 325–330, 350–355, 452–459.

71) XIV D 8, fol. 79r–v.

72) XIV D 8, fol. 75v; XIV D 9, fol. 92–102 (včetně křtu z nouze).

73) XIV D 8, fol. 79v–80r.

74) XIV D 8, fol. 80r–85r; XIV D 9, fol. 100v–103v.

75) XIV D 8, fol. 85v–89r.

76) XIV D 8, fol. 89v–92v.

77) XV A 10, fol. 179r; takové bylo rozmístění zpěváků a sborů alespoň na Květnou neděli. Uvádí i Z. NEJEDLÝ, *Dějiny husitského zpěvu*, díl 1, s. 113.

78) XV A 10, fol. 47v, 51v a další.

79) XV A 10, fol. 312v. V tištěném rituálu je klášterní kostel sv. Jiří cílem procesí i na Hromnice a Popeleční středu – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 38, 122.

80) ZDEŇKA HLEDÍKOVÁ, *Kalendáře rukopisů kláštera sv. Jiří ve středověku*, AUC – Philosophica et historica 2 (= Z pomocných věd historických 8), Praha 1989, s. 62.

81) Postup přípravy a průběh zachycuje pontifikál XIV B 9, resp. jeho první část do fol. 73.

82) *Kronika Beneše z Weitmile* – FRB III, s. 354, 401.

83) VÁCLAV VLADIVOJ TOMEK, *Dějepis města Prahy*, díl 3, Praha 1893, s. 198.

84) Zvyk ukládat kříž po adoraci do hrobu se objevuje podle zprávy arcibiskupa Dunstana z Canterbury na konci 10. století a pohřební doprovod se k němu v různé míře postupně připojoval. Zůstal do 16. století jednou z možností

„božího hrobu“ – druhou bylo ukládání konsekrované hostie –, což platí v celoevropském kontextu: L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 532, poznámka 67. Ukládání kříže považuje za samozřejmé u nás i prvotisk rituálu – A. PODLAHA, *Nejstarší tištěný Rituál*, ČKD 69/1903, s. 311, 452.

85) Opět jde o zvyk doložený i jinde. Například v Augsburgu však byl kříž vykropen a okouřen vonnými látkami před vyzdvížením, v tomto případě jednoznačně vytažením – L. EISENHOFER, *Handbuch*, díl 1, s. 558, poznámka 26. Prvotisk rituálu svátek Nanebevstoupení nezachycuje.

86) [Rukopis XIV D 8, kde je obrat „nosítka s obrazem Spasitele“ užít, pochází až ze sklonku 14. století, kdy už byla v Praze nejen římská kopie veraikonu přivezena Karlem IV., ale i jeho další, už v Čechách vzniklé kopie.]

87) Nejstarší soupis v Čechách je z let 1312–1318 – J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 102. K roku 1349 svátky s některými změnami proti biskupské době zaznamenává 55. článek provinciálních statut Arnošta z Pardubic – J. V. POLC, Z. HLEDÍKOVÁ, *Pražské synody a koncily*, s. 143–144; roku 1355 k nim přibyl svátek Kopí a hřebů Páně – s. 176; roku 1366 sv. Zikmunda – s. 194; roku 1386 svátek Navštívení Panny Marie – s. 231–234.

88) XIV D 9, fol. 87v–88v; šlo tu výslovně o pohoštění pro hosty, pro kanovníky byla určena jiná suma a další obnos byl rezervován pro dvě skupiny kléru pražského kostela, XIV D 9, fol. 87v–88v.

Stručná stať, jež chtěla původně jen popsat slavnosti církevního roku, vyústila mimo jiné také v nutnost podložit jejich studium důkladnou znalostí dějin liturgie. Téma nemohlo těchto několik stran vyčerpat ani pro krátký časový a místní úsek a lze jen odkázat do budoucna, kdy se snad i pro české středověké poměry stane náplní samostatných prací, jaké jsou k dispozici pro jiné oblasti. Z bohaté literatury tu uvedme alespoň dvě publikace tohoto rázu pro bezprostřední sousedství: FRANZ XAVER HAIMERL, *Das Prozessionwesen des Bistums Bamberg im Mittelalter*, Mnichov 1937; a poněkud vzdálenější oblast RITA WEHNER, *Die mittelalterliche Gottesdienstordnung des Stiftes Haug in Würzburg*, Neustadt an der Aisch 1979, jež ale nezachycuje diecézní poměry. [Stať byla dokončena v roce 1989 a ponechána tu beze změn, jen s nejnútnejšími doplňky o mezitím vyšlé edice. Dnes je však možno alespoň upozornit na rozvíjející se práce týkající se liturgického zpěvu a hudebních forem ve středověkých Čechách – srov. DAVID EBEN, *Liturgická hudba v předhusitské katedrále*, in: *Pražské arcibiskupství 1344–1994*, Praha 1994, s. 58–70; HANA VLHOVÁ-WÖRNER, *Tropi proprii Missae*. Repertorium troporum Bohemiae mediæ ævi, pars I, Praha 2004; sborník *Miscellanea musicologica* 37/2003; specifický přístup k vytěžení rubrik liturgických rukopisů DAVID EBEN, JANA MAŘÍKOVÁ-KUBKOVÁ, *Organizace liturgického prostoru v bazilice sv. Víta*, *Castrum Pragense* 2/1999, s. 227–240.]

## 14. JEŠTĚ K POČÁTKŮM BLANICKÉ Pověsti

Při sledování blanické pověsti<sup>1)</sup> dospěli jednotliví autoři vesměs k proctví Mikuláše Vlášnického ze 70. let 15. století jako k vlastnímu počátku a zdroji vypravování, jež se pod vlivem dalších proctví a pověstí už souvisle vyvinulo až k podobě, která prostřednictvím Jiráskova literárního zpracování vešla do obecného povědomí každého příslušníka českého národa. Přitom tytéž práce vesměs zaznamenávají jako vůbec nejstarší zmínku o nějakém bájném, spíše pověrečném vypravování vážícím se k Blaníku zprávu o zákazu poutí na tuto horu z roku 1404.<sup>2)</sup> Podoba této zprávy je tak odlišná ode všech stadií vývoje vlastní blanické pověsti, že se nikdo ani nepokusil obojí řadit do přímé souvislosti, a takový pokus by skutečně byl předem odsouzen k nezdaru a tedy zbytečný. Přesto se pokusíme ukázat, že tu existuje velmi pravděpodobná vnitřní souvislost,<sup>3)</sup> která podmiňuje poutě z roku 1404 i proctví Mikulášovo a jeho další život společenskými podmínkami, jež jsou oběma fázím společné, a specifikou podblanické končiny.

Pověst ve vyvinuté formě je jedním z tradičních druhů lidové slovesnosti; je většinou prozaická a váže se k určité události, místu, době nebo osobě; obsahuje silné zbytky magických a mytických kultů a činí si nárok na věrohodnost, přestože je spjata s nadpřirozenými jevy.<sup>4)</sup> Její lidový původ znamená i anonymitu, což ji mimo jiné (hlavně vedle obsahu) odlišuje i od lidových proctví, kde osoba proroka bývá často známa. Jestliže jsme označili zprávu z roku 1404 nejspíše za pověrečné vypravování, resp. jeho zachycení, rozumíme tu pověrou nepodloženou víru v neskutečnou souvislost mezi dvěma jevy, která není uvedena v žádný systém.<sup>5)</sup> V konkrétním případě pověrečného vyprávění o Blaníku<sup>6)</sup> jsme v příznivé situaci, protože onoho roku 1404 máme zachycen nejen základní obsah pověrečného vyprávění, ale i jeho původce, označeného za jakéhosi laika bydlícího poblíž hradu Blaníku; poblíž hradu, tedy v každém případě laika-nešlechtice, který by byl bydlel na hradu, a tedy příslušníka široké, bezejmenné, i když vnitřně rovněž diferencované vrstvy venkovského lidu v naprosté většině poddaného; poddaným byl s největší pravděpodobností i náš laik, za jehož obydlí