

ROUŠKA PANNY MARIE

RELIKVIE VE SPORU MEZI ŘÍMSKÝMI KATOLÍKY A UTRAKVISTY V ČECHÁCH

VE 14. A 15. STOLETÍ*

Michal Šroněk – Ústav dějin umění AV ČR, v. v. i., Praha

Karel IV., císař Svaté říše římské a český král (1316-1378), byl jedním z největších sběratelů relikvií pozdního středověku. Ostatky shromažďoval nejen s osobním zaujetím a zbožností, ale tuto sbírku používal jako jednu z forem císařské a královské reprezentace. Ostatky byly současně nástrojem, který napomáhal sakralizovat jeho postavení, vykonávat panovnickou moc a šířit nové formy zbožnosti.¹ Shromážděné relikvie netvořily jeden celek, ale byly rozděleny do několika souborů uložených na různých místech a majících rozdílné funkce. Říšské relikvie, tj. dřevo kříže, kopí, které probodlo Kristův bok, a hřeb, jímž byl přibit na kříži, uložené na Karlštejně, nebyly Karlovým osobním vlastnictvím, nýbrž propůjčeným odznakem císařské moci. Na hradě Karlštejně byl dále chován soubor relikvií tvořících český královský poklad (dřevo kříže, část houby a dva trny z Kristovy koruny). Sbírkou relikvií v pražské katedrále sv. Víta obsahovala jednak ostatky chované v Praze již dříve a také Karlovy dary, mezi nimiž byla nejpočetnější kolekce získaná roku 1354 v Říši a zejména v Trevíru.

Karel, inspirován uctíváním ostatků v pařížské Sainte Chapelle a jejich vystavováním v Říši, zavedl v Praze pravidelně opakované veřejné prezentace relikvií, tzv. ukazování (*ostensio*). Poprvé se tato ceremonie konala v roce 1350, kdy Karel získal do svých rukou sbírku říšských ostatků, kterou dal urychleně převézt do Prahy. Tato translace, programově ukončená na Květnou neděli, kdy se slaví památka Kristova vjezdu do Jeruzaléma, nejenže byla veřejnou demonstrací legitimacy Karlova císařského majestátu, ale položila také základ veřejných ukazování ostatků v Praze. V témže roce papež Klement VI. na Karlovu žádost povolil každoroční vystavování říšských ostatků (*Ostensio reliquiarum*) a Inocenc VI. v roce 1354 vyhlásil, opět z iniciativy Karlovy, svátek kopí a hřebů Páně, který se měl v Říši slavit v pátek po druhé neděli velikonoční. Dne 18. října 1355 schválila pražská diecézní synoda svěcení tohoto svátku v pražské diecézi a současně vyhlásila zavedení svátku

* Za četné rady a připomínky, bez nichž by tato studie nevznikla, děkuji Kateřině Horníčkové, Karlu Otavskému a Janu Hrdinovi.
¹ Významnou moderní studii o Karlově sbírání ostatků zpracoval Franz Machilek, *Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit*, in: Ferdinand Seibt (ed.), *Kaiser Karl IV., Staatsmann und Mäzen*, München 1978, s. 87–101. Karlově sbírce ostatků se ve starší české literatuře věnoval zejména Josef Šusta, *Karel IV. Za císařskou korunou 1346–1355*, Praha 1948, s. 237–243, 348–352. Přehled literatury a pramenů podává J. V. Polc, který se zabýval zejména způsobem nabývání ostatků a ověřování jejich pravosti: J. V. Polc, „Vášeň“ Karla IV. po ostatcích svatých, in: idem (ed.), *Otec vlasti 1316–1378*, Řím 1980, s. 55–79, který mluví o „racionálním shromažďování ostatků“ (s. 58). Důležitým přínosem jsou studie K. Otavského: Karel Otavský, *Reliquien im Besitz Kaiser Karls IV., ihre Verehrung und ihre Fassungen / K relikviím vlastněným císařem Karlem IV., k jejich uctívání a jejich schránám*, in: Jiří Fajt (ed.), *Court Chapels of the high and late Middle Ages and their Artistic Decorations / Dvorské kaple vrcholného a pozdního středověku a jejich umělecká výzdoba*, Praha 2003. – Idem, Kult nástrojů Kristova umučení za Karla IV. a karlštejnská látka s anděly, in: Klára Benešová – Kateřina Kubínová (edd.), *Emauzy. Benediktinský klášter Na Slovanech v srdci Prahy*, Praha 2007, s. 61–76. Důležité poznatky přináší práce Kateřiny Kubínové, *Imitatio Romae – Karel IV. a Řím*, Praha 2006, s. 129–141 a 392–398. Souhrnně o fenoménu ukazování relikvií Hartmut Kühne, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin – New York 2000. Prameny ke Karlově uctívání relikvií jsou přístupné v těchto edicích: Marie Bláhová (ed.), *Kroniky doby Karla IV.*, Praha 1987, s. 155. Nejdůležitější prací přinášející i edici pramenů (inventářů pokladu katedrály sv. Víta v Praze) je kniha Antonína Podlahy – Eduarda Šittlera, *Chrámový poklad u sv. Víta v Praze. Jeho dějiny a popis*, Praha 1903. Zásadní prací pro dějiny umění a kultury sledovaného období v českých zemích je výstavní katalog: Jiří Fajt – Barbara Drake Boehm (edd.), *Prague. The Crown of Bohemia 1347–1437*, New York 2005, zvl. Barbara Drake Boehm, Charles IV: The Realm of Faith, s. 23–34. – Idem, *Karel IV., císař z Boží milosti. Kultura a umění za vlády Lucemburků*, Praha 2006.

Přinesení ostatků (*Allacio reliquiarum*), který měl připomínat Karlovo věnování relikvií získaných v Trevíru do pražské katedrály. Každoroční ukazování říšských ostatků se konalo na Novém Městě pražském, nejprve z provizorního dřevěného lešení, později při nově zbudované kapli Božího těla. Zde se ukazovaly nejprve ostatky mučedníků, mariánské a pašijové relikvie a nakonec říšské svátosti. Další ukazování ostatků se v Praze konalo u katedrály sv. Víta, kde poutníci spatřovali ostatky, které měly vztah k pražskému kostelu, a dále mariánské a pašijové relikvie.²

Jednou z nejproslulejších relikvií byl tzv. šlojír neboli závoj Panny Marie (*peplum*). Historii této relikvie a sledování jejích osudů komplikuje skutečnost, že v Praze byly po polovině 14. století uloženy dvě Mariiny roušky a od roku 1368 dokonce tři ostatky tohoto jména. První z nich, již potřísnila krev Kristova (*peplum cruentatum*), když Marie stála pod křížem, daroval Karel spolu s dalšími ostatky do katedrály sv. Víta pravděpodobně již před rokem 1354. O jejím původu není nic známo, ale její zpodobení na kánonovém listě *Misálu Jindřicha zv. Thesauri* pocházejícího ze třicátých let 14. století a pořízeného pravděpodobně pro katedrálu sv. Víta naznačuje, že byla uložena v Praze již v první polovině 14. století.³ Druhou Mariinu roušku – nezkrvavenou – Karel získal v roce 1354 v Trevíru v klášteře sv. Maximina, kde ji uložila sv. Helena a věnoval ji také do pokladu katedrály sv. Víta v Praze.⁴ Třetí Mariinu roušku přivezl Karel z Říma v roce 1368. Jde o část roušky, kterou Marie zahalila Krista visícího na kříži, do níž skanula krev z rány na jeho boku. Tato relikvie je dnes uložena v tzv. kříži papeže Urbana V., chovaném ve svatovítském pokladu.⁵

Trevírská relikvie se, jak dosvědčují prameny, těšila jistě mimořádné úctě: v květnu roku 1354 vydal papež Inocenc VI. bulu, v níž udělil odpustky každému, kdo navštíví kostel nebo kapli, kde bude uložena třetina závoje Panny Marie, kterou získal Karel IV. v Trevíru, a v červnu téhož roku vydal další bulu, v níž povolil každý sedmý rok vystavování roušky a udělil poutníkům, kteří ji navštíví, odpustky

² Kubínová, *Imitatio Romae* (pozn. 1). – Otavský, *Kult nástrojů* (pozn. 1). – Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 34–35. – Jaroslav Eršil – Jiří Pražák, *Archiv pražské Metropolitní kapituly*, sv. 1: *Katalog listin a listů z doby předhusitské (–1419)*, Praha 1956, v regestech uvádějí i papežské buly (č. 266–267). Zde také regesta listin pojednávajících o získávání a transferu ostatků do Prahy: č. 228, 231, 257, 258, 262, 263, 265, 268, 269, 271, 273, 275, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284 a 286.

³ Olga Pujmanová, *Iconographie de la Crucifixion du Missel d'Henri Thesauri*, in: Klára Benešová (ed.), *King John of Luxembourg (1296–1346) and the Art of his Era*, Prague 1998, s. 256–259. – Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 21 a III, inventář z roku 1354, č. 15: „*Item capsula argentea cum superdeficie cristallina deaurata, in qua est peplum cruentatum sanctae Mariae Virginis gloriosae per praefatum dominum regem donatum.*“ Původ roušky můžeme – jen hypoteticky – hledat ve sbírce ostatků, kterou pořídila Karlova matka Eliška, o níž se zmiňuje *Zbraslavská kronika*, že obdržela o různých osob a kostelů „*slavné ostatky svatých*“, od francouzského krále Karla trn z Kristovy koruny a v roce 1328, při morové epidemii, uložila „*duhovenstvu pražskému a lidu průvody s ostatky*“ – Zdeněk Fiala (ed.), *Kronika zbraslavská*, Praha 1952, s. 616, 632. Mezi ostatky věnovanými Karlem do katedrály jsou některé z majetku královny Elišky – srov. Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 21, pozn. 2, 13.

⁴ Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. IX, inventář svatovítského pokladu z roku 1354, č. 299: „*Peplum sanctae Mariae matris Domini in cista argento et gemmis circumdata et deaurata, quod in Trever habuit.*“ – Ibidem, s. 184–185, 187. – Bláhová (pozn. 1), s. 240: „*Náš pan císař (...) když jednou přijel do města Trevíru, dostal v klášteře svaté královny Heleny třetinu závoje blahoslavené Panny, jež tam přivezla sama svatá Helena z krajů jeruzalémských, a dosáhl u pana papeže svolení, aby tato část závoje byla každoročně, vždy od sedmiletí k sedmiletí ukazována lidu a aby ti, kdož by v den vystavení tohoto závoje přišli ve zbožném úmyslu do kostela obdrželi od apoštolské stolice odpustky tři roky a třikrát čtyřicet dní. (...) Proto nastal veliký sběh lidu k Pražskému kostelu po celý tento rok, a to i z cizích zemí.*“ Tomáš Pešina z Čechorodu, *Phosphorus septicornis*, Prague 1673, s. 439–440. Obě roušky jsou zaznamenány ve svatovítských inventářích v letech 1355, 1365, 1368, 1374 a 1378. V roce 1365 či letech následujících je rouška ještě zmíněna v kostelních účtech katedrály, kde je zapsána platba 43 kop gr. za pozlacené pláty na desku, v níž byla relikvie chována: „*Primo pro cancellis argenteis, laminibus deauratis in tabula, in qua peplum sanctae Mariae cum pervetusta structura, in qua dictum peplum conditur, xliii sexag. gr.*“ Vzhledem k vyšší částce je velmi pravděpodobné, že neposloužila jen k úhradě nákladů na výzdobu pouhého relikviáře pro *peplum*, ale například k adjustaci relikvie na oltář. Časově se tato platba shoduje s postupem prací v katedrále, kde byly roku 1365 vysvěceny oltáře sv. Víta v kanovníckém a Panny Marie v mansionářském chóru. Srov. Klára Benešová, in: Anežka Merhautová (ed.), *Katedrála sv. Víta v Praze*, Praha 1994.

⁵ Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 178–179. – Kubínová, *Imitatio Romae* (pozn. 1), s. 244–248.

ve výši tří let a tři čtyřicetidenní.⁶ Ukazování se konalo od svátku Nanebevzetí Panny Marie (15. srpna) v liturgicky významné dny po celý rok do příštího svátku Nanebevzetí.⁷ V roce 1390 papež Bonifác IX. změnil interval vystavování relikvie ze sedmiletého na tříletý a navýšil odpustky ze tří na pět let.⁸ Vystavování probíhalo, jak zmiňuje Bonifácova bula, v katedrále sv. Víta, snad na balkoně nad Zlatou bránou.⁹ Bula se odvolává na výnosy papeže Inocence z roku 1354, které se týkaly trevírské roušky, která byla bělostná, nezkrvavená, avšak mluví o roušce zkrvavené, kterou měla Marie na hlavě když stála pod Kristem visícím na kříži. Vzhledem k tomu, že se papežské buly tohoto typu vydávaly na žádost adresáta samozřejmě znalého věci, nedošlo k záměně obou relikvií, trevírské, bělostné, za pražskou, zkrvavenou, náhodně, ale s vědomím a jistě na popud svatovítské kapituly, jíž byla listina určena. Stalo se tak pravděpodobně proto, že kult loktuše trevírské, která přitahovala pozornost svou autenticitou a vazbou na sv. Helenu, byl za třicet pět let, které tehdy uplynuly od zahájení pražských ukazování, částečně překryt úctou věnovanou zkrvavenému Mariinu závoji.

Dochovaly se dva seznamy ukazovaných relikvií, a jak bylo nedávno přesvědčivě dokázáno, zachycují soubory ostatků ukazovaných na Novém Městě a v katedrále. Novoměstské, tzv. kratší, ukazování probíhalo každoročně, bylo rozděleno na čtyři části, v nichž se ukazovaly ostatky mučedníků, Panny Marie, pašijové relikvie a nakonec ostatky říšské. Zkrvavená rouška Panny Marie (původem pražská relikvie) se ukazovala na počátku druhého oddílu slavnosti „*Primo peplum cruentatum beatae Mariae Virginis*“, ve třetí části pak „*Pars panni, quem habuit Christus in cruce pendens, cum cruore*“ (relikvie získaná v roce 1368 v Římě). Katedrální, tzv. delší, ukazování se uskutečňovalo jednou za sedm let, od roku 1389 jednou za tři roky a v jeho druhé části poutníci spatřili po sobě nejprve „*Primo crux aurea Urbani pape in qua habetur seu continetur particula de panno cruentato, quo Christus erat precinctus in cruce*“ (římská relikvie), dále zkrvavenou roušku „*peplum cruentatum sub cruce Mariae Virginis*“ (původní pražská relikvie), za ní následovala neurčená relikvie „*aliud peplum beatae virginis Mariae*“ a ve třetí části ještě „*magnum peplum beatae Mariae Virginis*“, tedy trevírská relikvie.¹⁰

Na Dobyčtím trhu bylo pro účely vystavování ostatků vybudováno nejprve dřevěné lešení, později kaple Božího těla.¹¹ Ukazování bylo nesmírně populární – například v roce 1369 je zaznamenáno, že se sešlo „*tolik lidí z cizích krajín, že se zdálo, jako by ono veliké náměstí na Novém Městě blízko Zderazu bylo všude naplněno lidmi. Jak všichni obecně říkali, nikdo z lidí ještě nikdy neviděl tolik lidí shromážděných na jednom místě,*“¹² a v roce 1393 dokonce „*tak mnoho poutníků do*

⁶ Eršil – Pražák (pozn. 2), č. 272. – Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 35. – Papežská bula v MVB II, s. 108–109, č. 260.

⁷ Kubínová, *Imitatio Romae* (pozn. 1), s. 232.

⁸ Eršil – Pražák (pozn. 2), č. 551. Text listiny Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 72.

⁹ Zoe Opačič v přednášce na Mezinárodní konferenci Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige Römische Reich unter den Luxemburgern im europäischen Kontext, Pražský hrad, 9. – 13. 5. 2006.

¹⁰ Kubínová, *Imitatio Romae* (pozn. 1), s. 291–298. Poprvé tuto skutečnost doložila Dorota Lesniewska, Das Heiligtümerfest in Böhmen des 14. Jh., in: Jacek Wieśniolowski (ed.), *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 1993, s. 199–204, ale její článek zůstal v českém prostředí nepovšimnut. Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 56–58 se domnívali, že seznamy vystavovaných relikvií se vztahují ke dvěma způsobům ukazování (kratšímu a delšímu) na Novém Městě pražském.

¹¹ Růžena Baťková (ed.), *Umělecké památky Prahy. Nové Město. Vyšehrad*, Praha 1998, s. 87–88, zde starší literatura a soupis ikonografických pramenů.

¹² Bláhová (pozn. 1), s. 241.

Prahy přišlo, že skrze ně přišel veliký nedostatek chleba, piva i vína.¹³

Uctívání krvavé Mariiny roušky souviselo ve 14. století s narůstající mariánskou a pašijovou zbožností, kde byla Marie jako matka Spasitele pro věřící klíčem k pochopení Kristova utrpení, a otevírala tak cestu k *imitatio Christi*. Důležitou inspirací byl také kult eucharistie, který se v křesťanské zbožnosti prohluboval zejména od 13. a 14. století potvrzený usnesením 4. lateránského koncilu vyhlášením dogma o transsubstanciaci, tj. o reálné proměně chleba a vína v tělo a krev Kristovu. Odtud se odvíjelo slavení svátku Božího těla, adorace nástrojů umučení Krista (*Arma Christi*) a vznik nových ikonografických motivů, jako jsou například Mše sv. Řehoře, Ecce homo, Eucharistický Kristus bolestný, Oplakávání Krista, sv. Veronika, Mystický mlýn apod.

Velmi významnou roli pro šíření kultu Mariiny roušky sehrála středověká náboženská literatura, v níž se od 13. století rozvíjí motiv Mariiny bolesti, *compassio*, s utrpením jejího syna Ježíše Krista.¹⁴ Motiv zkrvavené roušky se objevuje v několika německých skladbách: tzv. *Rheinisches Marienlob* z první čtvrtiny 13. století, *Minnenbüchlein* od Heinricha Susa a mariánská píseň z Colmaru pocházející z doby kolem roku 1400.¹⁵ Nejpopulárnější z těchto děl byl mystický spis, údajně z pera sv. Anselma, tzv. *Rozmluva Panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně* (*Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini*), který byl ve 14. století také často překládán do němčiny a češtiny. Marie, jako očitá svědkyně události, v něm popisovala sv. Anselmovi průběh Kristova ukřižování, včetně zmínky o potřísnění svého roucha synovou krví: „*Panna Marie si oblékla roucho, do něhož se odívaly ženy té země, a zakryla si jím hlavu a celé tělo. Toto roucho si zkravila od rukou i nohou svého milovaného syna.*“¹⁶

Popularita Mariiny roušky se šířila v Čechách i jinými než literárními způsoby. V letech 1358–1417 se slavnost ukazování ostatků, mezi nimiž byl i „*závoj, v němž na Velký pátek [Marie] stála pod křížem*“, pořádala také v Českém Krumlově. Zde byly v roce 1350 založeny kláštery minoritů a klarisek a ostatky se ukazovaly v procesích, které začínalo u minoritského kostela Božího Těla a Zvěstování Panně Marii.¹⁷ Ukazovalo se zde dřevo kříže, trn z Kristovy koruny, roucho, kterým byly Kristovi

¹³ Georg Stengelius, *Vejtah reliquií Panny Marie Nejsvětější Rodičky Boží*, Praha 1645, nestránkováno, předmluva.

¹⁴ Srov. heslo *Compassio BMV*, in: Remigius Bäumer – Leo Scheffczyk (edd.), *Marienlexikon* II, St. Ottilien 1989, s. 82–85.

¹⁵ Erich Wimmer, *Maria im Leid. Die Mater Dolorosa insbesondere in deutschen Literatur und Frömmigkeit des Mittelalters* (disertace), Würzburg 1968, s. 45–46. – Theo Meier, *Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters*, Berlin 1959, s. 145–168.

¹⁶ Adolf Patera, Staročeské zbytky rozmluvy panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně, *Časopis Musea Království Českého* LIV, 1880, s. 344–356, cit. s. 348: „... *swata marzy oblekla sie byesse wgedno rucho wnyemz chodyechu zzeny tee zemye. Gymzto sie przykryla hlawa ywse tyelo. To rucho byesse wsee zkrwawyla odruk y od noh sweho myleho syna*“ (Et cum erectus fuisset, tunc propter ponderositatem corporis omnia vulnera lacerata sunt et aperta, et tunc primo sanguis de manibus et pedibus copiosius emanavit. Ego autem induta fui quadam veste, qua mulieres regionis illius uti solent, qua tegitur caput et totum corpus, et est quasi linteum et fuit ista vestis tota respersa sanguine). – Idem, Wiesenberské rýmované zbytky „Rozmluvy panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně“, *Časopis Musea Království Českého* LXIV, 1890, s. 186–191. – Idem, Opatovické zbytky staročeské „Rozmluvy panny Marie a sv. Anselma o umučení Páně“, *Časopis Musea Království Českého* LXIV, 1890, s. 191–202. – Idem, Nově nalezené zbytky staročeského evangelistáře, Anselma a umučení sv. Jiří ze XIV. stol., *Časopis Musea Království Českého* LXXIV, 1900, s. 504–512. – *Staročeský slovník. Úvodní stati, soupis pramenů a zkratek*, Praha 1968, s. 57–58, uvádí devět známých jazykově českých zpracování PseudoAnselmova *Dialogu* ze 14. století. – Antonín Podlaha, *Český slovník bohovědný I*, Praha 1912, s. 479–480. – Jaromír Homolka, *Studie k počátkům umění krásného slohu v Čechách*, Praha 1974, s. 70–71.

¹⁷ Ferdinand Tadra, Ukazování sv. ostatků v Českém Krumlově v XIV. věku, *Časopis Musea Království Českého* LIV, 1880, s. 432–437, a *Časopis Musea Království Českého* LXXIII, 1899, s. 173–174. – Valentin Schmidt, Das Krummauer Heiltumsfest, in: *Festschrift des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen zur Feier des 40 jährigen Bestandes 27. 5. 1902*, Prag 1902, s. 116–125. K tomu také srov. Jan Müller, K charakteru výtvarné kultury Českého Krumlova v letech 1420–1470, *Umění* XXXIII, 1985, s. 520–545, zvl. s. 520–521.

zavázány oči, ubrus z poslední večeře, šlojří P. Marie a zuby sv. Jana Křtitele, sv. Petra a sv. Mikuláše.

Z pražského centra se kult Mariiny roušky šířil do dalších míst, v Praze, Čechách, na Moravě i v zahraničí. V roce 1356 daroval Karel IV. svému bratru Janovi, markraběti moravskému, byzantskou ikonu, která je dodnes uložena v starobrněnském kostele Nanebevzetí Panny Marie. Markrabí Jošt dal roku 1401 obraz vsadit do zlatého a stříbrného rámu a o dva roky později je při obraze uváděna relikvie „*de peplo ejusdem Virginis, cum sanguine Christi*“,¹⁸ vložená do spony na Mariině hrudi. Také nedochovaný, jistě též původem byzantský obraz Madony, uložený v klášteře augustiniánů v Roudnici, nadaný Arnoštem z Pardubic roku 1358 čtyřicetidenními odpustky, byl obdařen podobně. Arcibiskup Jan z Jenštejna k němu totiž odkázal „*partem pepli (...) beate Mariae Virginis*“ a jeho nástupce Zbyněk Zajíc z Házmburka k této relikvii připsal další odpustky.¹⁹

Víme o dalších dvou částech závoje Panny Marie. Prvá z nich byla vložena – podobně jako v brněnském obraze – ve sponě Mariina šatu na milostném obraze Madony vyšehradské. Nevíme, jak se relikvie na Vyšehrad dostala, jisté je, že má vazbu na roušku uloženou v katedrále sv. Víta. Když totiž roku 1397 vydal papež Bonifác IX. listinu, v níž udělil k vyšehradské relikvii odpustky, je v ní zmíněno, že v katedrále je chována „*alia particula ipsius pepli*“.²⁰ Toto „navýšení“ úcty nepochybně souvisí, podobně jako v Brně, s ozdobením obrazu Madony zlaceným obkladem s heraldickými znaky Čech, Říše a vyšehradské kapituly, které dal zhotovit pravděpodobně probošt vyšehradské kapituly Václav Králík z Buřenic.²¹ Obraz Madony vyšehradské byl na počátku husitských válek uložen na Karlštejně a v roce 1454 byl jako „*Alia tabula argento ornata cum particula ejusdem pepli S. Mariae cum cancello. In Wyssegradum restitutum ex mandato dni Regis*“²² navrácen na Vyšehrad. Osudy obrazu lze sledovat i později: v roce 1470 sepsal vyšehradský děkan Jan Kaplíř „*seznam věcí kostelních*“ a v něm přiznal, že drží „*velmi mistrný obraz Neposkvrněné Panny Marie se vzácným ostatkem roucha jejího, jež se na jisté dny na Vyšehradě ukazovalo, a na nějž Bonifác ostatky udělil*“.²³ V témže roce byl vyšehradský „*obraz Marie Panny s ostatkem roucha jejího*“ předán s dalšími předměty do úschovy sakristánovi krumlovskému,²⁴ které byly na Vyšehrad navráceny až v roce 1530. Nevíme však, zda mariánský obraz byl mezi vrácenými předměty, protože se v pramenech objevuje až v roce 1607, kdy jej měl Vyšehradu darovat císařský rada Rudolfa II. Ondřej Hannewald.²⁵

¹⁸ Hedvika Böhmová, Obraz Madony v kostele na Starém Brně, *Časopis Moravského musea* XLIII, 1958, s. 175–182. – Ivo Kořán – Zbigniew Jakubowski, Byzantské vlivy na počátku české malby gotické a Roudnická madona v Krakově, *Umění* XXVII, 1976, s. 218–242, zvl. s. 219, 236–237. Tento obraz, údajně namalovaný sv. Lukášem, prý darovali do Milána sv. Helena a Konstantin a zde jej jako válečnou kořist získal v roce 1162 Vladislav II. a věnoval do pokladu pražského kostela sv. Víta.

¹⁹ Kořán – Jakubowski (pozn. 18), s. 224.

²⁰ Jan Florián Hammerschmied, *Gloria Majestatis sacro-sanctae wissehradensis Ecclesiae SS. Apostolorum Petri et Pauli*, Pragae 1700, s. 433. Zde mylně datováno k roku 1396. Novou datací na k roku 1397 podává MV 5/2, s. 609–610, č. 1120.

²¹ Ivo Kořán, Vyšehradské inventáře mezi gotikou a barokem, *Umění* XXXV, 1987, s. 540–547. Václav Králík byl vedle duchovních funkcí také nejvyšším dvorským kancléřem Václava IV. a významným mecenášem Vyšehradu, který mimo jiné inicioval včlenění vyšehradského chrámu mezi pražské svatyně nadané v milostném létě roku 1393 odpustky.

²² Kořán (pozn. 21), s. 541, podle Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. LXIV, položka č. 35, LXIX, položka č. 34. Na Karlštejně byl od roku 1438 uložen další obraz, případně relikviář, v němž byl vložen zbytek Mariiny roušky – ve stejném roce, tzn. 1454, jako na Vyšehrad byla totiž odtud vrácena „*Tabula parva lignea, cum peplo B. Virginis*“, a to na Zbraslav. Bylo by samozřejmě lákavé ztotožnit tento údaj s obrazem Madony zbraslavské, která mimochodem upoutá nápadně zdůrazněnou Mariinou rouškou a zejména stopami po masivní, dnes bohužel ztracené sponě jejího šatu, v níž mohla být relikvie uložena, ale rozměr tohoto obrazu se zcela vymyká označení *tabula par*. Srov. Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. LXIV, položka č. 34, LXIX, položka č. 33.

²³ Vojtěch Ruffer, *Historie vyšehradská, neb vypravování o hradu, o kapitole a městu hory Vyšehradu u Prahy v království Českém*, Praha 1861, s. 221.

²⁴ *Ibidem*, s. 225, 239.

²⁵ *Ibidem*, s. 271. – Kořán (pozn. 21), s. 543.

Další část Mariiny roušky byla uložena v klášteře augustiniánů v Třeboni, kde je v roce 1415 zaznamenána monstrance „*in qua est peplum beate virginis*“²⁶ a stejná relikvie snad patřila i sázavskému klášteru.

Všechny tyto uvedené díly roušky Panny Marie byly uloženy vedle katedrály v klášterních či kapitulních chrámech, které – jak víme – patřily k nejbohatěji relikviemi obdařeným kostelům v Čechách. Výjimkou je nápadně početná a významnými relikviemi oplývající kolekce uložená ve farním kostele sv. Havla na Starém Městě pražském. Zde byla mezi ostatky hlavy sv. Havla, relikviemi sv. Longina, trnem z Kristovy koruny a pásem Panny Marie chována rouška Panny Marie.²⁷

V tomto výčtu je mimořádně nápadná skutečnost, že od devadesátých let 14. století docházelo ke zvyšování úcty k relikvii Mariiny zkrvavené roušky. Dělo se tak různým způsobem: polepšením odpustků vázaných na pouť k relikvii (katedrála sv. Víta, Vyšehrad, Roudnice), nebo adjustací ostatku na obrazy (Vyšehrad, Brno). Tato praxe měla v západním křesťanství dlouhou tradici, ale skutečnost, že se oživuje tehdy právě v Čechách, měla příčinu hlubší.²⁸ Šlo nepochybně o reakci na kritiku obrazů vedenou některými reformně laděnými teology. Například Matěj z Janova opakovaně nabádal k omezení množství obrazů v chrámech a varoval před vírou v zázraky způsobené obrazy. Posvátnými jsou pro něj sám Ježíš, Marie i svatí a údajné sacrum obrazů pokládal za zavádějící. Volal po tom, aby ostatky svatých, zneužívané v chrámech nevzdělanci a svůdci, byly uloženy na neveřejných svatých místech či v oltářích.²⁹ Jejich oponenti se instalací ostatků do obrazů naopak snažili posílit jejich sacrum a autenticitu. Toto úsilí však muselo být z pohledu reformátorů vnímáno jako kontraproduktivní, neboť u obrazů hromadilo právě ty skutečnosti, které reformátoři kritizovali.

Zintenzivnění mariánské, pašijové i eucharistické zbožnosti, vliv literárních předloh, přítomnost ostatků Mariina závoje a jejich každoroční ukazování v Praze a v Českém Krumlově, doložené šíření ostatku na pražský Vyšehrad, do Roudnice a Brna i do dalších míst a jeho mimořádné emotivní působení byly nepochybně příčinou toho, že motiv krví potřísněného roucha Panny Marie vstoupil do českého výtvarného umění druhé poloviny 14. století a stal se běžnou součástí zobrazení Ukřižování Krista, případně scén s ním souvisejících, jako byly například Piety.³⁰ V celé věci je nápadná osobní aktivita Karla IV., který relikvii získal, byl iniciátorem slavnostních ukazování ostatků. V mladší době je rozvíjení kultu Mariiny roušky spojeno s moravskými Lucemburky, markrabaty Janem a Joštem,

²⁶ Ivan Hlaváček, Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské, in: *Sborník historický* XII, 1964, s. 5–53, zvl. s. 46.

²⁷ Klement Borový, *Libri erectionum archidioecesis Pragensis*, sv. 4, Praha 1883, kat. č. 485, s. 345. Viz také Zoubek, Bývalé klénoty kostela sv. Havla v Praze, *Method* IX, č. 1, 1883, s. 1–4. Ostatky sv. Havla věnoval do kostela v roce 1353 Karel IV. a je velmi pravděpodobné, že ze stejného zdroje pocházejí i ostatní zmíněné relikvie.

²⁸ Viz také Ivo Kořán, Gotické Veraikony a svatolukášské Madony v Pražské katedrále, *Umění* XXXIX, 1991, s. 286–315, zvl. s. 299, 310. O vkládání ostatků do obrazů David Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989, s. 93–98.

²⁹ Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis, *Regularum Veteris et Novi Testamenti Liber V. De Corpore Christi*, ed. Jana Nechutová, München 1993. Český překlad 5. kapitoly *O obrazech* z tohoto spisu vydali Milan Machovec – Jana Nechutová, *Mladá Vožice k počtě Mistra Matěje z Janova*, Mladá Vožice 2000, zde Z páté knihy Regulí Starého i Nového Zákona. Distinkce šestá. O kostelních obrazech a sochách, s. 28, 30.

³⁰ Této skutečnosti si již dříve všimli někteří autoři: Jaroslav Pešina, *Mistr Vyšebrodského cyklu*, Praha 1987, s. 24. – Homolka (pozn. 16). – Olga Pujmanová, The Vyšší Brod Crucifixion, *Bulletin of the National Gallery in Prague* V–VI, 1995–1996, s. 105–112, 231–234. – Pujmanová (pozn. 3). O českých památkách pojednává také Leopold Kretzenbacher, *Spätmittelalterliche Bild-Zeugnisse vom mystischen „Christus als Blutquell“ erregen Fragen an Kunstwissenschaft, Theologie und Vergleichende Volkskunde*, in: idem, (ed.), *Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südosteuropäischen Volksüberlieferungen*, München 1997, s. 30–55, zvl. s. 43–51.

případně s vysokými duchovními, jako byli v případě roudnického obrazu arcibiskupové Jan z Jenštejna a Zbyněk Zajíc z Házmburka, na Vyšehradě Václav Králík z Buřenic. O zainteresovanosti Karla IV. svědčí i skutečnost, že ve svém *Duchovním vykládání o svaté Máří Panně* se výslovně na text sv. Anselma odvolává.³¹ Je tedy pravděpodobné, že impuls k vizualizaci motivu Mariiny roušky můžeme tedy hledat u samotného Karla nebo u jemu blízkých církevních hodnostářů.³² Osobní iniciativa Karlova plně odpovídá jeho strategii vytváření nejrůznějších inscenací jako nástrojů politiky či zbožnosti. Z dochovaného materiálu je také patrné, že v době kolem poloviny 14. století bylo „rozehráno“ více způsobů vizuální akcentace Mariiny roušky. Nakonec se rozvinul ten, který nebyl jen odkazem na Mariino *compassio*, ale ten, jenž měl skrze Kristovu krev hlubokou vazbu na eucharistii. S motivem Mariiny roušky se v české deskové malbě doby kolem roku 1350 setkáváme i v jiných významových souvislostech. Na obrazech Madony strahovské a Madony z Veveří vidíme Ježíška chápajícího se roušky splývající z Mariiny hlavy. Na Madoně bostonské Ježíšek k sobě přitahuje roušku, kterou Marie drží v prstech. Bylo by svůdné spatřovat v těchto obrazech pokusy o další způsob akcentace Mariiny roušky, ale význam tohoto motivu je zde přeci jen jiný. Pravděpodobnější interpretaci nabídl totiž již dříve Leo Steinberg, podle něhož jde o gesto naznačující v mariánské symbolice „posvátný sňatek“ Panny Marie.³³

Nejstarší zpodobení Panny Marie s rouškou potřísněnou Kristovou krví známe již ze třicátých let 14. století, kdy pro svatovítskou katedrálu vznikl *Misál Jindřicha zv. Thessauri*, na jehož kánonovém listě je zpodobena Marie, která stojíc pod křížem, drží před sebou v obou rukou dlouhou roušku spadající jí z hlavy, do níž zachytává krev kapající z Kristovy rány na boku.³⁴ Toto nejstarší dochované zobrazení Panny Marie se zkrvavenou rouškou je v několika ohledech zcela mimořádné – muselo být totiž inspirováno starší relikvií Mariiny roušky, chovanou již tehdy v Praze, případně zmíněnými mystickými texty. Je také neobvyklou variantou zpodobení Marie nadzdvihující před sebe cípy roušky a zachytávající kapky krve. Ačkoli jde v tomto případě o neobyčejně expresivní pojetí scény, v mladších zobrazeních se prosadilo umírněnější ztvárnění Panny Marie se zkrvavenou rouškou na hlavě či hroutící se pod tíhou Kristova utrpení. Tento motiv žalem zdrcené Bohorodičky je běžně rozšířen v obrazech Ukřižování druhé poloviny 13. století v Itálii, Flandrech, Německu a Anglii a většina našich obrazů Ukřižování s motivem krvavé roušky se této starší tradici připodobňuje. Zdá se, že nejstarší česká varianta v *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* byla přece jen příliš nonkonformní oproti tradičnějšímu

³¹ Josef Emler, *Spisové císaře Karla IV.*, Praha 1878, s. 127. O tom, jak si byl sám Karel vědom významu Panny Marie pro *imitatio Christi*, svědčí jeho text *Vykládání duchovníe o svaté Máří panně*. „Skrze tě do nebeského království, kteřížkolivěk máme přijíti, přijdeme; skrze tě jest, cožkolivěk jsme, nebo můžem, nebo máme, nebo umieme. Tys po Bohu sama jediná útěcha naše, tys do nebeského království vuodce naše; tys v smutciech pomocnice naše; tebe prosíme, bud' příjemce a věčná radost naše.“ K tomu srov. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Cogor adversum te. Drei Studien zum literarisch-theologischen Profil Karls IV. und seiner Kanzlei*, Warendorf 1999, s. 296–297, 385, 411.

³² Nejpodrobnější soupis výtvarných děl s motivem zkrvavené Mariiny roušky sestavil Pavel Černý, Karel IV. a některé zvláštnosti mariánské ikonografie, in: Jaroslav V. Polc (ed.), *Otec vlasti 1316–1378*, s. 81–117, který uvažoval také o osobní iniciativě Karlově pro jeho vizualizaci. Rozšíření motivu roušky ve výtvarných dílech dával správně do souvislosti s jejím uctíváním a ukazováním v Praze, uvažoval o vlivu mystické literatury, ale nevěnoval se osudům zobrazení roušky v umění 15. století. Uvažoval o Karlově snaze nadhodnotit kultovní význam byzantských ikon chovaných v Čechách připojením relikvie roušky, ale uniklo mu, že toto se dělo až v pokarlovské době. Kladl si otázku, zda propagace kultu Mariiny roušky nebyla motivována snahou vytvořit protiváhu uctívání maforia Panny Marie uloženého v Konstantinopoli.

³³ Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, New York 1983. – Idem, Michelangelo's Florentine Pieta: The Missing Leg Twenty Years After, *Art Bulletin* LXXI, 1989, s. 480–507, zvl. 490–494.

³⁴ Pujmanová (pozn. 30), s. 105–112, 231–234. – Pujmanová (pozn. 3), s. 256–259. – Pavel Brodský, *Katalog iluminovaných rukopisů Národního muzea v Praze*, Praha 2000, s. 258, č. 240.

italskému a západoevropskému pojetí Panny Marie pod křížem, které se nakonec prosadilo. Rozdíl mezi těmito dvěma přístupy však není jen čistě ikonografický, ale představuje různé Mariiny role v Kristových pašijích a také odlišné způsoby v *imitatio Christi*: v Ukřižování *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* a jeho řídkých obdobách (v Ukřižování z Vyššího Brodu a na oltáři z Pählu) je totiž Marie nejen aktivní účastnicí Kristova utrpení, ale skrze synovu krev také podílnicí na eucharistii. Běžnější zobrazení s omdlévající Marií zdůrazňuje její lidské, mateřské *compassio*.³⁵ Zcela výjimečně je motiv Mariiny zkrvavené roušky zpracován na kánonovém listě *Misálu vratislavské Univerzitní knihovny* z roku 1472.³⁶ Ve scéně Ukřižování jsou u Krista na kříži zobrazení čtyři andělé zachytávající Kristovu krev do kalichů a vlevo stojící Marie má přes hlavu přehozenou zkrvavenou roušku. Marie navíc drží v rukách před sebou cíp roušky, do níž kape Kristova krev. V rozích jsou umístěny medailony se symboly evangelistů, svědků Kristova spasitelského činu, a na dolním okraji pak oválný Veraikon. Motiv andělů s kalichy a dvojím způsobem zkrvavená rouška mimořádně zdůrazňuje eucharistii a Veraikon poukazuje na fyzickou přítomnost Krista.

V české deskové malbě se motiv krvavé roušky poprvé objevil v době kolem poloviny 14. století na Ukřižování od Mistra vyšebrodského oltáře. Zde na Marii pod křížem, oděnou v modrém šatě překrytém bílou rouškou, stříká krev z Kristových ran na boku a ruce. Mariina rouška je ve scéně Ukřižování nápadně zdůrazněna – na rozdíl od ostatních obrazů cyklu bělostně září, a dává tak vyniknout kapkám krve a je také výrazně delší.³⁷

V mladší době výskyt Mariiny zkrvavené roušky roste – zobrazení tohoto motivu najdeme na Ukládání do hrobu od Mistra třeboňského oltáře, kde je zachycena Marie se zkrvavenou rouškou ve skupině osob u Kristova hrobu.³⁸ Na Ukřižování z Vyššího Brodu (kolem roku 1370) Marie podobně jako v *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* zachycuje Kristovu krev do roušky, kterou drží před sebou oběma rukama.³⁹ V Ukřižování ze sv. Barbory kane na Marii odvrácenou od kříže krev z Kristovy rány na ruce.⁴⁰ Kapky krve na Mariině roušce se objevují i na obraze *Madony Aracoeli* od Mistra třeboňského oltáře, také z doby kolem roku 1390.⁴¹ S motivem *peplum cruentatum* se setkáváme v předhusitské

³⁵ Amy Neff, The Pain of Compassio: Mary's Labor at the Foot of the Cross, *Art Bulletin* LXXXI, 1999, s. 254–273. Jiné pojetí očistné úlohy Kristovy krve najdeme na Kaufmannově Ukřižování, které je posledním bádáním řazeno do třicátých až čtyřicátých let 14. století, na němž Kristova krev kane do otevřených úst obráceného lotra ukřižovaného po Kristově pravici. Srov. Homolka (pozn. 16), s. 73. – Pujmanová (pozn. 30), s. 231. – Fajt – Boehm (pozn. 1), s. 77–78, kat. č. 1.

³⁶ Ernst Kloss, *Die schlesische Buchmalerei des Mittelalters*, Berlin 1942, obr. č. 240. Misál z Univerzitní knihovny ve Wroclawi z roku 1472, sign. I F 361.

³⁷ Všechny případy uvádí Antonín Matějček, *Česká malba gotická. Deskové malířství 1350–1450*, Praha 1950, s. 38–44, 89–101, 101, 105–107. Autoři tohoto korpusu se však motivem *peplum cruentatum* nezabývali. Dále srov. Pešina (pozn. 30), s. 23–24. – Černý (pozn. 32). V případě Vyšebrodského oltáře se nabízí otázka vztahu motivu zkrvavené Mariiny roušky na obraze Ukřižování a každoročního ukazování ostatků v Českém Krumlově pořádaného pravidelně od roku 1358. Spojnicí mezi Vyším Brodem a Českým Krumlovem jsou vedle skutečnosti, že slavnosti se zúčastňovali členové klášterních komunit z Třeboně a Vyššího Brodu, samozřejmě Rožmberkové, jmenovitě Petr I. z Rožmberka († 1347), s velkou pravděpodobností donátor oltáře z Vyššího Brodu (datován do let 1347–1353 – tak Pešina /pozn. 30/, s. 23–24) a iniciátor četných stavebních podniků v Krumlově a jeho ovdovělá manželka Kateřina, spoluzakladatelka českokrumlovského kláštera minoritů a klarisek (1350, minorité uvedeni roku 1357 a klarisky roku 1361). Srov. Müller (pozn. 17), s. 520–545, zvl. s. 520–521. – Věra Mašková, Počátky minoritského a klariského kláštera v Českém Krumlově, in: *Českokrumlovsko v době prvních Lucemburků 1310–1380*, Český Krumlov 1996, s. 48–54. Mezi dobou vzniku oltáře a prvním ukazováním ostatků je sice několikaletá prodleva, ale není vyloučeno, že v Českém Krumlově byly ostatky uloženy již dříve. Také inspirace pražskými příklady ukazování ostatků je pravděpodobná. S Prahou navíc pojí českokrumlovské ukazování skutečnost, že většinu zdejších relikvií najdeme v inventářích svatovítských, a je dost pravděpodobné, že Rožmberkové mohli jejich části v Praze získat.

³⁸ Fajt – Boehm, *Karel IV., císař z Boží milosti* (pozn. 1), s. 502–507.

³⁹ *Ibidem*, s. 132–133.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 157–158.

⁴¹ *Ibidem*, s. 157–158.

době i v knižní malbě moravské, a to na kánonových listech brněnských misálů (1415).⁴² Výjimečné zobrazení *peplum cruentatum* v světském prostředí nacházíme v *Právníkové sbírce města Jihlavy* (1407–1419), kde je Mariina rouška předmětem, k němuž směřuje přísaha městské rady.⁴³ Z doby těsně před husitskými válkami pochází pražský misál se dvěma iluminacemi Krista na hoře Olivetské a Ukřižováním s motivem Krista krvácejícího na Mariinu roušku.⁴⁴ Zobrazení Olivetské hory je provedeno podle desky Třeboňského oltáře a je otázka, zda Ukřižování s motivem *peplum cruentatum* nevzniklo podle téže předlohy. Pokud by tomu tak bylo, znamenalo by to, že motiv Kristovy krve, již je potřísněna Marie na třeboňském Ukládání do hrobu, by na tomto oltáři byl zcela mimořádně akcentován jeho opakováním na dvou po sobě jdoucích deskách.

Se zkrvavenou Mariinou rouškou se setkáme nejen v deskové a knižní malbě, ale i v sochařství, jmenovitě na pietách, v českých zemích například na brněnské Pietě svatotomášské či na Pietě z Lutína.⁴⁵

Mimo české země je motiv Mariiny zkrvavené roušky rozšířen v mnohem menší míře. Donedávna byl znám jen na Ukřižování z Nathanovy sbírky v Curychu,⁴⁶ na obraze Klanění tří králů uloženém ve švýcarské soukromé sbírce⁴⁷ a na Ukřižování oltáře v Pählu (před rokem 1400, dnes Bavorské národní museum v Mnichově).⁴⁸ Počet těchto památek značně vzrostl díky studii Pavla Černého, který shromáždil četné příklady výskytu Mariiny zkrvavené roušky nejen v malířství, ale také v sochařství 15. století ze Slezska, Rakous a německých zemí. U všech těchto děl však jde „příznačně o ty výtvary, které byly více či méně ovlivněny uměleckou produkcí Čech z druhé poloviny 14. století“.⁴⁹ V jednom případě je dokonce výskyt sledovaného ikonografického motivu vázán na místo, kde byla chována část relikvie Mariiny roušky: jmenovitě jde o Norimberk, kam Karel v roce 1355 věnoval část relikvie do jím založeného kostela Panny Marie (Frauenkirche).⁵⁰ Zde se objevuje zkrvavená Mariina rouška na dvou oltářích tzv. Mistra Tucherů (Tuchermeister) s obrazem Ukřižování z doby kolem roku 1440 v chrámu sv. Sebalda a v Frauenkirche.⁵¹

Během husitských válek byla rouška spolu s dalšími předměty uložena na Karlštejně,⁵² a když se v roce 1437 připravovalo ukazování ostatků v Praze na Novém Městě, byla pravděpodobně dovezena zpět do Prahy. Ukazování se zde uskutečnilo jen jednou, a to 12. dubna 1437 za účasti

⁴² Kaliopi Chamonikola (ed.), *Od gotiky k renesanci. Výtvarná kultura Moravy a Slezska 1400–1500, II, Brno*, Brno 1999, kat. č. 237, 238, 239.

⁴³ Fajt – Boehm, *Karel IV., císař z Boží milosti* (pozn. 1), s. 304–305.

⁴⁴ Brodský (pozn. 34), s. 268, č. 249.

⁴⁵ Albert Kotal, *České gotické sochařství 1350–1450*, Praha 1962, obr. č. 120. – Idem, Erwägungen über das Verhältnis der horizontalen und schönen Pietas, *UměníXX*, 1972, s. 491.

⁴⁶ Olga Pujmanová, Nová gotická deska českého původu, *UměníXXXI*, 1983, s. 131–149. O tomto díle také Milena Bartlová, The Case of Bohemian Origin Claimed for two small panel paintings, in: *Opuscula Historiae Artium. Studia minora Facultatis Philosophicae Universitatis brunensis F 43*, 1999, s. 25–35. Autorka přesvědčivě zařadila tento obrázek do okruhu rakouského (salcburského?) malířství z let 1420–1430 a vazby na českou malbu vysvětlovala úzkými uměleckými vazbami Čech a rakouských zemí v první třetině 15. století.

⁴⁷ Pujmanová (pozn. 30), s. 112, 234.

⁴⁸ Jaroslav Pešina, Některé ztracené obrazy Mistra třeboňského oltáře, *UměníXXVI*, 1978, s. 289–302. Na této desce drží Marie roušku v rukou, podobně jako na kánonovém listě *Misálu Jindřicha zv. Thessauri* a na Ukřižování z Vyššího Brodu.

⁴⁹ Černý (pozn. 32), s. 83–85.

⁵⁰ Černý (pozn. 32), s. 91–92.

⁵¹ Alfred Stange, *Deutsche Malerei der Gotik IX*, Berlin 1958, obr. 45, 48.

⁵² Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. LXII se rouška uvádí v seznamu věcí odvezených na Karlštejn: „1. cantarus crystallinus, in quo est Mensale Domini et peplum B. Virginis. (...) 28. Tabula cum imagine B. Virginis, in qua monstratur peplum eiusdem Virginis Mariae.“

císaře Zikmunda a biskupa Filiberta.⁵³ V 15. století je sledování roušky P. Marie vzhledem ke stručnosti inventářů velmi obtížné. Jakási rouška je zaznamenána v roce 1441 na Karlštejně a roku 1476 v Plzni.⁵⁴ Někdy před rokem 1517 byly roušky (zkrvavená a nezkrvavená, tzn. trevírská) uloženy na Karlštejně⁵⁵ a do svatovítského souboru se vrátily až roku 1645.⁵⁶

Vzhledem k mimořádné úctě, kterou relikvie zkrvavené Mariiny roušky požívala, významnému místu, jež zaujímal v souborech ukazovaných ostatků, její nákladnému uložení ve skvostných relikviářích a dále ke skutečnosti, že se stala součástí běžně dostupných vizuálních ztvárnění, je příznačné, že se již v předhusitské době stala předmětem kritiky ze strany církevních reformátorů a po husitských válkách je zmiňována v polemikách mezi římskými katolíky na jedné straně a utrakvisty a Jednotou bratrskou na straně druhé. Pro reformní stranu, která uctívání relikvií odmítala, byly úcta a pozornost, jež k mariánské relikvii směřovaly, samozřejmě nepřijatelné.⁵⁷

První kritická slova na adresu kultu roušky Panny Marie najdeme již v 6. distinkci páté knihy spisu Matěje z Janova *Regulae Veteris et Novi Testament*, nazvané *O kostelních obrazech a sochách*, který vznikl v devadesátých letech 14. století a se stal základním východiskem reformní kritiky uctívání obrazů v předhusitských Čechách. Matějova velmi opatrná formulace byla zřejmě ovlivněna jeho zkušeností z roku 1389, kdy musel před arcibiskupským soudem odvolat své názory týkající se také uctívání obrazů a kultu světců. O svatých sice prohlašoval, že mají být uctíváni a milováni, ale současně usiloval o odstranění všeho, co odvádí pozornost věřících od Krista přítomného v eucharistii – totiž obrazů a ostatků. Ty by měly být odstraněny a věřící poučeni „*aby takových věcí užívali správně, aby snad nedošlo k ohavnosti v chrámu Páně a k pochybení prostého lidu a aby byl ve svém chrámě vzýván úctou, jaká mu náleží, pouze Panovník Pán Ježíš ukřižovaný a aby jeho věrní patřičně uctívali*

⁵³ V. V. Tomek, *Dějepis města Prahy IV*, s. 27. – Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 88. – Jaroslav Charvát (ed.), *Starší letopisové čeští. Od roku 1378 do 1527 čili pokračování v kronikách Přibíka Pulkravy a Beneše z Hořovic z rukopisů starých vydané* (Dílo Františka Palackého, sv. II), Praha 1941, č. 254: „*Při tom ukazována jest Veronika, kteráž poslána byla od papeže Urbana císaři Karlovi*” – jde o jediné uvedení nějaké konkrétní relikvie. – František Šimek – Miloslav Kaňák (edd.), *Staré letopisy české. Z rukopisu křížovnického*, Praha 1959, s. 126 (k roku 1437). – Blanka Zilynská, Biskup Filibert a české země, in: *Jihlava a basiléjská kompaktáta*, Jihlava 1992, s. 56–93, zvl. s. 90.

⁵⁴ Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. LXVI, položka 68: „*Pectorale (...) in quo particula pepeli beatae Mariae Virg.*” – V roce 1476, když svatovítská kapitula pobývala v Plzni, je zaznamenáno „*Peplum sanctae Mariae Virginis, insutum serico*” a ve skupině věcí Hanuše z Kolovrat „*Tabula beatissimae virg. Mariae ad instar imaginis s. Lucae effigiata, habens in se de peplo eiusdem gloriosae Virginis.*” Ibidem, LXXIV, položky 75, 104.

⁵⁵ V roce 1515 pořídil karlštejnský děkan Jan Stradoměřský inventář ostatků uložených na Karlštejně, jenž je dochován u Pešiny, který jej otiskl ve svém *Phosphoru*, kde se uvádí: „*Ostatky blahoslovené Marie Panny. Jest roucho neposkvrněné P. M. v desce pozlacené. (...) Skříňka malá stříbrná pozlacená, v níž také je část roucha, v němž blahoslovená Panna Maria pod křížem stála a v době utrpení Páně, tamtéž viděti tři kapky krve, jež z těla Kristova vytekly.*” Podobné znění je i u Hájka, cituje Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 115–116.

⁵⁶ Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 123–127. Dále srov. *Reliquie neb svátosti někdejší císaře Karla Čtvrtého (...) do hlavního kostela sv. Víta na hradě Pražském (...) slavnostně přenesené*, Praha 1645, jako „*Šlojíř Panny Marie, na nějž když pod křížem stála, tři krvavé krůpě z těla Sv. skapaly*”. Také Tomáš Pešina z Čechorodu, *Svatých těl ostatkův reliquií svátosti, které v kostele hlavním sv. Víta na hradě Pražském uctivě se chovají*, Praha 1673, kde jsou k 15. srpnu uvedeny „*Nejblahoslovenější panny Marie pleny dvě, jedna skropená s krví Krista Pána, jak pod křížem matka stála litující, v jednom kříšťále pěkném zavřená a velmi patrná. Druhá plena celá byla též za sklem v stříbře zavřená. Obě jest dostal Karel IV. v létu 1354, na tom městě kdež je byla složila S. Helena císařovna, totiž v Tryru v klášteře sv. Maximina.*”

Z roku 1690 je dochován grafický list se zobrazením svatovítského pokladu včetně relikviáře na Mariinu zkrvavenou roušku, viz Podlaha – Šittler (pozn. 1), s. 131. Pro trevírskou roušku věnoval v roce 1673 Bernard Ignác z Martinic kříšťálový relikviář, v němž byla relikvie donedávna uložena, viz ibidem, s. 129. Krví potřísněná rouška je dodnes uložena v gotické hranolovité schráně zhotovené z pozlaceného kovu s kříšťálovou destičkou na horní straně. Další část roušky je uložena v hranolovité schránce mající na horní straně masivní kříšťálovou čočku, na spodní rytinu Panny Marie s Ježíškem lemovanou liliovými stonky. Ve svatovítském pokladu se nachází i drobný válcovitý nezdobený relikviář obsahující další díl Mariiny roušky, viz ibidem, s. 184–187.

⁵⁷ Kultu svatých a uctívání ostatků v předhusitských i pohusitských Čechách se zatím věnoval jen nepříliš zdařile Ota Halama, *Otazka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. Do doby České konfese*, Brno 2003.

jeho samojediného, který řekl ‚svou slávu nikomu nedám‘, a aby se veškerý respekt, uctívání a vzdávání poct ze strany lidu úhrnem vztahoval k tělu a krvi Kristově, jež jsou plny boží přítomnosti, i když má nicméně být zachována náležitá úcta ke svatým a jejich uctívání a svatých věcí v kostele se má patřičně a podle práva dbát.“⁵⁸ Matěj se ve své kritice vyhýbal konkrétním příkladům, ale přesto lze v jeho textu číst mezi řádky slova zřetelně namířená proti kultu Mariiny roušky. Když se zabýval zástupnou rolí obrazů a zpochybňoval tvrzení, že v obrazech uctíváme božské osoby na nich zobrazené, použil příměru o králi a jeho rouchu: „Podobně podle Augustina se královské roucho ctí touž úctou jako král, pokud je jím oděn, tj. roucho samo o sobě se zvláště nectí a nemá se ctít žádnou jinou úctou než tou, již je uctíván král, a přece z toho nevyplývá jednoduše, že roucho má tutéž úctu jako král sám, neboť je-li roucho svlečeno a od krále odděleno, tu mu žádné uctívání a žádná čest nezůstává.“⁵⁹

Na počátku 15. století zazněla další – a neméně opatrná – kritická slova proti uctívání zkrvavené roušky Panny Marie. Objevila se ve spise *O krvi Kristově* od Jana Husa, v němž se tehdejší mistr pražské univerzity někdy po roce 1405 vyjadřoval na žádost arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Házmburka k údajným zázrakům hostie potřísněné Kristovou krví, k nimž mělo docházet v německém Wilsnacku (dnes Brandenbursko).⁶⁰ Hus řešil dogmatickou otázku, jaké podstaty je Kristova krev, která ulpěla na relikviích, jež se – jak píše – ukazují v kostelích. Z jejich výčtu „*suknice, rouška a pláštík svaté Panny, dále koruna, trny, hřeby, kříž Kristův*“ je zřejmé, že měl na mysli na relikvie objevující se v obou pražských ukazováních. Podle Husa je krev na těchto relikviích krví neoslavenou – krev oslavená ulpívá totiž na těle Kristově, který v něm vstoupil na nebesa. Podle Husa jsou uvedené Kristovy relikvie, „*rouška... hřeby*“ apod. ve své podstatě pravé, ale vlastnosti jim připisované, tj. smáčenost či potřísněnost Kristovou krví, jsou jen nahodilé, a tedy falešné. Na podněty Matěje z Janova a Jana Husa později, daleko kritičtěji, navázal Jan Rokycana.

Otevřeně zaútočil na kult Mariiny roušky ve svých kázáních z let 1415–1416 Jakoubek ze Stříbra, který se pohoršoval nad poutěmi konanými na Pražském hradě: „*Nunc in castro corpus Domini postpotentes, ad peplum, quod dicitur Marie...*“ Účastníky poutí, kteří uctívají „*reliquias sanctorum ut peplum b. Virginis*“ jako „*reliquias incertas*“, dokonce označil za sluhy Antikristovy.⁶¹

⁵⁸ O Matěji z Janova Vlastimil Kybal, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Praha 1905 (reprint 1999). Nechutová (pozn. 29), s. 88, 2290-2300: „*Igitur in templo talia, que venerantur a populo et colluntur et alliciunt ad se corda hominum rudium, ut plurimum, amplius et communius quam presens corpus et sanguis Iesu Christi, ut forte contingit in ymaginibus vel reliquiis sanctorum, deberent eici vel abscondi private, utpote in altaribus reverenter reservari, vel alias super hiis bene et diligenter informari parvuli adhuc in Cristo, ut talibus bene utantur, ne forte fiant abhominatio in templo Domini et offendiculum simplicium popullorum, et ut solus Dominator dominus Iesus crucifixus adoretur cultu sibi debito in templo suo et a suis ipse unicus digne honoretur, qui dixit ‚gloriam meam alteri non dabo‘, totusque respectus, cultus et reverencia popullaris recollecta ad corpus Christi et sanguinem plenitudinis Dei presencie referatur nichilominus sanctis Dei debita reverencia et cultu atque sanctis rebus in ecclesia rite et recte observatis.*“ Viz také Matthias de Janov, *Z páté knihy regulí Starého i Nového Zákona* Matěje z Janova, *Mistra Pařížského*, in: Nechutová – Machovec (pozn. 29), s. 28.

⁵⁹ Nechutová (pozn. 29), s. 105, 2920-2925: „*Similiter secundum Augustinum purpura regis eodem honore honoratur sicut et ipse rex, cum ee est indutus, id est nullo alio honore seorsum purpura honoratur neque debet honorari, nisi quo rex honoratur, non tamen sequitur simpliciter, quod purpura habeat eundem honorem sicut rex ipsemet, quia divisa a rege purpura et exuta tunc nulla sibi reverencia remanebit et nullus honor.*“ Viz také Nechutová – Machovec (pozn. 29), s. 37.

⁶⁰ Václav Flaišhans (ed.), *Spisy M. Jana Husi, č. 3 De Sanguine Christi*, Praha 1903, s. 9-10. – Milan Svoboda – Václav Flaišhans (ed.), *Mistra Jana Husi sebrané spisy*, svazek 2/1: *Spisy latinské II*, Praha 1904, s. 245–266, zvl. s. 248–249. Poutím do Wilsnacku je nejnověji věnován sborník *Die Wilsnackfahrt. Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter*, ed. Felix Escher, Hartmut Kühne, Frankfurt am Main 2006 a zde zvláště studie Jana Hrdiny, Wilsnack, Hus und die Luxemburgen, s. 41–63.

⁶¹ František M. Bartoš, *Beletrické kázání Jakoubka ze Stříbra z let 1415–1416, Theologická příloha Křesťanské revue XX*, 1953,

Obžalobě z odmítání kultu ostatků svatých a jejich fyzické likvidace musel na koncilu v Kostnici v roce 1416 čelit Jeroným Pražský. Při jednom z výsledků byl obviněn ze zneuctění ostatků v kostelích sv. Jakuba a Panny Marie Sněžné a z tvrzení, že „*ctíti zlatem a stříbrem kosti svatých a poklony jim činiti jest kacířské*“. Obžaloba vinila Jeronýma i z prohlášení, že v katedrále uložený šlojír Panny Marie, který „*Kristovi věrní ctí... ne více než jako kuože toho vosla, na němž jest Kristus seděl, má ctěn být*“.⁶²

Na kritiky reformátorů odpovídal v letech 1414–1415 Štěpán z Pálče, původně Husův zastánce, později odpůrce, který v jeho neprospěch vypovídal i na koncilu v Kostnici. Je autorem spisu, kterým reagoval na Husův traktát *De ecclesia*, v němž polemizoval s Husem a napadal viklefisty. Ti podle Štěpána odmítají obrazy, sochy i relikvie svatých v chrámech, které se prý zde stávají předmětem modloslužby. Štěpán připomíná, že věřící se neklaní obrazům, ale osobám, které obrazy zpodobňují. Větší úcta nežli obrazům však náleží ostatkům svatých, které jsou důkazy jejich zásluh. Štěpán zřetelně narážel na pražská ukazování, když zdůrazňoval, že „*jest (třeba) ostatkům Páně, kříži, hřebům, kopí atd. vzdávati větší úctu než ostatkům svatých, a ostatkům Panny Marie, třebas vzdálenějším, jako závoji, pasu atd., větší než bližším ostatkům (částí těla) jiných svatých. Důvod Viklefistů proti tomu, že totiž části těla jsou schopny věčné oslavy, roucho však nikoli, neplatí, ježto při této úctě na prvním místě nehledí na látku, nýbrž na osobu*“.⁶³

Pozoruhodné je, že se tato polemika promítla i do zobrazení Mariiny zkrvavené roušky. Ta se totiž objevila i v tzv. Právní knize města Jihlavy (Gelnhausenův kodex) z doby po roce 1407, kde se nachází celostranná iluminace s přísahou městské rady skládanou Ukřižovanému Kristovi s Pannou Marií a sv. Janem. Mariin závoj je potřísněn krví, což v době rostoucí kritiky uctívání roušky ze strany reformátorů muselo mít v tradičně protihusitské Jihlavě zřetelně deklarativní význam přihlášení se k tradiční formě zbožnosti a ke kultu jedné z nejproslulejších relikvií.⁶⁴

Z tohoto přehledu je zřejmé, že v předhusitské době se otázka uctívání ostatků stala jedním z klíčových témat diskuse mezi reformátory a jejich římskokatolickými oponenty. Smyslem debaty byl rozdílný názor o přístupu člověka k bohu, kdy reformisté prosazovali ničím nerušenou a nezprostředkovanou přímou cestu ke Kristu přítomného v eucharistii, kdežto římská strana hájila i jiné formy zbožnosti jako legitimní způsoby poznávání boží pravdy. Pro naše téma je podstatné to, že pro většinu autorů, ať už patřili ke kterékoli straně a zabývali se otázkou ostatků, se rouška Panny Marie stala nejčastěji používaným exemplem. Dokládá to na jedné straně mimořádnou proslulost této relikvie a hloubku kultu, kterého se jí dostávalo. Na straně druhé se rouška stala středem diskusí o relikviích a jejich úloze ve zbožnosti ještě z jednoho důvodu – pro reformátory byla relikvií z několika

s. 53–65, 114–121.

⁶² Václav Novotný, *Prameny dějin českých VIII*, Praha 1932, s. 299–300. Český překlad akt koncilu, zvl. s. 300. Podobně též viz Hermann von der Hardt, *Corpus actorum et decretorum magni constantiensis concilii de ecclesiae reformatione unione ac fide*, Frankfurt 1699, Tom IV, s. 675.

⁶³ Jan Sedlák, Pálčův spis proti Husovu traktátu „de ecclesia“, *Hlídky XXIX*, 1912, s. 39–43, 110–114, 198–203, 305–309, 371–375, 508–512, 571–575, 636–641, 711–713, 782–786, 846–849, zvl. s. 110–114. Reprint in: *Miscellanea husitica Ioannis Sedláka*, Praha 1996, s. 142–178, zvl. 146–148. – Idem, *Jan Hus*, Praha 1915, s. 293. Podle Sedláka také Augustin Neumann, *Z dějin bohoslužeb v době husitské*, Praha 1922, s. 51–52. O Štěpánově postoji k obrazům viz Jana Nechutová, *Polemika Štěpána z Dolan s husitskou ikonofobií*, in: *Husitství – Reformace – Renesance I*, Praha 1994, s. 391–399.

⁶⁴ O postavení Jihlavy v protihusitské straně viz František Hoffmann, *Jihlava v husitské revoluci*, Havlíčkův Brod 1961.

důvodů problematickou – vážala na sebe dogmatickou otázku celosti Kristova tělesného nanebevstoupení, tj. včetně prolité krve, kterou řešil již Jan Hus a později i Rokycana. Pro Matěje z Janova a podle Štěpána z Pálče i další „wiklefyty“ byla rouška navíc relikvií, které se dostávalo nepatřičné úcty, nebyla totiž součástí svatého těla (nanebevzaté Panny Marie!), ale jen jeho oděvem.

Ve vzrušené době těsně před propuknutím husitské revoluce mělo samo ukazování ostatků silně polemický nádech, o čemž svědčí inscenace procesí zorganizovaného farářem od staroměstského kostela sv. Michala Křišťanem z Prachatic v roce 1418, kdy spolu s duchovními správci dalších staroměstských kostelů sv. Mikuláše, Panny Marie před Týnem a sv. Benedikta prošli ze staroměstského rynku nesouce relikvie Celetnou ulicí ke královskému dvoru a přes svatohavelský trh k bráně Nového Města, kde kázali a ukazovali ostatky.⁶⁵

Přestože doba husitských válek znamenala konec veřejných ukazování relikvií v Praze a vedla ke zničení mnohých ostatků,⁶⁶ povědomí o kultu roušky Panny Marie nevytizelo ani v době pohusitské.

Na zmíněné výroky Jakoubka ze Stříbra později navázal – a to jak myšlenkově tak i dikcí – hlavní představitel českého utrakvismu, nepotvrzený arcibiskup Jan Rokycana. Ve své *Postille*, která vznikla v padesátých letech 15. století, opakovaně vystupoval proti uctívání relikvií.⁶⁷ V první řadě napadal skutečnost, že obrazy a relikvie – mezi nimi i závoj Panny Marie – odvádějí pozornost věřících od úcty k Ježíši Kristu: „*Ono jakés divné zřenie k obrazuom, k svátostem, k šlojjeři nejistému – a tam hľadie, a což jistého toho nechají, těla drahého Ježíše, tomu chřbet obrátie a tamto hľadie.*“⁶⁸ Podobně se vyjádřil i jinde „*tento lid slepý, k obrazóm spíše se obrátí, přijda do kostela (...) očima (...) k šlojji nejistému, aneb k nějakým svatostem, a k tělu božímu hřbet (...) obrátíme.*“⁶⁹ Pro Rokycanu byla rouška Panny Marie relikvií, jejíž pravost je pochybná – nazývá ji proto opakovaně „*šlojjeřem nejistým*“. Útočil také na duchovenstvo, které pro zisk a z lakomství podává svátosti za peníze – špatný kněz, „*aby tobolku nahnal a polévka tučnejší byla*“, lid vede „*ne k Ježíšovi, ale k odpustkóm (...) k svátostem nejistým, k šlojji.*“⁷⁰ Rokycanovy výpady jsou nápadné nejen jejich častým opakováním v textu *Postily*, zdůrazňováním nepravosti relikvie a jejím zneužíváním kněžími, ale zejména skutečností, že Rokycana kritizuje uctívání „*šlojjeře*“ jako zcela aktuální náboženskou praxi. Je tedy velmi pravděpodobné, že v katedrále se jakási ukazování či vystavování Mariiny roušky a snad i dalších relikvií ve 40. a 50. letech 15. století konala. Potvrzuje to i případ papežského legáta Jana Carvajala při jeho pobytu v Praze v roce 1448, kdy k němu utrakvisté pojali „*ošklivost*“, protože „*klekal prý na hradě před šlojjeřem.*“⁷¹

⁶⁵ Josef Emler, *Drobnější kroniky a zprávy k dějinám českým, napsané hlavně v první polovici XV. Století, Fontes rerum bohemicarum VII*, s. 19. – Halama (pozn. 57), s. 24.

⁶⁶ Stručný přehled podal naposledy Halama (pozn. 57), s. 29–56.

⁶⁷ Tohoto detailu si všiml již Jan Chlíbec, K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo, *Husitský Tábor VIII*, 1985, s. 53, který však jeho ohlas v zbožnosti a výtvarném umění pohusitské doby hlouběji nezkoumal. – O Rokycanovi podrobněji František M. Bartoš, *Literární činnost M. Jana Rokycany, M. Jana Příbrama, M. Petra Payna*, Praha 1928. – František Šimek, *Učení M. Jana Rokycany*, Praha 1938. – O postoji k ostatkům stručně také Zdeněk V. David, *Finding the Middle Way. The Ultraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Washington 2004, s. 120.

⁶⁸ František Šimek (ed.), *Postilla Jana Rokycany I*, Praha 1928, s. 102–103, odstavec o službě Boží.

⁶⁹ Šimek (pozn. 68), s. 391. Podobně také Hynek Hrubý, *České postilly*, Praha 1901, s. 109, 91–92, podle Rokycany.

⁷⁰ Šimek (pozn. 68), s. 808.

⁷¹ Rudolf Urbánek, *České dějiny III: Věk poděbradský*, díl 2, Praha 1918, s. 250. Problém uctívání ostatků svatých v českém

Rokycana napadal nejen pravost relikvie, ale Mariina zkrvavená rouška pro něj navíc byla dogmaticky nepřijatelná, neboť podle něj byl Kristus vzkříšen v celém svém těle, tedy i s krví, kterou prolil. Uctívání takové relikvie je pak pro Rokycanu klamáním prostých věřících: „*Nebo on, drahý Pán, ničehož jest na světě nevostavil z své krve, nebo Bůh Otec vzkřísil jeho vcele nebo se všemi audy celými i s celau krví, kteráž jest z něho vytekla. A tot' bude proti oněm bludným, kteříž praví, že krev Kristova tekla na šlojír Panny Marie, když stála pod křížem, a že mají oni díl toho šlojře krvavého, a tím klamají lidi sprostné a hloupé, an milý Kristus vždy týž a celý zůstává jako před umučením.*“⁷²

V těchto slovech Rokycana navazuje na výše zmíněné dílo Jana Husa, ale na rozdíl od jeho kompromisního názoru je Rokycana radikálnější a odmítá jakoukoli úctu k relikviím.

Rokycana se ve své kritice opírá i o papežské doporučení „*To Innocetius papež ustanovil, aby ty svátosti nebyly vykládány, aby k nim lidé zření neměli, aby největší zření bylo ku Pánu Ježíšovi a k jeho drahému tělu. A toto, nechajíce těla Božího, hynžt běží ke šlojěři!*“⁷³ Zde se Rokycana odvolával na výnosy papeže Inocence III., které však nezakazovaly ukazování ostatků, ale byly v první řadě namířeny proti přebujelému trhu s relikviemi, který se v západní Evropě rozmohl po dobytí a vyplenění Konstantinopole křižáky v roce 1204.

Rokycana dále napadá římskokatolické duchovní kvůli udělování odpustků na poutních místech. „*Ted' hledie sobě kněze zjednatí k svej vuoličce, aby jim lehce královstvie nebeské ukazovali tuto: U nás máte odpustky, tamto pout' dobrá! – a lidem to mílo, ondy v létě projíti se, ono k svatému Prokopu, ono na Vyšehrad, ono na Hrad k šlojěři nejistému, a projdauce se, tiemj lépe pojime.*“⁷⁴ Je zřejmé, že jeho kritika naráží na oživení poutní praxe v Čechách po husitských válkách – vedle uctívání Mariiny roušky na Pražském hradě zmiňuje kult sv. Prokopa, který se zřejmě týká „domovského“ místa svatoprokopského kultu v klášteře v Sázavě.⁷⁵ Dále Rokycana uvádí Vyšehrad, který byl včetně kostela sv. Petra a Pavla sice po dobytí husity v roce 1420 těžce poškozen, ale v polovině 15. století musel být tamní kostel natolik obnoven, že mohl přijímat poutníky (vzpomeňme navrácení *Madony vyšehradské* s relikvií v roce 1454!).⁷⁶

Rokycana nepochybně kritizoval aktuální dění v Praze a obnovenou úctu k relikviím, která se obnovila nejen v době těsně pokompaktátové, kdy došlo v roce 1437 dokonce k jejich ukazování na Novém Městě, ale rozvíjela se i po odchodu krále Zikmunda a po smrti biskupa a legáta Filiberta, a s ním se Rokycana setkal po svém návratu do Prahy v roce 1448. Místem, kde ukazování probíhala, byla katedrála a inscenaci ceremonií musela organizovat svatovítská kapitula, která od roku 1437

utrakvismu nebyl dosud hlouběji studován a bývá řešen paušálním tvrzením o negativním postoji kališníků k relikviím. Z určitých náznaků lze však soudit, že jednotlivé utrakovistické směry se k této věci stavěly různě. Velmi nesystematicky je toto téma pojata u Halamy (pozn. 57).

⁷² Šimek (pozn. 68), s. 697.

⁷³ Hrubý (pozn. 68), s. 109, podle Rokycany.

⁷⁴ Šimek (pozn. 68), s. 656.

⁷⁵ František Ekert, *Posvátná místa král. hl. města Prahy*, díl 2, Praha 1884, s. 344. – Pavel Vlček (ed.), *Umělecké památky Prahy. Malá Strana*, Praha 1999, s. 618–620, jako dům č.p. 625/III. Oživení svatoprokopské úcty v Sázavě zmiňuje Josef Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 281. O svatoprokopské úctě naposledy Jan Royt, *Ikonografie sv. Prokopa*, in: Dušan Foltýn (ed.), *Historia Monastica I*, Praha 2005, s. 195–212 (Colloquia mediaevalia Pragensia 3).

⁷⁶ O poutnictví v pohusitské době v naposledy Jan Hrdina, *Die Topographie der Wallfahrtsorte im Spätmittelalterlichen Böhmen*, in: *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13.–16. Jahrhundert. Internationales Kolloquium, Prag 5.–10. Oktober*, ed. František Šmahel, Praha 1999, s. 191–206.

sídlila po návratu z žitavského exilu opět v Praze.⁷⁷ Je pravděpodobné, že po korunovaci krále Ladislava se uvažovalo o obnově předhusitské tradice ukazování ostatků – tomu by napovídalo převezení předmětů ze svatovítského pokladu z Karlštejna do Prahy, které proběhlo v roce 1454 na příkaz krále Ladislava a zemského správce Jiřího z Poděbrad. V důsledku úmrtí krále a neklidné situace v zemi však byla již následujícího roku část pokladu deponována v Českém Krumlově a v roce 1467 se kapitula i s pokladem odstěhovala do Plzně.⁷⁸

Povědomí o slavnostech ukazování ostatků měl také Petr Chelčický, podle kterého jsou milostivá léta kdy „*pút slavná počne a čarovanie lidí o penieze a zrazovanie o duše, jakož v Čechách i po Moravě vznikly před čtířidcieti lety*“ nástrojem Antikrista ke svedení věřících.⁷⁹ Úcta ke „šlojří“ Panny Marie nebyla úplně zapomenuta ani ve po polovině 15. století, o čemž svědčí kritická slova neznámého katolického autora na adresu Jednoty bratrské, že „*de signo crucifixi nihil credunt (...) nec spineam coronam, nec lanceam, nec Christi tunicam inconsutilem nec peplum Mariae Virginis*“.⁸⁰

Povědomí o ukazování ostatků v katedrále měl ještě v roce 1541 Václav Hájek z Libočan, který když popisoval průběh požáru katedrály, uvedl: „*ta pavláčka před sakristau, na kteréž se ukazovaly časem svátosti, ta zůstala bez poškvrvny*“.⁸¹ Jeho zápis naznačuje že ukazování probíhala v pohusitské době v interiéru katedrály, kde mohli poutníci procházet kolem sakristie ochozem, a relikvie se ukazovaly z balkonu umístěného nad jejím portálem.

Rokycanova kritika nezůstala římskou stranou bez odpovědi. Reagovali na ni například svatovítský kanovník a kapitulní děkan (v letech 1451–1460) Václav z Krumlova a také anonymní autor *Dialogu katolíka s legistou*, tzn. s husitou.⁸² Také anonymní autor *Žalob katolíků na mistra Jana z Rokycan* napsal v roce 1461: „*oškliví si ostatky svatých, protože (...) řekl, že ostatky znamenají temnoty (...) a protože on a ti z jeho sekty neprokazují žádnou úctu k ostatkům svatých a nedovolují nosit při procesích ostatky nebo obrazy*“.⁸³

Pokud víme, neměla však polemika o uctívání Mariiny roušky dlouhého trvání a od šedesátých let 15. století se se zprávami o této mariánské relikvii v polemických textech římskokatolické i utrakvistické strany již nesetkáme.

Víme-li, že uctívání relikvie *peplum cruentatum* ovlivnilo ikonografii Ukřižování v předhusitských Čechách a úcta k této významné mariánské relikvii byla předmětem kritiky ze strany utrakvistů i bratří, ptejme se, zda se tyto rozdílné postoje římskýchkatolíků a utrakvistů formulované verbálně v homiliích a polemických textech přenesly na půdu vizuálních médií. Konkrétně řečeno, zda v přítomnosti či absenci zkrvavené Mariiny roušky v obrazech Ukřižování můžeme hledat rozlišovací

⁷⁷ Antonín Mařík, Administrátoři a svatovítská kapitula v době poděbradské. Úřad administrátorů pod jednou a jeho představitelé, *Sborník archivních prací* LI, 2001, č. 2, s. 313–358.

⁷⁸ Podlaha – Sittler (pozn. 1), s. 91–93, LXIX–LXX.

⁷⁹ Petr Chelčický, *Řeč a správa o těle Božím. O Šelmě a obraze jejím. Řeč o základu zákonů lidských. O očistci*, ed. Josef Karásek, Praha 1891, s. 53–54.

⁸⁰ Augustin Neumann, *České sekty ve století XIV. a XV.*, Velehrad 1920, s. 73.

⁸¹ Václav Hájek z Libočan, *O nešťastné příhodě, kteráž se stala skrze oheň v Menším Městě, na Hradě Pražském i na Hradčanech*, Praha 1541, také Dobroslav Líbal – Pavel Zahradník, *Katedrála svatého Víta na Pražském hradě*, Praha 1999, s. 26. Předpokládám, že ostatky byly ukazovány z balkonu kolem něhož, pravděpodobně chórovým ochozem, procházeli poutníci.

⁸² Urbánek (pozn. 71), díl 3, s. 720, 747, 771. K Václavovi z Krumlova s. 53–63. O Václavovi z Krumlova rovněž Antonín Podlaha, *Series preapostolorum, decanorum s. metropolitane ecclesiae Pragensia*, Pragae 1912, s. 90, č. 577.

⁸³ Jaroslav Boubín – Jana Zachová, *Žaloby katolíků na Mistra Jana z Rokycan*, Rokycany 1997, s. 50.

znak mezi utrakvistickými a římskokatolickými zobrazeními Kristova umučení.

Pohusitské malby Ukřižování pocházející z prostředí římské církve zhusta navazují na starší tradici a motiv *peplum cruentatum* se na nich objevuje poměrně často. Není však, jak uvidíme níže, přejímán zcela mechanicky. S krví potřísněnými rouškami se setkáme například na Ukřižování z Nových Sadů, tzv. Rajhradském, dnes datovaném do čtyřicátých až padesátých let 15. století.⁸⁴ Deska je součástí oltáře, který původně stál v kapli Nalezení sv. Kříže kostela sv. Mořice v Olomouci. Zde jsou kapky Kristovy krve patrné jak na roušce Panny Marie a vedle ní stojící ženy, tak i na roušce sv. Máří Magdaleny klečící u paty kříže. Kristova krev rovněž stéká do rukou prohlédajícího setníka s kopím.

Obdobně je tomu i na Oltáři z jihočeské Zátone z padesátých až šedesátých let 15. století, který je také prokazatelně římskokatolického původu. Kristovou krví je potřísněna nejen rouška Panny Marie, ale i dalších dvou žen stojících pod křížem. Krev kape i na roušku sv. Máří Magdaleny klečící pod křížem, která navíc krev chytá do své dlaně. Také muž probodávající kopím Kristův bok naznačující gestem ruky své prohlédnutí má na tváři kapky krve, která nadto stéká po dřevě zbraně k mužově ruce.⁸⁵ Zátoneškému oltáři je blízký tzv. Oltář Reininghausův z doby kolem roku 1450, na jehož střední desce je zobrazeno Ukřižování stejně kompozičně pojaté jako v Zátone.⁸⁶ Také zde jsou Kristovou krví zkropeny Panna Marie a ženy pod křížem a stejně jako v Zátone zde Magdalena chytá tekoucí krev do dlaně. Krví je potřísněn ve tváři Longinus i šat obou lotrů po stranách Krista. S motivem krve na rouškách žen pod křížem setkáváme i mimo Čechy, a to na Ukřižování oltářního retáblu ze St. Lambrechtu z doby kolem roku 1420.⁸⁷

Skutečností, že Kristovou krví je zkropena nejen rouška Panny Marie, ale i dalších žen pod křížem, se zatím stručně zabývala jen Milena Bartlová, která uvažovala o různých příčinách tohoto jevu. V první řadě to pokládala za důkaz rozvolnění, případně nepochopení původních významových vztahů mezi uctívanou relikvií a jejími ikonografickými ohlasy, dále za záměrné rozšíření staršího motivu. V případě rajhradského Ukřižování upozornila na důraz na spásonosnost Kristovy krve a její identitu s eucharistií, což podtrhuje i motiv pramének krve pod vodorovným břevnem kříže a proudy krve stékající po Longinově kopí naznačující jeho fyzické i duchovní uzdravení.

S motivem krví potřísněné roušky Panny Marie se také setkáme v knižní malbě 15. století vzniklé v prostředí římské církve: tak je tomu například v kodexu biskupa Viléma z Kolína z roku 1433, kde je Ukřižování provedeno zjevně podle předloh z druhé poloviny 14. století.⁸⁸ Obdobně je tomu i v Ukřižování z *Modlitební knihy* Jana z Rožmberka z doby před rokem 1454⁸⁹ a na dvou misálech moravských z doby kolem roku 1490,⁹⁰ které jsou však posledními příklady výskytu motivu zkrvavené

⁸⁴ Milena Bartlová, *Poctivé obrazy. Deskové malířství v Čechách a na Moravě 1400–1460*, Praha 2001, s. 306–311, 319–324.

⁸⁵ Müller (pozn. 17), s. 520–545, zvl. s. 530–531. Tento autor datuje oltář už do doby před rok 1435 a motiv sv. Máří Magdaleny interpretuje jako protihusitský. – Bartlová (pozn. 84), s. 273–276.

⁸⁶ Bartlová (pozn. 84), s. 266–272. Původní určení oltáře je neznámé. Bartlová uvažovala o tom, zda byl objednan nějakou laickou ženskou korporací, například některým bratrstvem sv. Anny, která působila v Českých Budějovicích a Českém Krumlově. Také podle mého názoru je oltář římskokatolického původu. Nepřipadá mi totiž logické, že by utrakvisté vyhýbající se úctě k roušce Panny Marie deklarovali svou nevíru množšením jejího motivu, jak o tom uvažovala Milena Bartlová.

⁸⁷ Gottfried Biedermann, Zur Problematik steirischer Tafelmalerei um 1400, *Alte und moderne Kunst* XXII, 1977, č. 153, s. 1–9, tab. 1, obr. 7.

⁸⁸ Karel Stejskal – Petr Voit, *Iluminované rukopisy doby husitské*, Praha 1991, s. 57, kat. č. 39, obr. 66.

⁸⁹ Stejskal – Voit (pozn. 88), s. 65, kat. č. 56, obr. 86.

⁹⁰ Chamonikola (pozn. 42), kat. č. 257 a Josef Krása, *České iluminované rukopisy 13.–16. století*, Praha 1990, s. 397.

Mariiny roušky v českých zemích. Na mladších zobrazeních Ukřižování Krista pocházejících z římskokatolického prostředí se již motiv Mariiny roušky potřísněné Spasitelovou krví neobjevuje. Tak je tomu například na Ukřižování kadaňském,⁹¹ které vzniklo kolem roku 1520 pro tamní františkánský klášterní kostel.

Jaké závěry můžeme z těchto faktů vyvodit? V římskokatolickém prostředí Čech a Moravy se motiv Mariiny roušky objevoval na obrazech Ukřižování přibližně do konce 15. století, později však mizí. Zobrazení Marie se zkrvavenou rouškou význam rozlišovacího znaku vůči utrakvistům pravděpodobně mít mohla. Komplikovanější situace je u monumentálních obrazů Ukřižování, na kterých je Kristovou krví potřísněna nejen rouška Panny Marie, ale také závoje dalších žen pod křížem včetně sv. Máří Magdaleny. Vzhledem k tomu, že pravidelná ukazování ostatků v Praze u kaple Božího těla na Dobyčím trhu se (až na výjimku v roce 1437) v pohusitské době nekonala a ukazování v katedrále měla zřejmě skromnou podobu, je jisté, že kult Mariiny roušky ztrácel svou původní intenzitu a také jeho významová vazba na výtvarná zpracování se rozvolňovala. Akcentování motivu Kristovy krve, což je zřetelná připomínka spásnosnosti eucharistie, ztrácelo v době sporu mezi římskými katolíky a utrakvisty o formu přijímání potenciál v mezikonfesijní polemice, a proto se také ve výtvarných dílech dlouho neudrželo.

Jak se motiv Kristovou krví potřísněné Kristovy roušky prezentoval v utrakvistickém prostředí? Pokusím se nejdříve sledovat tento motiv v utrakvistickém prostředí Kutné Hory, jmenovitě na nástěnných malbách v chrámech sv. Barbory a sv. Jakuba. V kutnohorském kostele sv. Jakuba bylo Ukřižování vymalováno asi v letech 1440–1450 na tzv. Charvatovské kruchtě a motiv krve je v něm zcela potlačen. Utrakvistická konfese se zde deklaruje nikoli vizuálním, nýbrž verbálním způsobem – nad křížem je zobrazen kalich s nápisovou páskou s devizou *Veritas vincit*.

V kutnohorském chrámu sv. Barbory se dochovaly tři obrazy Ukřižování: v kapli sv. Doroty (kolem roku 1470), ve Smíškovské kapli (1485–1492) a v Hašplířské kapli (po roce 1493). Na nejstarším z nich se motiv krve z Kristových ran neobjevuje, zatímco ve Smíškovské kapli je krvácení z ran zobrazeno velmi naturalisticky. Ještě naturalističtější je provedení na obraze *Ukřižování* v Hašplířské kapli, kde krev z Kristových ran stéká v proudech po jeho těle a z ran na pažích také kape na postavy Panny Marie a sv. Jana stojící pod křížem.⁹²

V deskových obrazech, vzniklých po roce 1500 pro kostely utrakvistických měst, potřísněná Mariina rouška chybí – na Ukřižování od Mistra litoměřického oltáře z doby po roce 1500, určeného pro kostel sv. Štěpána v Litoměřicích, na Ukřižování z Rakovnického oltáře (před rokem 1510) z kostela sv. Bartoloměje v Rakovníku a na Roudnickém oltáři z roku 1522, určeném pro tamní kostel Narození Panny Marie, zobrazení Mariiny roušky nenalzáme.⁹³

V časných utrakvistických vyobrazeních Ukřižování se *peplum cruentatum* neobjevuje, později se zde s ním však výjimečně setkáváme. V nejstarších obrazech snad mohl být motiv programově vynechán vzhledem k tomu, že byl vnímán ve shodě s verbální polemikou obou konfesijních stran jako

⁹¹ Jaroslav Pešina, *Česká malba pozdní gotiky a renesance. Deskové malířství 1450–1550*, Praha 1950, s. 127.

⁹² Jaromír Homolka (ed.), *Pozdně gotické umění v Čechách (1471–1526)*, Praha 1978.

⁹³ Pešina (pozn. 91), s. 119, 121, 128. – Bartlová (pozn. 84), s. 320.

římskokatolický, ale v mladší době – v souvislosti se ztrátou polemického zaměření tohoto tématu u římskokatolických obrazů – se již nebylo třeba vůči němu nadále vymezovat.

Moje úvodní úvaha, zda se motiv zkrvavené Mariiny roušky mohl stát rozlišovacím znakem římskokatolických a utrakvistických obrazů Ukřižování, tedy nemá jednoznačnou odpověď. Zpočátku motiv *peplum cruentatum* v obrazech Ukřižování na tuto funkci zřejmě aspiroval, ale klesající podpora kultu roušky jí v konfesijní polemice přisoudily příliš subtilní úlohu. Mezikonfesijní polemika a potřeba reprezentovat se zřetelnými symboly jasně vymezenými proti druhé straně, si v utrakvistické církvi vytvářela jiné, obecně srozumitelnější motivy, jako byly například obraz kalicha či Jana Husa.⁹⁴

⁹⁴ Milena Bartlová, Původ husitského kalicha z ikonografického hlediska, *Umění* XLIV, 1996, s. 167–183. – Eadem, „Upálení sv. Jana Husa“ na malovaných křídlech utrakvistického oltáře z Roudník, *Umění* LIII, 2005, s. 427–443.