

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra bohemistiky

# **Zraněná těla**

Protižidovské násilí

v profanačních legendách českého středověku

*disertační práce*

Vypracoval: Mgr. Daniel Soukup

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Jiří Fiala, CSc.

Olomouc 2013

Mým prarodičům  
Anně a Václavovi – Janě a Františkovi

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a že jsem vycházel z uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci 15. června 2013

Daniel Soukup

# OBSAH

<b>Předmluva</b>	s. 6
<b>Úvod</b>	s. 9
<b>1. Narativní schéma profanačních legend: Olomoucké povídky</b>	s. 17
1. 1 Olomoucké povídky: kodikologický kontext a charakteristika textu	s. 18
1. 2 Povídka první – profanační legenda	s. 23
1. 3 Povídka šestá – krvavé obvinění	s. 29
1. 3. 1 <i>Obvinění z rituálního užívání křesťanské kerve ve starší české literatuře</i>	s. 29
1. 3. 2 <i>Legenda O zpívajícím chlapci v evropské literatuře</i>	s. 32
1. 3. 3 <i>Staročeská verze miracula O zpívajícím chlapci</i>	s. 38
1. 3. 3. 1 Umístění příběhu – topos města	s. 39
1. 3. 3. 2 Výběr mariánského hymnu	s. 41
1. 3. 3. 3 Exemplární trest židovské komunity – závěrový topos	s. 44
1. 4 Shrnutí	s. 45
<b>2. Kataklyisma protižidovských násilností: Pulkau roku 1338</b>	s. 48
2. 1 Zápis skladby Kterak Židé mučili Boží Tělo a její kodikologický kontext	s. 49
2. 2 Obsah skladby	s. 50
2. 3 Zachování skladby	s. 57
2. 4 Inspirační zdroje a intertextové vazby	s. 58
2. 5 Žánrová a tematická charakteristika skladby	s. 65
2. 6 Formální charakteristika	s. 68
2. 7 Shrnutí	s. 72
<b>3. Konstrukce paměti: Verše o pražském pogromu roku 1389</b>	s. 74
3. 1 Útok na pražské Židy roku 1389 v literatuře českého středověku	s. 75
3. 2 Latinská skladba M semel a české verše	s. 77
3. 3 Otázka atribuce latinských a českých veršů	s. 80
3. 4 Intertextové využití básně M semel v historiografii	s. 81
3. 5 Interpretační možnosti a tematická charakteristika	s. 86
3. 5 Shrnutí	s. 93

<b>4. Listina jako narativní pramen: Olomoucký případ roku 1425</b>	s. 94
4. 1 Zápis listiny, její diplomatický rozbor a zachování	s. 95
4. 2 Historický kontext: Olomouc a místní židovská obec v 1. třetině 15. století	s. 98
4. 3 Literární kontext: komparace s profanačními legendami českého středověku	s. 105
4. 4 Protagonisté latinské zprávy, její funkce a interpretační možnosti	s. 111
4. 5 Shrnutí	s. 120
<b>5. Vizualizace narativu: Obrazový cyklus z Hostouně</b>	s. 122
5. 1 Ikonografie uzavřené společnosti	s. 124
5. 2 Obrazový cyklus znesvěcení hostí Židy z Hostouně	s. 125
5. 2. 1 <i>První triptych – Hostienschändung</i>	s. 127
5. 2. 2 <i>Druhý triptych – Fides catholica triumphans</i>	s. 131
5. 3 Raně novověké textualizace profanačních legend	s. 134
5. 3. 1 <i>Pasovský případ</i>	s. 135
5. 3. 2 <i>Sternberský případ</i>	s. 136
5. 3. 3 <i>Berlínský případ</i>	s. 138
5. 3. 4 <i>Prešpurský případ</i>	s. 142
5. 4 Inspirační zdroje hostouňské legendy	s. 149
5. 5 Shrnutí	s. 155
<b>Závěr</b>	s. 157
<b>Seznam použitých pramenů a literatury</b>	s. 164
<b>Textová příloha</b>	s. 182
<b>Obrazová příloha</b>	s. 218
<b>Abstract</b>	s. 242

## PŘEDMLUVA

Předložená disertační práce není sice příliš rozsáhlá, přesto vznikala po několik let, během kterých byl tříděn pramenný materiál a diskutován s řadou kolegů a badatelů z oboru. Původním záměrem, který předcházel vzniku této studie, bylo zkoumat obraz Židů a židovství v bohemikální barokní homiletice. Ukázalo se však, že domácí kazatelství 17. a 18. století je na texty zobrazující židovské etnikum poměrně chudé a že i to málo, co barokní kázání o Židech obsahují, má z podstatné části svůj původ ve středověkém písemnictví. Prvotní koncepce tedy byla změněna: práce se materiálově zaměřila na profanační legendy převážně českého středověkého písemnictví s mírným přesahem do raně novověkých textualizací a na rozbor fenoménu násilí proti Židům a konstrukce paměti prostřednictvím literatury a výtvarného umění. Disertace tedy obsahuje analýzu několika křesťanských zpráv staročeského a středněčeského písemnictví o znesvěcení eucharistie, které zobrazují židovství a modelují postavu hermeneutických či fiktivních Židů, jejichž prototyp persvazivně ovlivňoval myšlení o „reálné“ židovské komunitě. Ve vybraných literárních památkách však může pozorný čtenář vystopovat i opačný směr, kdy se historická realita a kolektivní paměť odráží, přetváří, popřípadě neguje ve stereotypním obrazu virtuálních Židů. Oba tyto jevy fungují současně a jsou sociologickým procesem utváření heteroobrazu židovské komunity a dědičných stereotypů.

Tato společenská, teologická, hospodářská a literární topoi prokazují pozoruhodnou dlouhotrvající životnost (*longue durée*) a reprezentují historické procesy, které lze pozorovat a pochopit jen v delším časovém měřítku. Rozbor těchto narativů, obrazů a locci communes, jež lze pokládat za inspirační zdroje antijudaismu a antisemitismu a jež jsou klíčové pro pochopení nepřátelství vůči Židům od středověku po současnost, vyžaduje specifické historické bádání, které si všímá těchto pomalých, ale důležitých vývojových procesů a strukturálních změn.

Předložená disertační práce zdaleka není vyčerpávající studií na dané téma. Výběr analyzovaných pramenů byl do značné míry podřízen subjektivním preferencím autora, přestože je veden snahou o rámcovou reprezentativnost a chronologickou průřezovost jak z hlediska tematického, tak i funkčního či žánrového. Práce je rozdělena do pěti kapitol, které představují různé přístupy k dané problematice a zohledňují variabilní modely analyzovaných profanačních legend. Zatímco první kapitola se věnuje schématu profanačního narativu a spojuje jej rovněž s obviněním o rituálním využívání krve, druhá

již obrací svou pozornost na funkci legend o hanobení eucharistie v rámci protižidovských násilností ve středověku na příkladu událostí v Pulkau roku 1338. Třetí kapitola analyzující básnické skladby vztahující se k pražskému pogromu roku 1389 sleduje téma prizmatem konstrukce paměti, její selektivnosti a potenciálu spoluutvářet identitu dané společnosti. Předposlední část vznikla metodologickou kombinací předchozích dvou kapitol a zkoumá kontroverzní pramen „neliterární“ povahy vztahující se k Olomouci roku 1425, který nese všechny atributy profanační legendy. Závěrečná část mírně překračuje hranice středověké literatury a všímá si raně novověkých verzí profanačního narativu a jeho vizualizací. Všechny kapitoly byly již dříve částečně publikovány, což umožnilo plodnou diskuzi s recenzenty, lektory a badateli, jejichž názory, komentáře a kritické poznámky mohly být zohledněny v konečném textu disertační práce.

V první řadě bych rád vyjádřil díky všem, kteří pro mě byli inspirací a kteří mi pomáhali radou či konkrétní pomocí při sestavování této studie. Děkuji zejména svému školiteli Jiřímu Fialovi z Katedry české filologie FF Univerzity Palackého za trpělivé vedení disertace. Ta by nevznikla bez podnětné diskuze se studenty během seminářů (zvláště poděkování náleží Magdaleně Soukupové a Magdaléně Jánošíkové) a bez užitečných debat s kolegou Tamásem Visim a kolegyní Louise Hecht na půdě Centra judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových FF UP Olomouc. Za badatelské impulsy v oblasti literární vědy vděčím Janu Malurovi a pravidelným ostravským seminářům věnujícím se starší české literatuře. Iniciační pro mě bylo setkání s Miri Rubin z Queen Mary, University of London na workshopu *Advances and Medieval Church and History*, který se konal v Olomouci 15. a 16. dubna 2013 a byl uspořádán zásluhou Antonína Kalouse z Katedry historie FF UP. Poučený čtenář pozná, že předložená disertace byla významně metodologicky ovlivněna její studií *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (1999), která je pro tuto práci hlavním inspiračním zdrojem a badatelským impulzem. Podnětem k přemýšlení o dějinách českých a moravských Židů pro mě bylo setkání s Michaelem L. Millerem, který působí na Central European University v Budapešti, jenž mi umožnil zúčastnit se stimulační konference *Heterodoxy in Early Modern Europe*, která se konala pod záštitou Davida B. Rudermana na CEU 20. a 21. ledna 2013.

Za cenné konzultace a připomínky vděčím Alexandru Putíkovi ze Židovského muzea v Praze, Christophu Clusemu z Arye Maimon-Institut, Universität Trier, Birgit Wiedl z Institut für jüdische Geschichte Österreichs v St. Pölten, Petru Elbelovi z Historického ústavu FF Masarykovy Univerzity, Evě Steinové z Huygens Instituut, Den Haag, Milanu

Žoncovi z Queen Mary, University of London, Martinu Borýskovi z Centre for Jewish-Christian Relations, University of Cambridge, Jakubu Ivánkovi z FF Ostravské Univerzity, Martinu J. Weinovi z Tel Aviv University a NYU-Tel Aviv, Veronice Karlové z Commerzbank AG a svým kolegům z Oddělení pro výzkum starší literatury ÚČL AV ČR (Janu Kvapilovi, Magdaléně Jackové, Vendule Rejzlové-Zajíčkové a Janu Linkovi), bez jejichž podpory by tato práce nemohla být napsána. Za laskavé přečtení celého textu děkuji Amaye M. Tomanové a Davidu Cigánkovi.

Zvláštní poděkování patří mým rodičům, Lukášovi a zesnulé Marii Cézové.

Daniel Soukup

Olomouc

červen 2013 / tamuz 5773





## ÚVOD

**N**aše rozmyšlení o eucharistii a Židech, násilí, paměti a literatuře začneme v prostoru Stanza di Eliodoro papežského paláce ve Vatikánu. Zde se nachází freska z roku 1515, na které dvaatřicetiletý renesanční malíř Raffael Santi (1483–1520) zobrazil scénu viterbského eucharistického zázraku tzv. Mše v Bolsenu (viz výše).<sup>1</sup> Výjev se vztahuje k legendě, podle níž se jistý kněz z Čech zneklidňovaný pochybnostmi o Kristově přítomnosti v eucharistii vydal roku 1263 na pout' do Říma. Na své cestě se zastavil v Bolsenu, kde v kostele Sancta Cristina sloužil mši. Když po proměňování hostií rozlomil, začala krvácet a zbarvila korporál kapkami krve ve tvaru kříže. Tato událost zcela rozptýlila jeho pochybnosti. Korporál se stal veřejně uctívanou relikvií, která se dodnes nachází v katedrále v nedalekém Orvietu. Následujícího roku po údajném bolsenském zázraku vydává 11. srpna 1264 papež Urban IV. (zemř. téhož roku) bulu *Transiturus de hoc mundo*, kterou zavádí pro celou církev latinského ritu slavnost Corpus Christi – Těla a krve Páně.<sup>2</sup> Bula papeže Urbana IV. bolsenskou událost nezmiňuje a zdá se, že samotná legenda vznikla později, až ve 14. století. Přesto byl tento zázrak pokládán za symbolický počátek

<sup>1</sup> Obrázek převzat z <http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/r/raphael/4stanze/2eliodor/2bolsen.html> (použito 1. června 2013).

<sup>2</sup> K formování svátku Božího Těla a k úloze papeže Urbana IV. viz Miri Rubin: *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 164–181.

rozvoje eucharistického kultu a duchovní pečeti stvrzující učení o reálné přítomnosti Krista v eucharistii nedávno přijatého na IV. lateránském koncilu (1215).

Zaměříme se však podrobněji na samu vizualizaci bolsenské legendy, ze které zřetelněji vyplyne, proč je studie o Židech v profanačních legendách uvozena freskou, v níž tato skupina absentuje. V centru výjevu zobrazil Raffael kněze pozdvihujícího zázračnou hostii. Na pravé straně scény klečí papež Julius II. (1443–1513), o stupeň níže jeho dvůr tvořený kardinály a papežskými úředníky, kteří zde spolu s římským biskupem reprezentují církevní autoritu stvrzující pravost zázraku. V nejnižším plánu se nacházejí představitelé švýcarské gardy. Mladík hledící na diváka je Raffaelovým autoportrétem. Pravá strana výjevu vyniká pokojnou a důstojnou atmosférou adorace bez nepatřičných známek citů. Klid papeže a jeho doprovodu je projevem jejich duchovní přítomnosti a usebranosti vyplývající z kontemplance liturgického zázraku. Levá strana, na níž se u stupňů oltáře tísní dav věřících venkovanů z Bolsena, je dynamická a plná emocí. Lidé pohnutí eucharistickým zázrakem vyjadřují svůj údiv afektem, mají doširoka otevřené oči, jejich ruce jsou napřažené směrem k hostii a jejich těla tvoří pomyslnou emotivní vlnu rozbíjející se o oltářní schody. Proporční asymetrie fresky je tak podtržena i jejím vnitřním obsahovým napětím.

Obraz lze interpretovat jako symbol eucharistického kultu platný pro středověk a částečně i raný novověk. Úcta ke konsekrované hostii rozvíjející se od počátku 13. století byla od svého vzniku provázena emocemi, které se odrážely v nejrůznějších heterodoxních výkladech poslední večeře (valdenští, kataři), projevovaly se v bouřlivých diskuzích o častém přijímání laiků a vyvrcholily, alespoň pro naši domácí oblast, husitským požadavkem přijímání pod obojí způsobou. Je symptomatické, že některé varianty bolsenské legendy zdůrazňovaly český původ duchovního – mohlo jít snad o ohlas husitského hnutí, nebo o jeho podvědomou anticipaci? V jiných verzích, jež pravděpodobně vznikaly v době reformace, vystřídal českého kněze duchovní z Německa. Krvácející hostie byla od středověku neoficiálním znakem římského pravověří, legendy o zraněném Božím Těle měly být varováním před herezí, před nepřáteli církve či před potenciálními narušiteli křesťanského homogenního světa.

Prudká emoční reakce venkovanů Raffaelovy fresky spojená s náhlým snížením sebeovládání se na obraze projevuje pouze vnějším postojem údivu. Přepjatý afekt však může vést také k agresi, tedy k chování, které vědomě a se záměrem ubližuje, násilně omezuje svobodu druhých a poškozuje jiné osoby nebo předměty. Zatímco bolsenský zázrak vzbudil u části věřících silné emocionální prožitky bez negativních důsledků,

narativy o profanacích eucharistie, jejichž aktéry byli Židé, obvykle končily propuknutím násilností, nucenými křty, masakry, mučením či upalováním, rabováním majetku, ničením hřbitovů, synagog a posvátného náčiní. Profanační legendy sloužily nejen k náboženskému formování věřících, ale také ke zpětné legitimizaci agrese namířené proti minoritní skupině, která svou jinakostí provokovala většinovou společnost a mohla vyvolávat její strach. Protižidovské násilí nacházející ohlas v legendách o znesvěcených hostiích nemuselo být vždy spontánní. Jeho pachatelé či iniciátoři mohli být i představitelé pravé části Raffaelovy fresky jako reprezentanti duchovní a světské moci. Protižidovská agrese středověku mohla mít podobu předem připravených, dobře organizovaných a promyšlených akcí, z nichž profitoval především zeměpán, církve či měšťané. Útoky na Židy verbalizované v profanačním narativu nemusely být jen náhlým projevem frustrace majoritní společnosti, neboť mohlo jít o výsledek dlouhotrvajícího napětí, popř. o opatření řízená shora podle pečlivě vypracovaného scénáře. V obou případech, ať již byly motivace pachatelů jakékoli, měla být výsledkem protižidovského násilí purifikace společnosti, jejímž ideálem byla unifikovanost, uniformita a monokulturnost.

Podle historika antisemitismu Gavina I. Langmuira (1924–2005) nepostihuje obecný pojem tzv. *náboženského násilí* v některých momentech všechna specifika protižidovských perzekucí středověku. Náboženské nepřátelství vůči Židům (obvykle označované jako antijudaismus) je na rozdíl od antisemitismu racionální povahy – vychází z relativně poučené polemiky mezi dvěma náboženskými systémy, mezi křesťanstvím a judaismem. Avšak ve středověku nemáme doklady pouze racionálního odmítnutí Židů jakožto vyznavačů jiné víry. Nová protižidovská obvinění (rituální vraždy, krvavá obvinění, profanace eucharistie) jsou důkazem toho, že od přelomu 12. a 13. století ustupuje ryze náboženské násilí a je vystřídáno iracionálními motivy. Přestože nové formy protižidovského nepřátelství využívaly i nadále náboženského jazyka a terminologie, nebyly ve svém jádru racionální. Kořeny tohoto násilí podle G. I. Langmuira netkví primárně v náboženství, jedná se o projevy psychopatologické povahy, jež jsou motivovány a explicitně ospravedlňovány fantaziemi paranoidních skupin, jejichž víra byla ohrožena jejich vlastními pochybnostmi, které si samy nepřiznaly.<sup>3</sup>

S Langmuirovým názorem lze v případě profanačních legend souhlasit jen s jistými výhradami. V kontextu středověkého teologického myšlení totiž nebyla víra v to, že se Židé

---

<sup>3</sup> Gavin I. Langmuir: At the Frontiers of Faith, *Religious Violence Between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives* (ed. Anna Sapir Abulafia). Palgrave, Houndmills, s. 138–156.

rouhají křesťanskému náboženství a znesvěcují hostie, pokládána za natolik absurdní, aby byla církví jednoznačně odmítnuta. Zatímco nařčení z rituálního užívání křesťanské krve či z trávení studní bylo několika papeži označeno za nesmyslné a církve opakovaně vybízela k ochraně Židů před touto pomluvou, v případě znesvěcování eucharistie překvapivě mlčela. Příčinou nebyl souhlas s protižidovskými perzekucemi, k nimž se oficiální představitelé kléru stavěli spíše odmítavě,<sup>4</sup> ale vědomí didaktického potenciálu profanačních legend. Zjednodušeně lze říci, že příběhy o hanobení hostií na rozdíl od narativů o rituálních vraždách v očích církve kultivovaly náboženské postoje společnosti, a byly proto tolerovatelné. Obraz Žida bodajícího do hostie, která krvácí, anebo se proměňuje v dítě Ježíše, totiž reprezentoval teologickou zkratku, dogmatickou abreviaci, srozumitelnou i nejprostšímu věřícímu. Krvácí-li nekvašená oplatka, znamená to, že učení o přítomnosti Krista v hostii je pravdivé. Stejný potenciál měly profanační legendy v katolickém prostředí i v době husitských válek – krvácí-li svátostný chléb, není potřeba přijímat z kalicha, jelikož hostie obsahuje jak Kristovo tělo, tak i jeho krev. Pozoruhodné je, že tato zjednodušená argumentace fungovala rovněž v raném novověku v náboženské polemice mezi katolickým učením a protestantismem.<sup>5</sup> Ne náhodou se tzv. teoforická procesí stala demonstrací triumfu katolické církve v rekatolizovaných oblastech a z hanobení hostií byli obviňováni spolu s Židy i příslušníci reformovaných církví. Sekularizací společnosti pak postupně mizí i profanační legendy a obviňování Židů ze znesvěcování hostií. Naopak iracionální – nenáboženské obvinění z vražd křesťanských chlapců a dívek pro židovské obřadní praktiky prokázalo zarážející životnost až do 20. století, a to i přesto, že ve svých počátcích byly oba narativy prostupné a vyvíjely se paralelně.

Profanační narativ, eucharistická miracula a verbální či fyzická protižidovská agrese šly ruku v ruce. Strach a obavy křesťanů vyvolávala skutečnost, že uvnitř majoritní společnosti žije komunita, která nevěří stejně. Toto znepokojení mohlo být umocněno vědomím, že členové jejich vlastní náboženské society veřejně zpochybňovali některé články víry, např. účinek svátostí, moc kněží, otázku odpustků apod. A toto znepokojení kombinované se strachem mohlo přerůst v násilí ve chvíli, kdy pravověrný křesťan pocítil sám na sobě

---

<sup>4</sup> Srov. Jeremy Cohen: Christian Theology and Anti-Jewish Violence in the Middle Ages: Connections and Disjunctions, *Religious Violence Between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives* (ed. Anna Sapir Abulafia). Palgrave, Houndmills, s. 44–60. Podrobný rozbor teologicko-filozofických koncepcí viz Anna Sapir Abulafia: *The Intellectual and Spiritual Quest for Christ and Central Medieval Persecution of Jews*, *tamtéž*, s. 61–85.

<sup>5</sup> Srov. Magda Teter: *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 131–132.

pochybnosti o své vlastní víře.<sup>6</sup> Nepřátelství vůči Židům se formuje v době, kdy vzrůstá počet teologicky vzdělaných osob, z nichž nemalá část také nahlas vyslovuje svoji interpretaci křesťanství, ke které patřila i kritika ortopraxe či pochybnosti v oblasti ortodoxie. V této době se rodí hereze vrcholného středověku spjaté s lidovými vrstvami uvnitř již relativně zakonzervované věrouky. Ve 13. století vzrůstá počet křížových výprav namířených dovnitř společnosti, proti heretikům uprostřed křesťanského světa. Samo násilí je institucionalizováno (křížové výpravy, inkvizice). Emotivní spiritualita je stále intenzivněji obrácená christocentricky, kontemplanuje především Ježíšův pozemský život, akcentuje se motiv *compassia* – to vše probouzelo agresi proti Židům, jeho údajným vrahům.

Obvinění z profanace eucharistie členy židovské komunity vyvolalo během středověku vlnu masakrů, která dalece přesáhla útoky spojené s rituálními vraždami vyžadujícími jako *corpus delicti* mrtvé tělo. Dříve než se zaměříme na konkrétní literární texty a historické události, připomeňme si krátce vývoj eucharistického kultu ve středověku a genezi profanačních legend, v nichž vystupují Židé.

Diskuze o povaze eucharistie se rozvíjí již od raného křesťanství, nicméně jasnějších teologických obrysů nabývá až po IV. lateránském koncilu roku 1215 (11.–30. listopad), který reagoval na katarskou a valdenskou herezi popírající Kristovu přítomnost ve svátosti a úzce související se skepticismem k instituci kněžství.<sup>7</sup> Tento koncil měl významný vliv především na eucharistickou praxi vrcholného středověku, jelikož ve svém 21. kánonu (*Omnis utriusque sexus*) nařizoval křesťanům, aby přinejmenším jednou ročně, a to nejlépe v době velikonoční, přistoupili k svátostnému přijímání. Je příznačné, že lateránský koncil zároveň znamenal významný předěl pro židovskou komunitu, jelikož v obecné platnosti vymezil práva a povinnosti Židů ve středověké společnosti. Kánon 68 například stanovil, že Židé mají nosit takový oděv, který je viditelně rozlišuje od křesťanů, aby se zabránilo nepřístojným kontaktům, a že se během pašijového týdne, zejména během velikonočního tridua, nemají objevovat na veřejnosti. Kánon 69 zapověděl, aby mohli Židé zastávat veřejné úřady. Následující kánon přísně zakazoval, aby se pokřtěným Židům umožnil návrat k původní víře.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Gavin I. Langmuir: At the Frontiers of Faith, *Religious Violence Between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives* (ed. Anna Sapir Abulafia). Palgrave, Houndmills, s. 140.

<sup>7</sup> Pavel Černuška (ed.): *Jindřich z Bítterfeldu: Eucharistické texty*. L. Marek, Brno 2006, s. 17–18.

<sup>8</sup> Viz <http://www.internetsv.info/Lateranense4.html> (použito 1. června 2013)

IV. lateránský koncil byl vůbec prvním biskupským sněmem, který ustanovil povinnost ročního communia a zpovědi, jejíž nesplnění trestal velmi tvrdou sankcí. Úcta ke konsekrované hostii se projevila rovněž v liturgii a paraliturgických obřadech. Od 12. století se rozvíjí elevace (pozdvihování) hostie po konsekraci, od 14. století se praktikuje vystavování eucharistie v monstranci či tabernáklu, na vážnosti pak získávají eucharistická procesí. Jak jsme si připomenuli, roku 1264 byl stanoven svátek Božího Těla, již dříve slavený v diecézi Liège (Lüttich, č. Lutych). Vznikají četné eucharistické skladby, hymny, homilie, dramata a traktáty.<sup>9</sup> Jsou budována nová poutní místa, která často souvisejí s obviňováním židovských obcí z profanace hostie.

V eucharistických legendách se postavy Židů, kteří pochybují o judaismu a svou nejistotu řeší tím, že testují, zda křesťanství přeci jen není pravým náboženstvím, objevují během středověku postupně.<sup>10</sup> Tito fiktivní Židé zkoumají rovněž eucharistii, nejprve bez úmyslu ji násilně znesvětit. Zpočátku se tyto literární postavy vlivem zázračných událostí nechávají pokřtít, postupně jsou však zbaveny své pozitivní podoby, potence přijmout křesťanství, a stávají se prototypem nevěry, zloby a ohavných kriminálních činů. Tím je i motiv hanobení konsekrované hostie. Ještě před údajnou první profanační kauzou, ke které mělo dojít ve farnosti St-Jean-en-Grève v Paříži roku 1290, byly v některých oblastech zavedeny protižidovské restrikce, které omezovaly Židům volnost pohybu během teoforických procesí o oktávu Božího Těla či během přinášení eucharistie nemocným (tzv. viatikum). Vídeňská synoda, která se konala mezi 10. a 12. květnem 1267, zavedla směrnici, podle které se mají Židé, jakmile zaslechnou zvuk zvonků ohlašujících blížící se průvod se sanktissimem, ihned odebrat do svých domovů a zavřít okna i dveře. Podobný kánon byl přijat Avignonským dekretem již roku 1243.<sup>11</sup>

První a zároveň exemplární kauzou se stal pařížský případ odehrávající se o Velikonocích roku 1290. Tehdy chudá Pařížanka údajně prodala místnímu Židu hostii, aby získala zpět roucho, které u něj zastavila. Židovský muž hostii trýzní nástroji Kristova umučení: zatlouká do ní hřebíky, bodá do ní nožem (kopí), a nad to ji vhazuje do vroucí vody a pálí ohněm, symboly útrpného práva. Hostie sice krvácí, nicméně jinak zůstává nedotknutá. Celá židovská rodina se obrací na křesťanskou víru, pouze muž zatvrzele setrvává

<sup>9</sup> Pavel Černuška (ed.): c. d., s. 20–23.

<sup>10</sup> K tématu viz také Miri Rubin: *Imagining the Jew: The Late Medieval Eucharistic Discourse, In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 177–208.

<sup>11</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 29–30.

v nenávisti ke křesťanství – událost je prozrazena, hostie vystavena veřejné úctě a Žid je upálen. Podle znění francouzské kroniky se dokonce jedna z jeho dcer stává mniškou v konventu Filles-Dieu.<sup>12</sup>

Jiskra profanačního obvinění podnítila celou řadu lokálních případů, které přerostly v hromadné vraždění Židů v nejrůznějších regionech: Rintfleischův masakr roku 1298 ve více než 140 německých lokalitách, znesvěcení hostie v Korneuburgu roku 1305, Armlederovo hnutí v letech 1336 až 1338, perzekuce Židů v bavorském Deggendorfu na přelomu let 1337/1338, živelné pobíjení židovského obyvatelstva v Rakousku, v Čechách a na Moravě po událostech v Pulkau roku 1338. Většinu těchto násilných akcí zmíníme v následujících kapitolách.

Obvinění ze znesvěcování hostií získalo znovu na popularitě v době dramatické disputace o oltářní svátosti na půdě Karlovy univerzity konce 14. století. Nejen univerzitní mistři, ale i učené laici, jakým byl např. Jan Milíč z Kroměříže (zemř. 1374), se zapojili do diskuze o povolení častého přijímání. Příznivci častého communia z Pražského učení Vojtěch Raňkův z Ježova (zemř. 1388, před zákazem), Matěj z Janova (zemř. 1393) či Matěj z Krakova (zemř. 1410) nezabránili svým vlivem jeho zákazu, který vzešel z pražské synody 19. října 1388. Zákaz byl v první řadě namířen proti beghardům a bekyním, kteří stáli na pomyslné hranici mezi ortodoxií a herezí.<sup>13</sup> Ožehavá rozprava probíhala v době, kdy na základě obvinění z útoku na kněze nesoucího eucharistii nemocnému došlo na Velikonoce roku 1389 k vybití většiny pražských Židů.

Zásadní průlom do učení o eucharistii znamenal vystoupení Jana Husa (zemř. 1415), odsouzeného na koncilu v Kostnici. Teprve na tomto shromáždění (1414–1418) se starobylá nauka o transsubstanciaci stala oficiálním učním celé církve, jež bylo s konečnou platností zformulováno až na koncilu tridentském (1545–1563).<sup>14</sup> Husitské války přinesly ze strany katolických panovníků zcela nové obvinění židovského obyvatelstva, a to z kolaborace s husity, které bylo kombinováno s nařčením z hanobení hostií. Židé byli vyháněni z měst i států (např. Rakousko – Vídeňská gezera roku 1421, Bavorsko roku 1422, moravská Jihlava roku 1426). Protihusitská a mravně kritická kázání františkána-observanta Jana Kapistránského (1386–1456) způsobila protižidovské násilnosti ve Vratislavi roku 1453 spojené opět s profanační legendou. V mnoha německých vévodstvích došlo ještě

---

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 40–48.

<sup>13</sup> Pavel Černuška (ed.): c. d., s. 73–79.

<sup>14</sup> Stanislav Sousedík: *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Vyšehrad, Praha 1998, s. 69.

před reformací k několika incidentům spojeným s eucharistickými zázraky, které vedly k hromadným popravám Židů v Řezně, Pasově, Sternberku, Berlíně atd. Šlo o stovky povražděných mužů, žen a dětí posléze oplakávaných hebrejskými elegiemi a pamětními knihami.

V disertační práci ukážeme na pěti případových studiích, jak profanační narativ fungoval v bohemikálním písemnictví. Také domácí středověká literatura tematizovala profanační kauzy a po svém je interpretovala. Představíme, v čem se tyto skladby shodovaly a v čem se naopak lišily od jiných evropských zpracování a které funkce profanačních legend akcentovaly. Hlavní důraz však položíme na spojitost eucharistických miraculí s protižidovským násilím středověku. Zraněné *Boží Tělo* a zraněná těla Židů byla totiž dvěma stranami jedné mince.



# 1. NARATIVNÍ SCHÉMA PROFANAČNÍCH LEGEND

## OLOMOUCKÉ POVÍDKY<sup>15</sup>

Když neznámý písař dokončoval roku 1482 rukopis s textem *Olomouckých povídek*, byli Židé již celých dvacet osm let vykázáni z moravských královských měst.<sup>16</sup> Přesto v něm najdeme hned dvě protizidovská exempla, která doplňují naše představy o pohledu středověké společnosti na „cizí“ etnikum a zasazují je do širšího literárně-historického kontextu. Jsou dokladem touhy středověké církve po univerzálním a homogenním křesťanském světě, jehož jednotu narušoval každodenní kontakt nejen s židovskou komunitou, ale také s heretiky a marginálními skupinami obecně. Ba dokonce i nepřítomnost Židů způsobená jejich vyhnáním či vyhlazením podněcovala středověkou latinskou i vernakulární literaturu ke konfrontacím a provokovala ji ke střetům za účelem formování sociální a náboženské integrity soudobé společnosti. V následující úvodní kapitole se zaměříme na narativní model profanačních legend na příkladu dvou staročeských exemplů nacházejících se v této olomoucké sbírce.

V následujících odstavcích se nejdříve pokusíme charakterizovat samotnou sbírku *Olomouckých povídek* a zhruba načrtnout současný stav bádání, které se této památce věnovalo. Ukážeme si, jak obtížné je tento staročeský soubor žánrově zařadit, jaké nesnáze přináší snaha jej datovat či určit jeho provenienci a funkci. Poté si rozebereme dvojici olomouckých exemplů, ve kterých se setkáme s volnými paralelami textů, jež mají úzkou souvislost s dvěma zásadními protizidovskými obviněními středověku: jednak podezření z hanobení hostií, jednak nařčení z rituálních vražd křesťanských dětí. Analýzou těchto povídek si objasníme hlavní funkci daných textů a ukážeme si, že v našich domácích

---

<sup>15</sup> Část kapitoly publikována. Viz Daniel Soukup: *Legenda o zpívajícím chlapci – Obraz Židů v Olomouckých povídkách*, *Vlastivědný věstník moravský LXII, č. 1*. Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, Brno 2010, s. 29–46; Týž: *Obraz Židů v Olomouckých povídkách – Dvě středověká protizidovská exempla*; in *Židé a Morava*. Muzeum Kroměřížska, Kroměříž 2010, s. 7–20.

<sup>16</sup> Tomáš Pěkný: *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Sefer, Praha 2001, s. 48–49; Walter Haage: *Olmützer und die Juden*. L. Kullil, Olmütz 1944, s. 16–24; Jaroslav Klenovský – Miroslav Papoušek: *Židovská obec v Olomouci: historie, osobnosti, památky*. ŽO v Olomouci, Olomouc 1997–8, s. 3; Albrecht II. Habsburský vypověděl roku 1426 Židy z Jihlavy. Jeho syn Ladislav Pohrobek nechal 22. července 1454 vypovědět Židy z Olomouce (údajně na žádost tamních měšťanů, kteří dostali darem domy vyhnanců, synagogu i hřbitov). Téhož roku stihl stejný osud jejich souvěrci v Brně, Znojmě a Uničově; z Uherského Hradiště byli vyhnáni až roku 1514. Mladý král byl údajně inspirován fanatickým observantem Janem Kapistránem. Po dalších 350 let směli Židé do těchto měst přicházet jen v trhové a soudní dny, až do počátku 18. století zde nesměli ani přespat, až do doby Josefa II. musel každý za vstup zaplatit stanovené clo. Vyhnanci z královských měst se po roce 1454 usazovali v menších poddanských městech nebo na vesnicích při panských statcích. Přicházeli buď do starších obcí (Mikulov, Slavkov, Třebíč, možná Úsov), nebo zakládali obce nové (Kyjov, Batelov, Telč, Rousínov aj.). Více ke středověkým dějinám Židů v Olomouci viz 4. kapitola.

podmínkách a v daném historickém kontextu nabyly literární postavy Židů také nové, obecně formativní významy stojící proti soudobým herezím a radikálním směrům v husitském hnutí. Jejich prostřednictvím byla formulována především katolická doktrína hájící základní distinktivní atributy římské církve, a to eucharistický a mariánský kult. Jde o binární leitmotiv, který prostupuje všechny analyzované texty profanačních legend uvedených v této práci.

Podle výroku historika umění Aby Warburga (1866–1929) „*Der liebe Gott steckt im Detail*“<sup>17</sup>, který se stane i naší hlavní metodologickou premisou, se soustředíme na drobné prvky jednotlivých textů, jejichž změna naznačuje nejen autorskou individualitu středověkých spisovatelů, kopistů a kompilátorů, ale i schopnost detailu měnit dané interpretace zdánlivě stejných textů.

### 1. 1 *Olomoucké povídky*: kodikologický kontext a charakteristika textu

Ve fondech Vědecké knihovny v Olomouci je uložen rukopis se signaturou M II 190, který je datován k roku 1482.<sup>18</sup> Kniha je dílem jednoho písaře, je psána na papíře spřežkovým pravopisem ve dvou sloupcích. Obsahuje neúplné znění *Zjevení svaté Brigity*, *O svatém Jeronýmovi knihy troje* a pětatřicet *Olomouckých povídek*. Všechny texty jsou staročeské, ale určit jejich přesné stáří se prozatím nepodařilo. Obvykle se uvádí, že *Olomoucké povídky*, jež najdeme na foliích 249ra-280rb, vznikly kolem roku 1400, a to bezpochyby v katolickém prostředí. Starší studie preferují předhusitské období, mladší pak 15. století. *Olomoucké povídky* se zachovaly pouze v tomto rukopise a nemají obdobu ani v domácí, ani v zahraniční literatuře. Přestože se předpokládá, že povídky měly latinskou předlohu, nebyla prozatím nalezena – to vedlo některé badatele k otázce, zda se nejedná o originální svod a osobitou autorskou redakci. Obsahově se jedná o soubor exemplů z různých latinských předloh, jehož hlavním pramenem byla exemplová sbírka německého cisterciáka z Porýní Caesaria z Heisterbachu<sup>19</sup> a *Legenda aurea* Jakuba de Voragine<sup>20</sup> z 13. století.

---

<sup>17</sup> Aby Warburg: Nachwort des Herausgebers. in: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen* (ed. Dieter Wuttke). Baden-Baden 1980, s. 619; výrok poprvé pronesl 25. listopadu 1925 na stejnojmenném semináři o raném italském renesančním umění.

<sup>18</sup> Při textové analýze byla využita digitalizovaná verze *Olomouckých povídek* umístěná v Manuscriptoriu (<http://www.manuscriptorium.com>) virtuálním badatelském prostředí pro oblast historických fondů. Editorkou textu je pracovnice Ústavu pro jazyk český AV ČR Barbora Hanzová. Popis textu vytvořen 15. 7. 2003, edice B. Hanzové roku 2007. Použito 20. 8. 2009; na stránkách se nachází rovněž digitalizovaná kopie.

<sup>19</sup> Caesarius z Heisterbachu (ca. 1180–1240), autor třiceti šesti převážně teologických spisů; v letech 1218–19 vytvořil Homilie o narození a dětství Páně, o šest let později pak 64 nedělních homilií. Jeho dvě významné sbírky exemplů sloužily jednak jako kazatelské příručky, jednak k formaci noviců – mezi lety 1219–1223 vznikl *Dialogus miraculorum* a v letech 1225–1226 pak *Libri VIII miraculorum*. Z původně plánovaných osmi knih zapsal Caesarius pouze dvě, k nimž připojil pozdější interpolátor knihu třetí.

Olomoucké povídky bývají považovány za doklad procesu vývoje středověké umělecké prózy od mravně-poučného kazatelského exempla k zábavně-poučným výpravným příběhům. O tom, že by se tato emancipace projevovala vypravěčskými postupy, výběrem látky a dle Eduarda Petřů (1928–2006) i jistou laicizací, se však dnes pochybuje. *Olomoucké povídky* naopak zachovávají tradiční formu i vypravěčské postupy starších exemplových sbírek a výběrem látky jsou výhradně nábožensky zaměřené.

*Olomoucké povídky* znal již Josef Jungmann (1773–1847), avšak teprve Jirečkův článek v *Časopise Musea Království českého* přinesl nejen rozbor této památky, ale také ukázky některých exempl.<sup>21</sup> Josef Jireček (1825–1888) klade vznik sbírky před konec 14. století, tvrdí, že i ostatní části rukopisu vznikly ve stejné době a že pisarš nejednou nahradil archaické tvary novějšími. Jirečkova úvaha, že „pokud z častého připomínání měst francouzských a porýnských souditi lze, měl překladatel český před sebou rukopis z oné strany Reyna přinešený“, se ukázala jako správná, neboť pozdější textové komparace germanisty Leopolda Zatočila (1905–1992) prokázaly, že velká část povídek, ke kterým Petřů nenašel paralely, pocházela z *Dialogu miraculorum*, který v této oblasti vznikl.<sup>22</sup>

Později *Olomouckým povídkám* věnoval svou pozornost literární medievista Jan Vilikovský (1904–1946)<sup>23</sup>, v jehož stopách kráčel první editor této památky Eduard Petřů.<sup>24</sup> Ten viděl v těchto příbězích přechodový útvar mezi náboženskými exemply a literaturou romanticko-didaktickou, jež byla projevem nové renesanční kultury. V předmluvě k edici, v níž definuje žánr exempla, dochází k problematickému závěru, že *Olomoucké povídky* byly určeny vzdělaným měšťanským čtenářům. Nešlo tedy o kazatelskou příručku, o čemž údajně svědčí i obsírnější nadpisy povídek, které jsou jakoby první větou příběhu. Petřů pokládá

---

<sup>20</sup> Jacobus de Voragine (ca. 1230–1298), it. Giacomo da Varazze, dominikán, později arcibiskup, spisovatel, kronikář (*Chronicon Januense* a *Historia Lombardica*), kazatel (*Sermones de sanctis per circulum anni feliciter*) a autor známého souboru středověkých legend *Legenda aurea*.

<sup>21</sup> Josef Jireček: České sbírky rozprávek pod názvem „Gesta Romanorum“ známých, *Časopis Musea Království českého*. Praha 1862, sv. 4., s. 360–380; České sbírky rozprávek pod názvem „Gesta Romanorum“ známých, *Časopis Musea Království českého*. V Praze 1863, sv. 1, s. 91–99. Josef Jireček zde uveřejnil čtyři povídky, a to 7, 21, 26 a 30.

<sup>22</sup> Leopold Zatočil: Germanistische Bemerkungen zu den alttschechischen Olmützer Erzählungen. *Listy filologické*, sv. 2, roč. 89. Academia, Praha 1966, s. 111–120. Zatočilovi se podařilo určit latinské nebo německé středověké předlohy a paralely pro větší část Olomouckých povídek, a to pro číslo 7, 8, 10, 12, 13, 16, 19, 21, 24, 25, 27 a 34, o kterých Petřů nevěděl; jako hlavní zdroj určil *Legendu Aureu* Jakuba de Voragine a zvláště pak *Dialogus miraculorum* Caesaria z Heisterbachu. Zatočil tak našel paralely nejen latinské, ale i překladové, z raněstředohornoněmeckých textů (brzy po roce 1147!), také paralely středohornoněmecké, středonizozemské, staroislandské, francouzské a italské. Paralely prozatím nebyly nalezeny k povídce 3, 4, 5, 9, 14, 17, 18, 26, 28, 29, 32.

<sup>23</sup> Jan Vilikovský: *Próza z doby Karla IV.* Sfinx, Praha 1948<sup>2</sup>, s. 188–201; o Povídkách olomouckých viz s. 355–356. Také Vilikovský se domnívá, že text vznikl vesměs ve 14. století.

<sup>24</sup> *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy* (k vyd. připravil, úvodem a poznámkami opatřil Eduard Petřů). SPN, Praha 1957.

tuto sbírku za samostatnou a uzavřenou a domnívá se, že jednotlivé povídky již neměly potřebu být zapojeny do vyššího moralistního, homiletického textu, ale že jejich exemplové předlohy byly takto využity k sekularizaci literatury. Poněkud unáhleným a málo podloženým tvrzením bylo, že přestože mají povídky místy moralistní charakter, odpoutaly se již od svých předloh a nelze je považovat za exempla.

Soudobé recenze a pozdější doplňující studie v mnohém sice poopravily některé Petrušovy závěry, přesto nelze této edici nepřiznat důležitost a užitečnost.<sup>25</sup> Dopustil-li se Petruš některých chyb či nedoložených hypotéz, bylo to dáno celkovým stavem soudobého bádání, které však olomoucký literární historik nepochybně prohloubil, a nabídl tak prostor pro další studium. Sám se později k problematice středověkých exemplů vrátil a látku podrobněji rozpracoval.<sup>26</sup>

Významným příspěvkem k odhalení inspiračních zdrojů *Olomouckých povídek* byla již zmíněná studie Leopolda Zatočila, na niž navázala zásadní příručka pro kvalifikaci exemplové literatury Karla Dvořáka (1913–1989).<sup>27</sup> Jeho *Soupis staročeských exemplů* se zakládá na excerpci památek starší české literatury do konce předhusitského období. Za české exemplum se zde považuje takový text, který existoval ve variantě či variantách vzešlých a doložených v domácím kontextu, třebaže svým původem bylo odkudkoliv. Exemplum je definováno jako syžet, méně často výrok významné osobnosti navozený anekdotickou situací, schopný druhotné, přenesené významové interpretace, totiž moralizace nebo spiritualizace. Tato charakteristika plně odpovídá i typu *Olomouckých povídek*, jakkoli nelze zcela vyloučit, že se tato exempla posouvají blíže k posluchači-čtenáři, a dochází tak k jisté laicizaci tohoto žánru, se zřetelem k širšímu dosahu na publikum, než tomu bylo dřív. To ostatně platí pro exemplovou literaturu druhé půlky 14. století v celé Evropě. Dvořák ve svém soupisu, který obsahuje kompletní motivická regesta českých exemplů, určil pro většinu *Olomouckých povídek* paralely a zařadil domácí písemnictví do

---

<sup>25</sup> Jaroslav Kolár: K vydání staročeských Olomouckých povídek, *Česká literatura VI*. 1958. ČSAV Praha, s. 203–206; tentýž: Olomoucké povídky – recenze, *Listy filologické*, sv. 2, roč. 81. Academia, Praha 1958, s. 289, Kolár souhlasí s tvrzením, že *Olomoucké povídky* jsou svěbytným zábavným útvarem, který je již vyčleněn z celku kázání, a že tyto náboženské příběhy propagující katolickou církev jsou vypravěčsky rozváděny světskou motivací, poukazuje však, že tezi o tom, že Olomoucké povídky jsou spojovacím článkem mezi exemply a světskou prózou 16. a 17. století, by bylo potřeba rozvést na konkrétním materiálu; A. Schmidtová: Olomoucké povídky – recenze, *Listy filologické*, sv. 2, roč. 81. Academia, Praha 1958, s. 288, recenzentka pouze konstatuje, že „vlastní věcné vysvětlivky jsou příliš obecné a stručné“, také úvodní část vnímá jako „příliš obecnou“, jelikož autorovi schází vlastní zkušenost a přidržuje se jen literatury uvedené Vilikovským.

<sup>26</sup> Eduard Petruš: *Vývoj českého exemplu v době předhusitské*. SPN, Praha 1966.

<sup>27</sup> Karel Dvořák: *Soupis staročeských exemplů = Index exemplorum paleobohemicorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978; tomuto soupisu předcházela studie *Středověká exempla a ústní lidová slovesnost*. In *Nejstarší české pohádky*. Argo, Praha 2001, s. 9–19.

kontextu evropské vzdělanosti. Dvořákovy studie upozorňují na důležitou skutečnost, že exemplum nelze definovat podle žánrových příznaků, ale pouze funkčně – exemplum mělo totiž žánrově pestré syžety, kterými mohl být výrok, bajka, apologie, biblická parabola, legenda, pohádka, pověst, hrdinská povídka, anekdota či memorát, tj. zpráva o nějaké skutečné události či osobní vzpomínka apod.

Pozdější reakcí na vydání *Olomouckých povídek* byla také kritická stat' člena Pražského lingvistického kroužku Pavla Trosta (1907–1987).<sup>28</sup> Autor odmítá pokládat tuto staročeskou památku za přechodný útvar mezi středověkou a renesanční beletrií s laicizujícími prvky už proto, že „narativní strukturou jsou povídky rozdílné, společná jim je jen církevně katolická tendence“.<sup>29</sup> Obzvláštní důraz, jenž je zde věnován mariánským a eucharistickým zázrakům, ale také přítomnost alegorického exempla (č. 31), které se snaží o výklad trinitárního tajemství, vnímá jako přesvědčivý důkaz toho, že *Olomoucké povídky* byly součástí literatury ryze náboženské, přestože pravděpodobně skutečně nešlo o kazatelskou příručku. Pokud v nich přeci jen narazíme na světské látky, pak jsou vždy zabudovány do legend. Mimo jiné zde nabízí příklad rozboru silné a slabé narativní struktury u dvou povídek, přičemž jedna z nich je protižidovským exemplem o znesvěcené hostii (srov. níže).

Otázkou datace a provenience textu se intenzivněji zabývala Anežka Vidmanová (1929–2010).<sup>30</sup> Rozborem dvacáté povídky o řeholnici Beátě, z níž se stane nevěstka, zatímco pod její podobou plní její klášterní povinnosti Panna Maria, a jejím srovnáním s exemplem z *Dialogu miraculorum* Caesaria z Heisterbachu došla k závěru, že toto dílo je asi zprostředkovaně textovým pramenem *Olomouckých povídek*<sup>31</sup>, které s latinským exemplem spojuje takřka totožný děj, včetně překladačského latinismu uvnitř staročeského textu. Potvrdila tak teze již dříve publikované Zatočilem a Dvořákem.

---

<sup>28</sup> Pavel Trost: Staročeské Olomoucké povídky. In *Studie o jazycích a literatuře*. Torst, Praha 1995, s. 374–380.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 374.

<sup>30</sup> Anežka Vidmanová: Caesarius z Heisterbachu a František Kubka čili o životnosti středolatinšské literatury. In *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 133–139 (původně otištěno in *Zprávy Jednoty klasických filologů* (16) 1974, s. 19–24).

<sup>31</sup> Vidmanová zmiňuje čtyři rkp. *Dialogu miraculorum* z Prahy, při analýze pak vychází z kolínského prvotisku z roku 1481. V prvotisku i v pražských rukopisech je v exemplu zmínka o závěrečné zpovědi, která však v *Olomouckých povídkách* chybí. Autorka se proto domnívá, že by mohlo jít o proces jisté laicizace. Ale vzhledem k tomu, že v nově vydané a kritičtější edici Jany Nechutové Caesariova díla zmínka o zpovědi nenajdeme, můžeme tuto úvahu vyloučit. Viz Caesarius z Heisterbachu: *Vyprávění o zázracích: středověký život v zrcadle exemplu* (ed. Jana Nechutová). Vyšehrad, Praha 2009, s. 183.

Inspirativní hypotézu o původu *Olomouckých povídek* pak nalezneme v její studii o olomouckém protohumanismu.<sup>32</sup> Jelikož olomoucké knižní fondy nebyly během husitské reformace narušeny tak jako v Čechách, můžeme zde sledovat kontinuitu vývoje literatury, zejména u děl, která lze anachronicky označit za beletristická, jako jsou právě *Olomoucké povídky*. Zde se nabízí otázka, zda nemůže být iniciátorem jejich vzniku, či vzniku jejich předlohy olomoucký biskup Jan ze Středy.<sup>33</sup> Přestože Janovy knihy v Olomouci nezůstaly, neboť je odkázal augustiniánům-poustevníkům u sv. Tomáše v Praze a část skončila u téhož řádu v Litomyšli, můžeme se domnívat, že rukopisné fondy místní vědecké knihovny se ideově opírají o biskupův čtenářský zájem o „beletrizující“ literaturu. Známa je pak jeho obliba fiktivních dopisů církevních otců ke cti sv. Jeronýma, tzv. *Hieronyma* (texty z konce 13. století), které daroval císaři Karlu IV. V Olomouci se zachovalo jejich osm rukopisných exemplářů, včetně dvou staročeských, z nichž jeden se nachází v rkp. M II 190 obsahujícím i *Olomoucké povídky*. Je tedy možné uvažovat, že zásluhou Jana ze Středy se do Olomouce dostala rovněž latinská předloha *Olomouckých povídek*. Ačkoli latinská předloha naší staročeské sbírky nebyla prozatím nalezena, lze se domnívat, že by se mohla objevit v některém vratislavském rukopisném sborníku exempel, popřípadě i v jiných knihovnách v Polsku a ve Slezsku, neboť olomoucké biskupství mělo od 14. století velmi těsné vazby s biskupstvím vratislavským.<sup>34</sup> Pokud tedy *Olomoucké povídky* vznikly v Čechách, tak jediné v Praze, a to v době předhusitské; pravděpodobnější varianta je dle Vidmanové ta, že text vznikl na katolické Moravě, kde se exempel užívalo nepřerušeně, tedy klidně i později v 15. století.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Anežka Vidmanová: Středolatinšská beletrie, Jan ze Středy a olomoucký protohumanismus. In *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 140–149 (původně přednáška z 16. 6. 1980 v Olomouci ze symposia Historická Olomouc a její současné problémy. In *Historická Olomouc a její současné problémy III*. Olomouc 1980, s. 224–235).

<sup>33</sup> Jan IX. ze Středy (ca 1310–1380), pocházel ze slezské Středy (Neumarkt, de Novo Foro), jež leží nedaleko Vratislavi, biskupem v Litomyšli, od roku 1364 pak v Olomouci, kancléřem Karla IV. Na svých hradech na Mírově, v Kroměříži a v Modřicích měl významné písařské dílny.

<sup>34</sup> Tento úzký vztah mezi Olomoucí a Vratislaví je příznačný pro léta 1420–1540, kdy byl pořízen rukopis obsahující *Olomoucké povídky*. „*Obě města spojovaly shodné poměry a názory náboženské, národnostní i politické, v obou městech měli velké slovo biskupové se svým dvorem a vládl v nich německý patriciát, obě města se stavěla proti husitům, ráda naslouchala protibusitským kazatelům a vzpírala se uznat Jiříka Poděbradského za českého krále.*“ V 16. stol. dokonce seděli na obou biskupských stolicích sourozenci, v Olomouci Stanislav Thurzo, ve Vratislavi Jan Thurzo. Obecně i ostatní olomoučtí biskupové byli v přátelských vztazích s Vratislaví a naopak. Proto i některé rukopisy byly „duplicitní“ a najdeme je ve sbírkách obou měst. Popř. jsou olomoucké či vratislavské proveniencí. Naopak Prahu a Olomouc 15. století dělí naprosto rozdílný literární vývoj. Viz Anežka Vidmanová: Středolatinšská beletrie, Jan ze Středy a olomoucký protohumanismus. In *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 143.

<sup>35</sup> Husitství mělo k církevní symbolice odstup a nevidělo již v exemplech duchovní symboly, ale jen nadbytečné příměry. Překážkou pro husitskou literaturu bylo i často světské zaměření exempel, proto byla k tomuto nebiblickému druhu literatury krajně netolerantní. Husitské kazatelství se vyznačovalo aktuálností, přímostí a strhujícím apelem, nepotřebovalo tudíž vycpávkové texty, jakými exempla byla. Srov. Dvořák, Karel: *Soupis staročeských exempel = Index exemplorum paleobohemiorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978, s. 9.

## 1. 2 Povídka první – profanační legenda<sup>36</sup>

Jak již bylo naznačeno, obviňování z hanobení hostie je „poprvé“ explicitně doloženo k roku 1290 v Paříži.<sup>37</sup> Po něm následovala řada protižidovských incidentů, které opakovaly jen mírně se obměňující motiv pronásledování. Je však zřejmé, že samotné obvinění souvisí již se IV. lateránským koncilem z roku 1215, kde bylo přijato dogma o reálné přítomnosti Krista v eucharistii – dogma o transsubstanciaci. Souběžně s rozvojem eucharistického kultu, který byl v lidové spiritualitě často teologicky vulgarizován a provázen magickými praktikami, vznikla rovněž představa, že Židé z nenávisti ke křesťanství trápí a znovu „křížují“ Ježíše v oltářní svátosti. Jedním z nejkrvavějších masakrů vyvolaných údajným znesvěcením hostie bylo pronásledování Židů šlechticem Rintfleischem, jež započalo roku 1298 v Rottingenu, odkud se přesunulo do Würzburgu, Rotenburku, Norimberku a okolních krajin. Tato událost je rovněž jednou z prvních, jež je zmíněna v české středověké literatuře, a to ve *Zbraslavské kronice* cisterciáckého opata Petra Žitavského.<sup>38</sup>

Protižidovský topos hanobení hostie se stal záhy součástí středověké literatury a výtvarného umění. Současné studie, jež se zabývají mýtem znesvěcování hostií v co nejširším interdisciplinárním měřítku, se vesměs shodují v tom, že tato obvinění jsou dobovým konstruktem, v němž se verbalizují úzkosti a náboženské obsese majoritní společnosti.<sup>39</sup> V literární tradici můžeme pokládat za tematický pretext všech legend, exempel, či kronikářských záznamů popisujících případy znesvěcení hostie tzv. *narativ O židovském chlapci vhozeném do pece*. Jedná se o nejstarší literární verzi příběhu, ve které židovský hoch přijme eucharistii, za což ho jeho rozzlobený otec vhodí zaživa do pece,

---

<sup>36</sup> *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské záabavné prózy* (k vyd. připravil, úvodem a poznámkami opatřil Eduard Petřů). SPN, Praha 1957, s. 23–26, pozn. s. 107–108.

<sup>37</sup> Datace prvního případu je poněkud sporná, přidržují se proto tvrzení v současnosti nejvýznamnější badatelky na toto téma, profesorky Queen Mary University of London Miri Rubinové. Viz Miri Rubin: *Gentile Tales: Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University, New Heaven – London 1999, s. 40–48; Robert Chazan: *Židé středověkého západního křesťanského světa (1000–1500)*. Argo, Praha 2009, s. 193. Některé studie však uvádí i starší případ z roku 1243, kdy v Belitzu poblíž Berlína byla následkem nařčení z hanobení hostie údajně upálena celá židovská komunita. Srov. Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern-Antisemitism*. Jewish Publication Society, Philadelphia 1983, s. 114; Edward H. Flannery: *The Anguish of the Jews*. Paulist Press, New Jersey 1999, s. 99; Alžběta Drexlerová: *Jákob a Ezau na cestě ke smíření: Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*. UP Olomouc, Olomouc 2009, s. 76.

<sup>38</sup> V 55 kapitole *Zbraslavské kroniky* s názvem *De plaga, quam Judei plurimi sustinuerunt in Alemannia. Annus Domini MCCXCVIus* se uvádí, že příčinou masakrů, jež probíhaly od července do září roku 1298, bylo, že „v Rotweilu, městě francém, ukřižovali Židé Krista v posvěcené hostii a nejsvětější svátosti oltářní (...) Neboť někteří z Židů, jak se tvrdilo, si opatřili skrze svou služku posvěcenou hostii a bodali ji jeblami a broty břebíčků tak dlouho, až nejprve sami a potom jiní uviděli, jak z ní vytekla krev...“ Viz *Zbraslavská kronika - Chronicon Aulae Regiae* (eds. Zdeněk Fiala et al.). Svoboda, Praha 1976, s. 103–104; Petra Žitavského *Kronika zbraslavská, Fontes Rerum Bohemicarum IV.* (ed. Josef Emler). Praha 1884, cap. LV, s. 66.

<sup>39</sup> Miri Rubin: *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge University Press, Cambridge 1991; *Gentile Tales: Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University, New Heaven – London 1999.

odkud jej však vysvobodí Panna Maria. Následkem zázraku se obrací chlapec i jeho matka ke křesťanství, zatímco židovský otec hyne v plamenech.<sup>40</sup> Příběh o židovském chlapci je řeckého původu a byl sepsán Evagriem Scholastikem z Antiochie (asi 536–600) pro jeho *Historia ecclesiastica*, legenda se pak dostala do západní kultury prostřednictvím Řehoře z Toursu (zemř. 595) prostřednictvím souboru *Gloria martyrum*. Ve staročeském písemnictví prozatím nebyla nalezena textová variace této legendy, jediný domácí vernakulární doklad pochází až ze 17. století. Exemplum z kázání na druhou neděli po sv. Duchu se nachází v *Postile katolické* Matěje Václava Šteyera (1630–1692)<sup>41</sup> z roku 1691. Jak již bylo zdůrazněno, toto v první řadě mariánské miraculum se objevuje rovněž ve středověkých nebohemikálních textech, např. ve *Zlaté legendě* v článku o Nanebevzetí Panny Marie, avšak jeho původ je starší, vyvěrající z byzantské hagiografie.<sup>42</sup>

*Že by pak obzvláštní a nejplatnější prostředek a lékařství proti tělesným pokušením a k zachování čistoty byl tento anjelský pokrm, všickni svatí otcové vyznávají.*

*A pravda jest; nebo nezřícená a hovadská těl našich hnutí skrocuje, osten břicha tupý činí a horkost tělesných žádostí tak jako voda oheň ubaňuje. Někdy také živelní oheň zázračně udušoval, o čemž Nyceffor<sup>43</sup> takto píše: starodávní obyčej v církvi východní byl, že když posvěcených hostií po těch, jenž<sup>44</sup> přijímali, drabně zbejvalo, křesťanští kněží nevinná školní pacholátka, o kterých se nadáli, že ještě v čistotě těla neporušeni jsou, rano na čtítrobu<sup>45</sup> k dojení jich připouštěli.<sup>46</sup> Přitrefilo se pak, že jedno Žídě mezi křesťanskými dětmi ten posvátný chléb dojívalo, a proto přes určitý čas doma nebylo. Ptají se ho tedy rodičové, kde tak dlouho byl a co dělal? Příznalo se dítě, že v kostele s křesťanskými pacholaty posvátný chléb dojívalo. Tu otec jeho hněvem vzteklý (dělaje skla) to své dítě oběma rukama popadna do ohnivé pece nejináč než jako poleno uvrhne a pec po něm zavra odtud odejde. Máteř o tak přísném trestání nic nevědouc synáčka po všem městě s pláčem darmo hledá, až dne třetího před skelnou svého muže peci nad ztracením svého syna sobě nařikajíc a vlasy z hlavy trhajíc jej vlastním jménem jmenuje. On pak v peci zamčený*

<sup>40</sup> Viz Miri Rubin: *Gentile Tales: Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University, New Heaven – London 1999, s. 7–39

<sup>41</sup> *Postila katolická*, jež vyšla poprvé roku 1691 a do roku 1737 ještě šestkrát, se stala vzorovou kazatelskou příručkou nejen pro členy Tovaryšstva Ježíšova. Šteyer je kazatelem mravně formujícím, nikoli nábožensko-polemickým a sleduje tedy především cíle didaktické. Narážky na jinověrce a Židy jsou jen marginální a objevují se např. v exemplech, kterými beletrizuje svá katechetická kázání.

<sup>42</sup> Joan Young Gregg: *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*. State University of New York Press, Albany 1997, 232–233.

<sup>43</sup> Nikefor I. (zemř. 828), konstantinopolský patriarcha (806–815), odpůrce ikonoklasmu.

<sup>44</sup> Správně již.

<sup>45</sup> *Na čtítrobu*: na lačno.

<sup>46</sup> Nejedná se zde přímo o konsekrovaný eucharistický chléb. Ve východní liturgii je zvykem vykrojit z kvašeného bochníčku chleba (tzv. prosfory) střed, kterému se říká beránek, a další částčky, jež jsou během tzv. liturgie věřících proměněny v tělo a krev Krista. Neproměněné zbytky prosfory jsou pak na památku hostiny lásky (agapé), při níž byly v raněkřesťanských dobách syceni chudí, rozdávány na konci bohoslužby i těm, kteří nepřistoupili k přijímání.



*poznáv hlas mateřský ozývá se a skutek ukrutného otce vypravuje. Tu matka vyrazivši okenici syna u prostřed ublí řeřavého<sup>47</sup> státi vidí, tak celého a zdravého, že se na něm ani vlásku připáleného nenašlo. Pročež jsa z pece povolán a na příčinu té neporušenosti dotazován odpověděl, že k němu jakás vážná matrona v šarlatovém oděvu začasté přicházívala a ten obeň vodou pokropovala a jemu, když lačněl, jísti přinášela. O tom divu, když se císař Justynián<sup>48</sup> dověděl, matku s synem, že křesťané býti chtěli, pokřtiti dal: otce pak v své nevěře zatvrzeného na fíkovém stromu oběsiti poručil. Co tedy tu Velebná svátost na těle tobo pacholátka ukázala, když uprostřed ohnivě pece bez porušení zachovala: to duchovně na duši bojné jí přijímajících činí a je uprostřed horoucích pokušení čisté, celé a bez všeliké poškrvny zachovává a opatruje.<sup>49</sup>*

V citované protoverzi se propojuje jak motiv eucharistický, tak i mariánský, což koresponduje i s oběma olomouckými exemplary, která tvoří tematicky svázanou dvojici. To rovněž naznačuje i motivické a syžetové zrcadlení a prolínání textových schémat obou protižidovských obvinění – tedy textů o hanobení hostií a textů o rituálních vraždách.

Samotné první olomoucké exemplum je nadepsáno incipitem „*Počíná se pravenie velmi pěkné, divné a brozné o jednom židu, ješto Tělo Božie přijímal u Veliký čtvrtek s věrnými křesťany, a co jest Pán Buob skrze to divného učinil s tím židem.*“ Předlohou této povídky je legenda o znesvěcené hostií, u níž Dvořák ve svém indexu motivických registů eviduje dva genetické typy:

1. legenda o hostií, jež zázračně krvácí;
2. legenda o hostií, jež se promění v dítě Ježíše.<sup>50</sup>

Olomoucká verze spadá do druhé kategorie. Její syžet je zhruba takový: přestrojený Žid přijme hostií s úmyslem zhanobit ji. Konsekrovaný chléb, jež vyplivne, se však promění v maličké plačící dítě, které nakonec zakope na hřbitově. Odtud mu ale ďábel za trest zabráni vyjít. Žid proto požádá kolemjdoucího, aby zavolal kněze. Sejde se množství lidí v čele s biskupem, pokrošený Žid dozná provinění a ukáže přítomným místo, kam dítě zahrabal. Nalezenou hostií odnesou andělé do nebe. Pod dojmem zázraku se místní židovská komunita nechává pokřtít. Na konci dějové linky je připojeno *admonitio*, biskupova řeč, jež

---

<sup>47</sup> Řeřavý: žhavý.

<sup>48</sup> Justinián I., východořímský císař (527–565).

<sup>49</sup> Matěj Václav Šteyer: *Postila katolická na dvě částky rozdělená nedělní a sváteční, aneb Vějkladové na Evangelia...*, Vytisťeno v Starém Městě pražském u Joáchyma Jana Kamenického Léta Páně 1731, 356–357 (I. díl).

<sup>50</sup> Karel Dvořák: *Soupis staročeských exemplů = Index exemplorum paleobohemicorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978, s. 93.

se obrací k věřícím a nabádá je, aby důstojně přijímali svátosti – což zde lze vyložit jako reakci na středověký skepticismus v úctě k eucharistii.<sup>51</sup>

Olomouckou profanační povídku můžeme pokládat za typově starší variantu příběhů o znesvěcování hostií. Starší verze totiž zpracovávají pouze nehodné přijímání, které bylo postupně doplňováno motivy rouhání či veřejného pochybování. Pozdější texty získávají na dramatickosti, židovské postavy jednají čím dál víc fanaticky, chtějí co nejvíce pohanět křesťanské náboženství, a proto hostii trýzní, mučí, bodají do ní jehlami a noži, vhadzují ji do vroucí vody apod.<sup>52</sup> Tak je tomu např. v pulkavské kauze, jak si ještě ukážeme v následujících kapitolách.

Středověká literatura eviduje několik přímých i nepřímých textových paralel k olomoucké povídce, ve kterých však ne vždy vystupují Židé. Obsahově nejbližší nabízí vratislavský rukopis, který náležel dominikánskému klášteru ve Vratislavi a vznikl roku 1485, obsahující exemplum s nadpisem „*De ewkaristia: et Deus, quos uult et qualiter uult vocat in suam fidem*“<sup>53</sup>. Děj se odehrává stejně jako v *Olomouckých povídkách* v Kolíně nad Rýnem, narativní struktura je ovšem méně propracovaná a text je zhruba pětkrát kratší. Funkce tohoto exemplu je především nábožensky formativní, netematizuje pravděpodobně žádnou konkrétní historickou událost, přestože příběh zasazuje pro větší věrohodnost do konkrétního města.<sup>54</sup> Toto tvrzení lze však relativizovat: Židé byli totiž vypovězeni z Kolína v říjnu roku 1424<sup>55</sup> a zasazení daného exemplu do tohoto města mohlo text později virtuálně napojit na konkrétní historickou událost a fungovat k její zpětné legitimizaci. Samotné exemplum je však starší a s jeho variantami se setkáváme již ve 13. století. Poprvé ji zaznamenal Hermann z Kolína (znám též jako Hermann z Bologne či Henmannus Bononiensis) v díle *Viticum narrationum* asi z let 1280–90.<sup>56</sup> První olomoucká povídka je samostatným, v některých místech mírně odlišným překladem tohoto latinského

---

<sup>51</sup> Srov. Pavel Trost: Staročeské Olomoucké povídky. In *Studie o jazycích a literatuře*. Torst, Praha 1995, s. 378–379.

<sup>52</sup> Srov. Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern-Antisemitism*. Jewish Publication Society, Philadelphia 1983, s. 109–123.

<sup>53</sup> Joseph Klapper: *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914, č. 118, s. 325–326. Pohádková sbírka J. Klappera využívá exempla rukopisu vratislavské univerzitní knihovny se sign. I F 115, srov. Anežka Vidmanová: Středolatinská beletrie, Jan ze Středy a olomoucký protohumanismus. In *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 147. Na tuto paralelu upozorňuje ve své edici i E. Petřů.

<sup>54</sup> V některých variantách nepřijímá hostii přímo Žid, ale syn židovského konvertity. Exemplum má i latinské varianty, srov. Joseph Klapper: *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914, č. 118, s. 325–326.

<sup>55</sup> *Encyclopaedia Judaica* 5 (ed. Fred Skolnik). Thomson – Gale, Detroit, 2007, s. 60.

<sup>56</sup> Alfons Hilka (ed.): *Beiträge zur lateinischen Erzählungsliteratur des Mittelalters 3: Das Viticum narrationum des Henmannus Bononiensis*. Weidmann, Berlin 1935, s. 100–101.

exempla, ke kterému autor *Olomouckých povídek* připojil vlastní originální staročeské moralisatio. Text pak koloval po celý středověk a setkáme se s ním např. v kronice lübeckého dominikána Hermanna Kornera zkompileované ve dvacátých letech 15. století.<sup>57</sup>

Volnou paralelu, ve které namísto Žida vystupuje pochybující křesťan, nabízí *Zbraslavská kronika* v kapitole 111 s názvem *De quodam pulchro miraculo, quod accidit circa corpus Christi sub sacramento*. Příběh odehrávající se na Velikonoce roku 1312 je situován do Ivančic jihozápadně od Brna. Komunikant v legendě zpochybnil Kristovu přítomnost v rozlámané hostii, přičemž částička hostie se mu v ústech zvětšila tak, že nemohl polknout, proto ji stěží vyndal z úst a vložil do prasklého zdiva v kostele. Hostie však začala krváčet, byla proto vystavena veřejné úctě, o níž se zasloužily cisterciáčky z nedalekých Oslavan. Téhož roku přijela tuto zázračnou hostii uctít i Eliška Přemyslovna, jež doprovázela svého chotě Jana Lucemburského na Moravu. Královna pak věnovala tuto monstranci se zázračnou hostií skrze Petra Žitavského Zbraslavskému klášteru.<sup>58</sup> Legenda, kterou ve své kronice vypráví sám opat Petr Žitavský, je svým syžetem velmi podobná olomouckému exemplu. Patrné je to např. na motivu neschopnosti vyndat hostii z úst, neboť také v olomoucké verzi nemůže Žid svátostný chléb pozřít: „*I stalo se jest, že to dělátko učiněno jest tvrdé jako mosaz aneb měď nejtvržšíe v ustech jeho tak, že ani mohl jeho pozřieti.*“<sup>59</sup>

Ve středověkém písemnictví přirozeně najdeme veliké množství textů o hanobení hostií, avšak pouze výše zmíněné paralely odpovídají narativnímu typu olomouckého eucharistického exempla. Jak již bylo naznačeno, jeho funkce je především nábožensky formativní.<sup>60</sup> Obvinění ze znesvěcování hostií je obecně příběhem didaktickým; autoři se snažili popsat danou událost a podat o ní svědectví katechetickou formou. Poněvadž víra v transsubstanciaci měla být všudypřítomnou součástí víry, byly příběhy o obvinění Židů a eucharistické literární obrany líčeny po celém křesťanském světě s polemickým a apologetickým akcentem (namířeny byly proti heretikům: valdenským, lolardům, ale také táboritům, zejména pikardům)<sup>61</sup>. Nepřekvapí nás, že toto eucharistické exemplum se stalo

---

<sup>57</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 35; Miri Rubin: *Imagining the Jew: The Late Medieval Eucharistic Discourse, In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 182–183.

<sup>58</sup> Viz *Zbraslavská kronika - Chronicon Aulae Regiae* (ed. Zdeněk Fiala, přel. František Heřmanský a Rudolf Mertlík, rejstříky Marie Bláhová). Svoboda, Praha 1976, s. 238–239.

<sup>59</sup> *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské záabavné prózy* (k vyd. připravil, úvodem a poznámkami opatřil Eduard Petřů). SPN, Praha 1957, s. 24.

<sup>60</sup> Ve sbírce *Olomouckých povídek* najdeme i jiná eucharistická exempla, a to povídku č. 2, 3, 4, 22, a 31.

<sup>61</sup> Nabízí se zde rovněž otázka, zda olomoucká sbírka sloužila i jako ideologická obrana vůči utrakvistu jako takovému. Zde je nutno zdůraznit, že konzervativní husitské proudy nikdy nezpochybňovaly eucharistický kult a u kultu mariánského brojily jen proti přehnaným výstřelkům. Reálnou přítomnost Krista v oltářní

také součástí rekatolizační literatury, která je využila k formulaci a propagaci božitélové úcty v potridentské době. Jezuita Antonín Koniáš (1691–1760) je cituje v kázání na Pondělí svatodušní ve své postile *Vejštažní naučení* z roku 1740. Kazatel však text přebírá z jiného zdroje, a to z postily svého současníka Christopa Ulricha Neuburgera, který text převzal ze sbírky nedělních promluv františkánského kazatele Pelbarta Ladislava z Temešváru (zemř. 1504). Oproti staročeské verzi je však toto exemplum mnohem kratší a podstatně zjednodušené:

*V Rejně Kolíně Žid v oděvu křesťanském oblečený v čas velikonoční s jinými křesťany k přijímání Velebné svátosti přistoupil. Nemohl ale na žádný způsob Velebnou svátost pozřít. Vyňal tehdy Svatou hostií z ust, a ble div! Spatřil místo ní krásné božské pacholátko. Žid dítě nebeské pod plášť skryl, pospíchal s ním pryč, aby prozražený nebyl. Zjevil se mu pak spolu v tu chvíli šeredný ďábel a z křehova mu odejítí nedal. Žid plný strachu v koutě křehova jámu vyhrabal a tam ten nebeský poklad do země zabrabal. Nicméně odejítí odtud nemohl, až duchovnímu správci všecko, co se s ním bylo stalo, vyjevil. Když to božské dítě ze země od duchovenstva s největší uctivostí vyzdvížené bylo, slyšen byl v povětří tento anjelský hlas: „Ukřižován, umřel i pohřben jest a z mrtvých vstal“. Když se ale s ním k kostelu přibližovali katoličtí křesťané, ne způsob pacholátka, ale toliko Svatou hostií spatřili: neb víra jejich toho zázraku nepotřebovala; Židi ale krásné bleskem nebeským obklíčené Jezulátko viděli. Zase pak anjelský spěv se rozlíbal tento: „Vstoupil na nebesa, sedí na pravici Boha Otce“. Kterýmžto zázrakem u katolických křesťanů vroucná pobožnost k Nejsvětější svátosti veliký zrust vzala, Židů ale veliký počet k pravé víře obrácený jest.<sup>62</sup>*

Olomoucká profanační povídka zpracovává téma univerzálního důkazu Kristovy trvalé reálné přítomnosti v oltářní svátosti (tzv. permanence)<sup>63</sup> a pochybnosti, které v exemplu nahlas vyslovují Židé, jsou v zásadě pochybnostmi samých křesťanů, jimž je tento příběh určen. Slovy biskupa v staročeském exemplovém admonitio: „*Najmilejší křesťané,*

---

svátosti však do určité míry zpochybňovaly nebo dokonce odmítaly radikální kruhy, např. táborité (výroky Mikuláše Biskupce apod.). Polemika s husitstvím, jak si ještě dále ukážeme, je v profanačních legendách, ve kterých vystupují Židé, často přítomná. Srov. Pavel Kalina: *Benedikt Ried a počátky zaalpské renesance*. Academia, Praha 2009, s. 91–105; k husitské účtě k eucharistii viz Augustín Neumann: *Z dějin boboslužeb v době husitské*. Tiskové družstvo, Hradec Králové 1922, Smírné články pražské (1428–1429), příloha č. 3, s. X–XI: čl. 3: „*Nejprve držíme [...] že Kristus jest pravý Buob a pravý člověk v svátosti vidomě Těla Božjeho svým vlastním přirozením a podstatu jeho přirozeného bytu, tu kterouž jest vzal z Panny Marie a kterouž sedí v nebi na pravici Boha Otce; jemuž v té svátosti poctivostí modlením, klaněním, klekáním, světla pálením a jiných poctivostí okazováním, má se dieti.*“

<sup>62</sup> Antonín Koniáš: *Vejštažní naučení a vejštažní naučení na všecky nedělní i sváteční epištoły, též Evangelia celého roku...*, Vytisťené v Hradci Králově u Václava Tyběly 1740, s. 384–385.

<sup>63</sup> Zjednodušené jde o přítomnost Krista v konsekrovaném chlebě nejen během bohoslužby, ale od konsekrace po celou dobu její existence. Toto učení umožňovalo a obhajovalo paraliturgickou eucharistickou úctou (např. adoraci a procesí s monstrancí), tzn. uctívání hostií i mimo rámec vlastní liturgie.

*nedomnievajte se tomuto divnému a duostojnému znamení býti toliko pro tohoto Žida, ale také pro bludné a nevěrné křesťany*<sup>64</sup>.

### 1. 3 Povídka šestá – krvavé obvinění<sup>65</sup>

Souvislost šestého olomouckého exemplu s tématem rituální vraždy je poměrně volná. V staročeském textu je akcentován především motiv židovského rouhání se křesťanské doktríně a otázka mariánské úcty. Víc než k legendám o rituálních vraždách má tento text blízko k profanačním legendám, jejichž hlavním tématem je znevažování křesťanského náboženství *ex odio fidei*. Šesté olomoucké exemplum je variací obecně rozšířené legendy *O zpívajícím chlapci*. Pro funkční vymezení tohoto textu používáme termín legenda, ale také miraculum, který chápeme jako krátkou epizodu o zázraku ze života světce či o jakékoli zázračné a podivuhodné události sloužící často jako exemplum.<sup>66</sup> Jelikož je tato práce zaměřena především na textualizace obvinění z hanobení hostí, je potřeba dotknout se alespoň rámcově tématu tzv. krvavého obvinění a zasadit je do domácího literárního kontextu.

#### 1. 3. 1 Obvinění z rituálního užívání křesťanské krve ve starší české literatuře

Tzv. krvavé obvinění Židů, které má svůj původ již v antice, se objevuje po jisté odmlce ve 12. století v Anglii – první doloženou dětskou obětí rituální vraždy měl být William z Norwiche roku 1144.<sup>67</sup> V obecné definici šlo o nařčení konkrétní židovské komunity z rituální vraždy, které však prošlo během středověku určitým vývojem: v nejstarších zprávách šlo o vraždu křesťanského dítěte z nenávisťi ke křesťanství, postupně se postava zavražděného začala stále více literárně připodobňovat obrazu mučeného Ježíše, který nakonec převládl do té míry, že nevinné dítě bylo ztotožněno s jeho obětí na kříži, která měla být během Velikonoc Židy znovu a znovu opakována. Postupně se tak verze mýtu změnila a hlavním motivem se stala krev obětí, která byla využita k rituálním, léčebným či

<sup>64</sup> *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy* (k vyd. připravil, úvodem a poznámkami opatřil Eduard Petřů). SPN, Praha 1957, s. 26.

<sup>65</sup> *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy* (k vyd. připravil, úvodem a poznámkami opatřil Eduard Petřů). SPN, Praha 1957, s. 35–37, pozn. s. 109–110.

<sup>66</sup> Vendula Zajíčková: *Staročeský Passionál: žánrová struktura pozdně středověké hagiografie*. Universitas Ostraviensis, Ostrava 2010, s. 25.

<sup>67</sup> V české literatuře je případ připomínán v historiografických dílech, např. v *Kronice české* Václava Hájka z Libočan (Praha 1541; f. 182v), ale i populárních kramářských písních z 18. a 19. století.

magickým účelům. Do širší definice nařčení Židů z rituální vraždy tedy můžeme zahrnout jakoukoli vraždu křesťana z důvodu náboženství či pověřivosti.<sup>68</sup>

Již středověcí teologové zpochybňovali nesmyslné krvavé obvinění, odporující židovským náboženským a stravovacím zvyklostem, a zejména římský biskupové opakovaně vystupovali proti těmto protižidovsky laděným případům. Papež Inocenc IV. vydal 5. července 1247 v Lyonu listinu s incipitem *Lacrimabilem Iudeorum Alemannie*, v níž nařizuje církevním prelátům v Německu, aby bránili Židy před pronásledováním a opakovaným nařčením, že užívají krev pro rituální účely. Listina byla znovu potvrzena bulou *Sicut Iudeis* papežem Řehořem X. roku 1272. V dalších staletích vydali papežové několik podobných výnosů hájících židovskou komunitu před krvavým obviněním.

Také ve starší české literatuře máme četné doklady tematizace tohoto obvinění, a dokonce i několik případů, které se měly odehrát v českých zemích. Nejstarší zmínka o vraždách křesťanských dětí Židy se v písemnictví českého středověku objevuje v tzv. *Dalimilově kronice*, která je nejstarší česky psanou veršovanou kronikou sepsanou v první čtvrtině 14. století. Židé měli dle kronikáře někdy v letech 1038–1039 pobít v Praze několik křesťanských dětí, za což byli knížetem Břetislavem I. povražděni a jejich majetek byl zkonfiskován.<sup>69</sup> Kronikářský záznam bohužel nepřináší více informací a není znám ani zdroj, odkud tak řečený Dalimil tuto kauzu převzal. Zcela jistě jej autor nepřevzal z Kosmovy latinské *Kroniky Čechů*.

Jak si ukážeme, krvavé obvinění je částečně zpracováno také v šestém exemplu tzv. *Olomouckých povídek*. O necelé desetiletí dříve, než vznikl jejich rukopisný záznam, se roku 1475 odehrála v severoitalském Tridentu jedna z nejznámějších kauz spojených s obviněním z rituální vraždy, která našla své četné ohlasy i v bohemikálním písemnictví. Kauzu, ve které byli místní Židé obviněni z ritualizovaného mučení a vraždy malého chlapce Šimona, podrobně popisuje např. katolický kněz Václav Hájek z Libočan ve své *Kronice české*<sup>70</sup> z roku 1541. Najdeme ji v českém výboru ze životů svatých s názvem *Vita*

---

<sup>68</sup> Srov. Alžběta Drexlerová: *Jákoab a Ezau na cestě ke smíření: Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*. UP Olomouc, Olomouc 2009, s. 73–75; Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern-Antisemitism*. Jewish Publication Society, Philadelphia 1983, s. 124–155. V současnosti nejfundovanější studii na toto téma jsou: Ronnie Po-chia Hsia: *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*. Yale University Press, New Haven 1988; Alan Dundes (ed.): *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. The University of Wisconsin, Wisconsin 1991; Susanna Buttaroni – Stanislav Musial (eds.): *Ritualmord: Legenden in der europäischen Geschichte*. Böhlau, Wien 2003.

<sup>69</sup> *Staročeská kronika také řečeného Dalimila (2). Vydání textu a veškerého textového materiálu* (eds. Jíří Daňhelka, Karel Hádek, Bohuslav Havránek, Naděžda Kvitková). Academia, Praha 1988; s. 151.

<sup>70</sup> Václav Hájek z Libočan pravděpodobně převzal celý příběh ze světové kroniky Hartmanna Schedela.

*sanctorum*,<sup>71</sup> který vyšel roku 1625 a v mnoha dalších pramenech.<sup>72</sup> Tridentská komunita měla během procesu jen tři domácnosti, které byly zároveň prvními židovskými rodinami zde usazenými. Hlavami těchto rodin byl Samuel ben Seligman Bach z Norimberka, Tobias z Magdeburku a Engel z Verony (šlo o imigranty z německy mluvících aškenázských oblastí). Samuelova rodina, jež se v Tridentu usadila roku 1461, byla nejpočetnější, v době procesu se asi pětáctýřicetiletý Samuel živil finančním obchodem a v jeho domě se nacházela synagoga a mikve. Tobias byl lékař, oční specialista, který se usídlil s rodinou v městě roku 1462. Engel (v pramenech také Angelus) se do Tridentu přistěhoval roku 1471 z Gavarda nedaleko Brixenu a jeho rodina nebyla společensky tak významná jako předchozí dva klany. Většina členů těchto tří domácností byla mučena a následně popravena. Z vykonstruovaného procesu, který hagiograficky popsal Giovanni Mattia Tiberino,<sup>73</sup> finančně profitoval především místní biskup Johannes V. Hinderbach (1418–1486).<sup>74</sup>

Mezi oblíbené mučednické postavy baroka, oběti údajných rituálních vražd, jmenujme ještě Wenera z Bacharach (zemř. 1287), kolem jehož hrobu v Oberwesselu vzniklo významné poutní místo. Legenda o tomto šestnáctiletém chlapci, kterého měli umučit Židé z trevírské diecéze, byla v našich zemích velice populární a objevuje se v českých lidových kalendářích a životech svatých ještě v první polovině 20. století.<sup>75</sup>

V domácím prostředí raného novověku známe několik případů vražd křesťanských dětí, které byly spojovány s Židy, z nichž pouze jednu narativní prameny hodnotí jako kauzu krvavého obvinění: 4. ledna roku 1504 byli v Strakonících upáleni spolu se svou matkou dva Židé, kteří měli údajně zavraždit a rituálně zneužít krev malého chlapce, kterého jim prodala jeho matka. Také ona byla odsouzena k smrti na hranici.<sup>76</sup> O rok později byla na

---

<sup>71</sup> Autorem textu byl Giovanni Mattia Tiberino, jeden ze dvou lékařů, který ohledal Šimonovo tělo a určil jako příčinu smrti rituální vraždu. Tato legenda má formu dopisu, který vznikl již roku 1475, je psána elegantní latinou a adresována senátu a lidu Brescie. Česká verze je však výrazně kratší a vynechává některé detaily. Lékař v dopise popisuje události, jichž nemohl být svědkem, a dává tak prostor své literární fantazii. Tento text se stal kanonizační legendou známou pod názvem *Passio beati Simonis pueri Tridentini*.

<sup>72</sup> Václav Hájek z Libočan: *Kronika česká*. Praha 1541, f. 447r, Daniel Adam z Veleslavína: *Kalendář historický*. Praha 1590, s. 167; *Vita sanctorum, Praha 1625, f. 119r–120r*.

<sup>73</sup> K postavě G. M. Tiberina viz Gaia Bolpagni: *Giovanni Mattia Tiberino e La Passio Beati Simonis Pueri Tridentini: Edizione e commento*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2011.

<sup>74</sup> Ronnie Po-Chia Hsia: *Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial*. Yale University, Yale 1992 a Wolfgang Treue: *Der Trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475–1588)*. Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1996.

<sup>75</sup> *Vita sanctorum*. Praha 1625, f. 149r–150r.

<sup>76</sup> *Ze starých letopisů českých* (eds. Jaroslav Porák – Jaroslav Kašpar). Svoboda, Praha 1980, s. 283; Daniel Adam z Veleslavína: *Kalendář historický*. Praha 1590, s. 8–9; Jan František Beckovský: *Poselkyňe starých příběhů českých*. Praha 1700, s. 978; více viz Karel Pletzer: Upálení židovské rodiny ve Strakonících v roce 1504. *Výběr: Časopis pro historii a vlastivědu jižních Čech*, 35, 1998, č. 4, s. 249–252.

základě křivého obvinění zničena židovská obec v Českých Budějovicích.<sup>77</sup> Roku 1516 zas v Praze jakýsi pomatený Žid zabil kamenem křesťanské pacholátko, byl dopaden a následně 20. června popraven. Potvrzením toho, že vražda nebyla kvalifikována „z nenávislosti ke křesťanství“ ani jako „rituální“, svědčí skutečnost, že k právní odpovědnosti nebyla povolána pražská židovská komunita jako celek.<sup>78</sup> Jedním z nejznámějších případů 17. století byla pak brutální vražda pětiletého chlapce Mathiase Tillicha, která se údajně stala 11. března 1650 v české Kadani. Z ní byl obviněn a následně odsouzen Žid Noach, pocházející z moravského Holešova, a jeho údajný komplic kadaňský Žid Jäckel. Krátce na to byli všichni Židé na císařův rozkaz z Kadaně vypovězeni.<sup>79</sup>

Literární zpracování narativu o rituálních vraždách a zabíjení křesťanských dětí Židy se stalo ideovým základem obecně známých kauz 19. století, ze kterých jmenujme alespoň nejpopulárnější kriminální případ vraždy Anežky Hružové z východočeské Polné.<sup>80</sup> Tragický případ nespravedlivě odsouzeného Leopolda Hilsnera, obviněného roku 1899 z rituální vraždy, lze vnímat jako dědictví těchto původně středověkých protižidovských mýtů.

### 1. 3. 2 Legenda *O zpívajícím chlapci* v evropské literatuře

Kdyby Geoffrey Chaucer nezařadil legendu *O zpívajícím chlapci* do vyprávění převorky Eglentyny do svých *Canterburských povídek*, sotva bychom měli tak bohatou sekundární literaturu o tomto svérázném protižidovském miraculu, jež bylo součástí mnoha souborů exemplů a bylo dobře známé po celé středověké Evropě. Stál by jistě na periférii staršího písemnictví, stejně jako mnoho jiných neméně oblíbených a ústně i písemně tradovaných exemplů své doby. Legenda *O zpívajícím chlapci* je pozoruhodná jak svým obsahem vypovídajícím o konfliktech středověkého světa, o střetu dvou kultur menšinové a většinové společnosti, tak i svými četnými variantami, jež reprezentují vývoj od latinské mariánské legendy, přes kazatelské exemplum až po rámcovou povídku boccaciovskeho typu. Zatímco její genezi můžeme hledat ve 13. století, svému všeobecnému rozšíření se těšila až ve století čtrnáctém a patnáctém. Pak její stopy překvapivě mizí a pouze pečlivě a

<sup>77</sup> Více viz 5. kapitola. Srov. Jan František Beckovský: *Poselkyně starých příběhův českých*. Praha 1700, s. 980.

<sup>78</sup> Václav Hájek z Libočan: *Kronika česká*. Praha 1541, f. 455v; Daniel Adam z Veleslavína: *Kalendář historický*. Praha 1590, s. 240, 336.

<sup>79</sup> Jan František Beckovský: *Poselkyně starých příběhův českých: 3. díl* (ed. Antonín Rezek). Praha 1880, s. 401–402, 420–422. Více viz Lenka Veselá-Prudková: *Židé a česká společnost v zrcadle literatury*. NLN, Praha 2003, s. 102–105.

<sup>80</sup> Srov. Jirí Kovtun: *Tajuplná vražda: Případ Leopolda Hilsnera*. Sefer, Praha 1994; Michal Frankl: *Emancipace od židů: Český antisemitismus na konci 19. století*. Paseka, Praha 2007.



minuciózní studium raně novověkých sbírek exempel, kazatelských příruček a homiletiky by mohlo osvětlit její další vývoj.

Následující literárně-historický exkurz se proto opírá o výsledky studií anglosaských badatelů věnujících se chaucerovské problematice – Carletonem Brownem<sup>81</sup> počínaje, přes editorku Chaucerovy *Prioress's Tale* Beverly Boydovou<sup>82</sup> z University of Kansas, po Anthony Balea<sup>83</sup>, profesora Birkbeckovy koleje londýnské univerzity, který se zabývá antisemitismem v staré anglické literatuře.<sup>84</sup>

Legenda *O zpívajícím chlapci* se zachovala ve dvaatřiceti variantách, do kterých nepočítáme staročeskou olomouckou povídku a Klapperem vydané exemplum vratislavské provenience.<sup>85</sup> Všechny tyto verze mají čtyři společné složky, jež vytvářejí základní dějovou linku narativu:

1. chlapec zpívající mariánský hymnus
2. Žid, uražený zpěvem, jenž chlapce zabije
3. mariánský zázrak, který umožní, aby chlapec zločin prozradil, ať zpěvem, či promluvou
4. potrestání či konverze provinilých Židů, popřípadě jejich „absence“ v dějové pointě<sup>86</sup>

Nejstarší dochovaná verze miracula *O zpívajícím chlapci* pochází z britských ostrovů. Vznikla asi kolem roku 1215 a najdeme ji poprvé v oxfordském rukopise *Corpus Christi* (sign. MS 32 na f. 92r), jenž byl pravděpodobně vytvořen v augustiniánském klášteře Llanthony Priory v hrabství Gloucestershire.<sup>87</sup> Příběh je v první řadě exemplem konfliktu přestupků a prohřešků proti doktrinní stabilitě, není tedy prvoplánově protizidovský. Slovy Anthony

---

<sup>81</sup> Carleton Brown: *A Study of the Miracle of Our Lady told by Chaucer's Prioress*. Chaucer Society Publications, London 1910.

<sup>82</sup> *A variorum edition of the works of Geoffrey Chaucer: Volume II: The Canterbury Tales: Part twenty: The Prioress's Tale* (ed. Beverly Boyd). University of Oklahoma, Norman and London 1987.

<sup>83</sup> Anthony Bale: *The Jew in the medieval book: english antisemitisms, 1350–1500*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>84</sup> Vedle výše zmíněných badatelů vycházíme rovněž ze Sheila Delany (ed.): *Chaucer and the Jews: Sources, Contexts, Meanings*. Routledge, New York – London 2002; Sarah Stanbury: *The Visual Object of Desire in Late Medieval England*. University of Pennsylvania, Pennsylvania 2008.

<sup>85</sup> Carleton Brown ve své první studii (1910) určil 26 analogií, které roku 1941 doplnil na dvaatřicet analogií, ze kterých vychází ve své studii také Anthony Bale. Oběma zůstala neznámá staročeská a vratislavská latinská verze, stejně jako domnělá, avšak myslím si, že mylná analogie v Klaretově *Exempláři*, kterou navrhl Karel Dvořák. O tom více v následující podkapitole.

<sup>86</sup> Carleton Brown: c. d., s. 53.

<sup>87</sup> Anthony Bale: c. d., s. 169.

Balea se jedná o „příběh poskvřujícího doteku (contaminating touch)“.<sup>88</sup> Jde o nedovolené proniknutí Židů či křesťanů do cizích tabuizovaných prostorů, světů, rituálů či textů. Žid se v některých verzích ocitá v křesťanském kostele, je účasten bohoslužby, ba dokonce je znalý latiny, a tudíž rozumí liturgickým zpěvům. Naopak křesťanský chlapec pravidelně prochází židovskou čtvrtí, hovoří s Židy a nakonec se nechává vlákat do židovské domácnosti, kde je zavražděn. Postavy narativu přestupují hranice dovoleného, účastní se života té druhé skupiny – a za to následuje trest. Jediným východiskem příběhu je naprosté popření menšinové skupiny. Židé musí buď z příběhu zmizet, být vyhlazeni, anebo se připojit k většinové komunitě, aby byl zachován nábožensko-společenský řád a konflikt byl nahrazen harmonií.

Brownova studie nabízí tři klasifikační skupiny, do kterých je možno rozdělit dané varianty podle svých specifik. Přestože je toto dělení v současnosti vnímáno jako zastaralé a v některých ohledech i nefunkční, domnívám se, že může pomoci alespoň rámcově zařadit naši staročeskou povídku do širšího literárního kontextu, aniž by se však určila její přímá předloha.

(A) Syn chudé vdovy se učí responsorium (obvykle) *Gaude Maria*. Jednoho dne, když prochází židovskou čtvrtí a prozpěvuje si tuto píseň, jej vláká Žid do svého domu, kde dítě zabije sekerou a pohřbí do jámy vedle dveří. Když ho jeho matka hledá, zaslechne hymnus z této jámy. Chlapec je vykopán, nalezen živý a tvrdí, že byl probuzen ze spánku Pannou Marií, jež ho přiměla zpívat tento chvalozpěv. Příběh bývá ukončen buď exekucí, vypovězením či konverzí Židů. (Evidováno 13 variant).<sup>89</sup>

Do této skupiny například patří druhá nejstarší verze legendy ve starofrancouzštině (A III), kterou benediktinský opat Gautier de Coincy zařadil do sbírky *Les miracles de la Sainte Vierge*.<sup>90</sup> Ke srovnání olomoucké povídky s textem skupiny A byla použita verze A IV Pseudocaesaria z Heisterbachu z *Libri VIII miraculorum*.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>89</sup> Carleton Brown: c. d., s. 1–2.

<sup>90</sup> Tento soubor vznikl mezi lety 1214–1233 v Soissons. Srov. Anthony Bale: *The Jew in the medieval book: english antisemitisms, 1350–1500*. Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 170.

<sup>91</sup> *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach: Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum*. (ed. Alfons Hilka). Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde T. 43, Bd. 3. Peter Henstein, Bonn 1937, č. 87 (III, 67), s. 201–202. Alfons Hilka ve své edici upozornil, že toto exemplum, jež bylo tradičně připisováno Caesariovi, bylo doplněno později některým z cisterciáků z Heisterbachu. Text exempla se nachází až v pozdějších rukopisech z Xantenu a Bonnu, podle kterých byla edice připravena. Dle Hilkovy klasifikace jde o rukopisy: 2a) rkp. Xanten, Dombibliothek, 15. století a 2b) rkp. Bonn, Universitätsbibliothek, rané 16. století. Srov. tamtéž, s. 6 a 8.

(B) Kněz zpívá *Gaude Maria* a jeho žák zas verš začínající slovem „Gabrielem“. Tato píseň natolik rozlíčí místního bohatého Žida, že chlapce lstivě vláká k sobě domů, kde jej zabije, rozčtvrtí a pohrbí jeho ostatky pod prahem domu. Avšak chlapec se zázrakem navrátí do farního kostela a zpívá zde dál svou píseň. Pak vypráví příběh o tom, kterak jej vzkřísila Panna Maria, a na důkaz divu ukazuje ostatním jizvy, které má na těle. Žid je obviněn, poté se však obrací na víru kvůli mariánskému zázraku. (Evidováno 10 variant).<sup>92</sup>

V těchto variantách zaujímá ústřední místo mariánské responsorium *Gaude Maria*, jehož text zároveň vysvětluje Židovu motivaci k vraždě. V hymnu se totiž objevuje bojovně hanlivý verš obracející se k židovské komunitě, která pochybuje o základních dogmatech křesťanské věrouky. V následující podkapitole si ukážeme, že olomoucké exemplum takřka do detailu spadá do této skupiny.<sup>93</sup> Podle verše „*Erubescat Judaeus*“ bylo také nazváno vratislavské exemplum, jehož kostra je sice o poznání jednodušší, přesto také tato varianta náleží do této skupiny.<sup>94</sup> Kompletní text středověkého hymnu *Gaude Maria*, jenž je hlavním hybatelem příběhu, zní takto:<sup>95</sup>

*Gaude, Maria virgo, cunctas hereses sola interemisti*

*Quae Gabrielis archangeli dictis credidisti*

*Dum Virgo Deum et hominem genuisti,*

*Et post partum Virgo inviolata permansisti.*

*Gabrielem archangelum scimus divinitus te esse affatum:*

*Uterum tuum de Spiritu Sancto credimus impraegnatum;*

*Erubescat Judaeus infelix, qui dicit Christum Joseph semine esse natum.*

Překlad:

*Raduj se, Panno Maria, Ty sama jsi potřela všechen blud,*

*Ty, jež jsi uvěřila slovům archanděla Gabriela,*

---

<sup>92</sup> Carleton Brown: c. d., s. 20–21.

<sup>93</sup> S přihlédnutím k Petruově edici a k digitalizované kopii a přepisu uveřejněném na Manuskriptoriu: virtuálním badatelském prostředí pro oblast historických fondů (viz výše). Srov. *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy* (k vyd. připravil, úvodem a poznámkami opatřil Eduard Petru). SPN, Praha 1957, s. 35–37, poznámky na s. 109–110.

<sup>94</sup> Joseph Klapper: *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914, č. 83, s. 301. Pohádková sbírka Josefa Klappera *Erzählungen des Mittelalters* využívá exemplar rukopisu vratislavské univerzitní knihovny se sign. I F 115 (zda se rukopis po druhé světové válce zachoval, se mi bohužel nepodařilo zjistit), srov. Anežka Vidmanová: Středolatinská beletrie, Jan ze Středy a olomoucký protohumanismus. In *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 147.

<sup>95</sup> Carleton Brown: c. d., s. 71.

*že zrodíš Boha a člověka jako panna a že i po porodu pannou zůstaneš.*

*My víme, že Ti to bylo Gabrielem zjeveno Božským úradkem,  
věříme, že Tvé lůno bylo naplněno Duchem svatým;  
necht' jest zahanben bídný Žid, jenž tvrdí, že Kristus se zrodil z Josefova semene.*

(C) Křesťanský chlapec zpívá „Ave Regina“ před dveřmi židovského domu, místní Židé jej vezmou dovnitř, kde mu setnou hlavu. Chlapcova matka jej pak hledá za pomoci magistrátu. Mrtvola dítěte je svým zpěvem přivede až na místo, kde Židé tělo ukryli. Jeho ostatky pak slavně pohřbí v kostele. Pochybující kněz se přesvědčí o zázraku, když mezi zádušní bohoslužbou a nešporami ke cti Panny Marie chlapec vstane z mrtvých a dozpívá započaté officium. (Evidováno 9 variant).<sup>96</sup>

Do této skupiny patří například verze C VII, jež se nachází ve spisu „contra Iudaeos“ *Fortalitium fidei contra fidei christianae hostes* od Alfonsa de Espina, jejíž text byl použit k následné komparaci.<sup>97</sup>

Skupina A je pokládána za nejstarší typ miracula *O zpívajícím chlapci*, do skupiny C pak Brown zařazuje Chaucerovu povídku. Literární historici, věnující se anglické středověké literatuře, však tuto tezi zpochybňují a někteří zcela vyvracejí.<sup>98</sup> V naší práci proto Povídku převorky stavíme stranou výše navrhnutých kategorií.

---

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 34–35.

<sup>97</sup> Alfonso de Espina: *Fortalitium fidei contra fidei christianae hostes*. Antonius Koberger, Norimbergae 1494, consideratio VIII, CLXIX. VK Olomouc sign. II. 48.626. Text vznikl v letech 1458–1460.

<sup>98</sup> Brown je přesvědčen o tom, že Chaucerův příběh spadá do podskupiny skupiny C, kterou reprezentují verze C II, C VI, C VII a C VIII a nazývá ji „Alma redemptoris - magický předmět“. Všechny tyto verze spojuje text hymnu Alma redemptoris a obvykle i zázračný předmět (liliový květ, drahokam, kámen), který po vyjmutí z chlapcových úst ukončí jeho zpěv. M. H. Statler vidí však shody Chaucerovy povídky se skupinou A, a to zejména v případě verze A III, což jest soubor legend o mariánských hymnech sepsaný Gautierem de Coincy z raného 13. století, a A IV z *Libri VIII miraculorum* připisovaná Caesariovi z Heisterbachu, o které bude ještě řeč. Přestože ani jedna z těchto analogií neobsahuje hymnus Alma redemptoris, najdeme zde povázhlivé množství shodných detailů, jež se nacházejí také u Chaucera. Ačkoliv Brown popíral jakékoli spojitosti Chaucerovy povídky se skupinou A, musel uznat, že tyto dvě varianty k ní mají velmi blízko, proto svou klasifikaci přehodnotil a vyčlenil je ze skupiny A jako samostatnou skupinu. Uvažoval tedy o jakýchsi nedochovaných předlohách jednak Gautiera, jednak Caesaria. Evelyn Faye Wilson vystopovala prameny Pseudocaesariova díla až do raného třináctého století, a to v cisterciáckých sbírkách mariánských zázraků. Pokud přijmeme hypotézu o nedochované předloze původního Gautiera a původního Pseudocaesaria, která je zároveň předlohou podskupiny C, pak prameny A III, A IV a C III, C VI, C VII, C VIII jsou totožné a jsou zároveň pramenem i pro Chaucerovu povídku. Srov. *A variorum edition of the works of Geoffrey Chaucer: Volume II: The Canterbury Tales: Part twenty: The Prioress's Tale* (ed. Beverly Boyd). University of Oklahoma, Norman and London 1987, s. 11–14.

Klasifikační koncept, z něhož vycházíme, dokládá, že legenda *O zpívajícím chlapci* je starobylá, obecně rozšířená a že je součástí mezinárodního korpusu hagiografických textů. Některé významné motivy dokonce objevíme i v jiných hagiografických památkách a je překvapivé, že prozatím nikdo neupozornil na skutečnost, že miraculum *O zpívajícím chlapci*, ve verzích skupiny B, v níž figuruje hymnus *Gaude Maria*, je pravděpodobně geneticky (a zcela evidentně motivicky) spjata s hagiografickým miraculem *O slepci*, které obsahuje jak vratislavský rukopis, tak Pseudocaesarius, ale také sbírka exempel *Speculum exemplorum* od Aegidia Fabera, jež vznikla v šedesátých letech 15. století.<sup>99</sup> Příběh *O slepci* je mariánským miraculem odehrávajícím se v době papeže Bonifáce I. (418–422). Slepec, jehož Pseudocaesarius podle staršího pramene nazývá Didimus, je horlivým křesťanem, čímž si vyslouží posměch Židů a kacířů. Když se mu však během zpívání hymnu *Gaude Maria* vrátí zrak, pohne to mnohé nevěřící včetně židovské komunity k obrácení a přijetí křtu.

Responsorium má tak v obou legendách moc obracet hříšníky, přičemž zvláštní pozornosti se zde těší židovský národ, kterému mariánská píseň otvírá oči a podle verše „erubescat Judaeus“ pokořené Židy nutí ke kapitulaci a konverzi. Panna Maria v tomto typu hymnologických legend stojí v opozici d'áblu a jeho pomahačům, tedy podle středověkého uvažování odpadlíkům, pohanům, Židům a kacířům. Zvláštní roli zde hrají děti, chudí nebo nemocní, kteří jsou svědky mariánských zázraků, na nichž se realizuje kontrast a paradox slabosti a síly, jak je vnímala středověká společnost. Maria na jedné straně pomáhá utiskovaným a stává se jejich zastánkyní, na straně druhé vystupuje jako bojovnice proti hříchu a herezi, přijímá roli žalobkyně, v našem případě proti Židům. Ve světě komplikované logiky scholastických teologů byla Mariina role pro středověké myšlení, umění a náboženskou úctu obrazem nejzazší podoby laskavého milosrdenství a zároveň nekompromisní netolerance, jež měla chránit křesťanskou komunitu před vším, co by narušilo její homogenitu.<sup>100</sup> Pozoruhodné je, že tuto charakteristiku má postava Marie i v profanačních legendách – je vzývána ve staročeské básni o pulkavské kauze roku 1338

---

<sup>99</sup> Srov. Pseudocaesariovu legendu *De ceco per sanctam Mariam illuminato, qui responsorium „Gaude Maria“ de ea dictabat* in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach: Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum*. (ed. A. Hilka). Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde T. 43, Bd. 3. Peter Henstein, Bonn 1937, č. 47 (III, 27), s. 168–169 a vratislavskou legendu *Responsorium: Gaude Maria, cunctas hereses etc.* in: Joseph Klapper: *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914, č. 82, s. 300–301. Zajímavé je, že zatímco v Pseudocaesariově *Libri VIII miraculorum* se legendy *O zpívajícím chlapci* a *O slepci* nacházejí na jiných místech (č. 47 a č. 87), ve vratislavském rukopise (č. 82 a 83) a ve dvou tiscích *Speculi exemplorum*, které jsem měl k dispozici, se objevují obě vedle sebe, v pořadí: legenda *O slepci*, legenda *O zpívajícím chlapci*. Srov. Aegidius Faber: *Speculum exemplorum*. Johann Koelhoff, Coloniae 1485, dist. 8, č. 58–59 (VK Olomouc sign. II. 48.248) a Aegidius Faber: *Speculu[m] exemploru[m]*. Henricus Gran, Hagenau 1519, dist. 8, č. 58–59 (VK Olomouc sign. II. 630.050).

<sup>100</sup> Srov. *A variorum edition of the works of Geoffrey Chaucer: Volume II: The Canterbury Tales: Part twenty: The Prioress's Tale* (ed. Beverly Boyd). University of Oklahoma, Norman and London 1987, s. 19nn.

(srov. 2. kapitola), nese iniciační úlohu u konverzí během pražského pogromu roku 1389 (srov. 3. kapitola), je jednou z příčin obrácení a křtu olomouckého rabína Mojžíše roku 1425 (srov. 4. kapitola).

To, že klíčovým topoi námi rozebírané legendy je mariánský hymnus zpíváný chlapcem a že volba hymnu není jen stylistickou záležitostí, si ukážeme v následujícím rozboru šesté olomoucké povídky. Všimneme si především tří distinktivních znaků, jež tomuto příběhu mohou dát nový rozměr a odlišnou funkci a otevřít různá pole interpretace<sup>101</sup>:

1. místo, kde se zázrak udál
2. mariánská píseň, již chlapec zpíval
3. způsob trestu, jenž Židy postihl

Ke komparaci použijeme jen část variant této legendy, které jsme měli k dispozici. Půjde o paralely u textů všech tří skupin, a to u Pseudocaesaria (skupina A), ve vratislavské verzi (skupina B), u Alfonsa de Espina (skupina C) a v Chaucerově povídce (mimo klasifikační koncept).

### 1. 3. 3 Staročeská verze miracula *O zpívajícím chlapci*

Miraculum *O zpívajícím chlapci* v olomouckém rukopise je pravděpodobně jedinou českou verzí tohoto příběhu. Karel Dvořák sice upozornil na možnou česko-latinskou variantu, kterou vepsal Klaretův glosátor do jeho spisu *Exemplarius auctorum*<sup>102</sup>, oprávněně se však domnívám, že se jedná o chybnou interpretaci glosy „Exemplum de quodam Iudeo, qui vidit pueros“. Jelikož editor Klaretova díla Václav Flajšhans (1866–1960) uvedl čtení této věty jako nejisté, nabídl Dvořák možnost, že lze sloveso „vidit“ emendovat v „audivit“.<sup>103</sup> Tím by se glosátorův odkaz dal skutečně vztáhnout k legendě *O zpívajícím chlapci*. Dvořák však nezohlednil celkový kontext exempla, které Klaretův glosátor komentoval. Klaretovo exemplové čtyřverší s nadpisem „De apibus“ zní:<sup>104</sup>

*Sumens oblatas apibus dat hereticus aptas,  
Templa quibus faciunt; per apes hiis carmina fiunt.*

<sup>101</sup> Anthony Bale: c. d., s. 59.

<sup>102</sup> Anežka Vidmanová: Mistr Klaret a jeho spisy, *Listy filologické*, roč. 103, 1980 str. 213-223.

<sup>103</sup> Karel Dvořák: *Soupis staročeských exempel = Index exemplorum paleobohemicorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978, s. 95.

<sup>104</sup> Exemplarius auctorum, liber exempla narrans a magistro Clareto de Solencia compilatus. In *Klaret a jeho družina. Sv. II: Texty glosované* (ed. V. Flajšhans). Sbírká pramenů k poznání literárního života československého, skup. první, řada I, č. 1, sv. 2, Česká akademie věd a umění, Praha 1928, č. 88, s. 186.

*Nos corpus Christi conservat de nece tristi,  
Hinc capias digne laudans hoc corde benigne.*

Podle glosátorových dodatků je jisté, že Klaretovo exemplum se vztahuje k tajemství eucharistie a odkazuje na známé exemplum o pověřčivém rytíři, který dal do úlu ukradenou hostii, aby mu neumíraly včely. Ty však vystavěly hostii oltář a chválily ji svým zpěvem.<sup>105</sup> Exemplum má sloužit jako příklad proti pověřčivým praktikám a hanobení eucharistie – tzn., nerozumná stvoření mají větší úctu ke svému Stvořiteli než rozumný člověk. Glosa „Exemplum de quodam Iudeo, qui vidit pueros“ se tedy naopak vztahuje k exemplu o Židu, který ukradl hostii a ta se proměnila v chlapce – Ježíše, což je téma první olomoucké povídky, nikoli šesté, které jsme se věnovali výše. Zdá se tedy, že v české literatuře alespoň prozatím nebyla nalezena žádná varianta námi analyzované legendy. Vyloučením české paralely se můžeme obrátit na cizí varianty a postupovat v následujících odstavcích v komparaci a analýze podle tří distinktivních rysů, které jsme si stanovili.

### 1. 3. 3. 1 Umístění příběhu – topos města

Šestá olomoucká povídka je, podobně jako první, situována do městského prostředí, konkrétně do chrámové školy, ve které se každý pátek místní duchovní spolu s žáky účastní společných nešpor.<sup>106</sup> V tom se shoduje i s ostatními verzemi – je to přirozené, neboť židovské obyvatelstvo se ve středověku soustředilo do městských komunit, kde se mohlo narozdíl od venkova alespoň omezeně realizovat. První varianta z anglického rukopisu *Corpus Christi* z počátku 13. století se odehrává na kontinentě „in terra Albigeorum in villa qui dicitur Carcassum“, autor či redaktor posouvá příběh mimo své prostředí, a distancuje se tak od celé události.<sup>107</sup> Legenda namířená proti Židům se umístěním aktualizuje, neboť zvolená oblast byla na počátku 13. století zmítaná kruciádami proti albigenské herezi. Podobně s lokalizací příběhu kalkuluje i Alfonso de Espina<sup>108</sup> v knize *Fortalitium fidei* z 15. století, v níž se děj odehrává v Lincolnu, a legenda se tak virtuálně propojuje s jednou z nejslavnějších rituálních vražd středověku a kultem její oběti Hughem z Lincolnu.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Staročeskou verzi exemplu najdeme shodou okolností v *Olomouckých povídkách* pod číslem 22. Viz *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy* (k vyd. připravil, úvodem a poznámkami opatřil Eduard Petřů). SPN, Praha 1957, s. 70.

<sup>106</sup> Z lat. vesperes, liturgická modlitba církve, přednášená či zpívaná večer.

<sup>107</sup> Srov. Anthony Bale: c. d., s. 60–61. Bale zde brilantně vysvětluje důvody, které mohly vést autora k umístění legendy právě do této oblasti.

<sup>108</sup> Alfonso de Espina / de Spina (zemř. kol. 1496), španělský františkán a světicí biskup, spisovatel, kazatel, superior františkánské univerzity v Salamance, známý nepřítel Židů.

<sup>109</sup> 29. srpna 1255 bylo údajně nalezeno tělo osmiletého chlapce Hughha ve studni nedaleko domu Žida jménem Copin, v době, kdy se zde zrovna slavila svatba. Lidová zbožnost byla přesvědčena, že chlapec

Alfonso, kdysi mylně pokládáný za pokřtěného Žida, byl zpovědníkem krále Jana II. Kastilského. Příběh v oddíle *De expulsiōe iudeorum de regno anglorum*<sup>110</sup> má tedy fungovat jako exemplum pro kastilského panovníka: podobně i on by se měl zachovat k místním Židům a zbavit se jejich přítomnosti na iberském poloostrově jednou provždy, stejně jako to učinil 13. července 1290 Eduard I. na britských ostrovech.<sup>111</sup> Anglické řešení židovské otázky bylo vnímáno jako návod ostatním evropským panovníkům.

Ostatní verze se v místě legendy různí: Pseudocaesarius, vřatislavský rukopis ani staročeská povídka nemají potřebu prostor narativu výrazněji specifikovat a stačí jim pouze obecný, a tudíž i široce použitelný topos města. V jiných typech anglického původu se setkáme například s Toledem, hlavním městem Kastílie-Leonu, nebo s Paříží či Itálií. Norská latinská legenda se odehrává v Pise.<sup>112</sup> Asi nejdál je zasazena Chaucerova povídka, jejíž děj se odvíjí „*in Asye, in a greet citee*“. Místní židovská komunita je otevřená křesťanskému světu a naopak. Židé jsou zde součástí společnosti, nic je neodděluje, text je tedy možné vnímat i jako příběh komunity, která se chce zbavit všeho, co jí poskvřňuje přesto, že předmět poskvřny do té doby tolerovala a absorbovala. Podobně lze vykládat i olomouckou verzi, jež nepřímou kritizuje prostupnost obou světů. Na otázku, proč Chaucer situoval příběh právě do Asie, neexistuje jednotný názor. Chaucerův autorský záměr spojuje aluzivní modlitbou k Hugovi z Lincolnu svět příběhu s místem, kde se legenda vypráví, tedy s Anglií. Se svérázným výkladem, který zaujme především české badatele, přišla Sarah Stanburyová, která vyslovila hypotézu, že imaginárním městem v Asii je vlastně Praha.<sup>113</sup> Sheila Delanyová vidí v Asii aluzi na islámské státy, které umožňovaly Židům svobodnější

---

zemřel následkem rituální vraždy. Nejvýznamnější středověkou zprávou o celém incidentu je legenda sepsaná Mathewem Parisem (1200–1259). Paris vypráví o mučení, ukřižování a vykuchání malého Hughu, kterého zem po pohřbení vyvrhovala, proto Židé hodili chlapce do studny, kde jej našla jeho matka. Jeden z úředníků John de Lexinton vyslovil podezření, že byl chlapec zavražděn Židy. Dožadované zatčení a výslech Copina získal až po příjezdu krále Jindřicha III. do Lincolnu, který jej okamžitě nařídil popravit. Zajímavé je, že Chaucer vkládá do převorčiny úst invokaci k sv. Hughovi z Lincolnu a naznačuje tak souvislost příběhu s obviňováním Židů z rituální vraždy. Srov. *A variorum edition of the works of Geoffrey Chaucer: Volume II: The Canterbury Tales: Part twenty: The Prioress's Tale* (ed. Beverly Boyd). University of Oklahoma, Norman and London 1987, s. 17–18.

<sup>110</sup> Alfonso de Espina: *Fortalitiūm fidei contra fidei christianae hostes*. Antonius Koberger, Norimbergae 1494, consideratio VIII, CLXIX. (VK Olomouc sign. II. 48.626).

<sup>111</sup> Robert Chazan: *Židé středověkého západního křesťanského světa (1000–1500)*. Argo, Praha 2009, s. 169.

<sup>112</sup> Anthony Bale: c. d., s. 62–66.

<sup>113</sup> Dle autorky byla Praha Chaucerem vnímána jako významná metropole východní Evropy, ve které svobodně žilo velké množství židovského obyvatelstva. Pro Angličany konce 14. století bylo toto město symbolem exotiky, kterou na ostrovech reprezentoval dvůr české královny Anny Lucemburské (1366–1394), dcery císaře Karla IV. a choti anglického krále Richarda II. Plantageneta. Srov. Sarah Stanbury: *The Visual Object of Desire in Late Medieval England*. University of Pennsylvania, Pennsylvania 2008, s. 162–168.



život než křesťanská Evropa a které pro ni reprezentovaly neustálé potenciální nebezpečí.<sup>114</sup>

### 1. 3. 3. 2 Výběr mariánského hymnu

Jak jsme si ukázali na příkladu responsoria *Gaude Maria*, měla volba písně svou důležitou sémantickou funkci. V ranějších podobách *miracula O zpívajícím chlapci* najdeme tento hymnus, jenž představuje aktivní úlohu Panny Marie v boji proti heretikům, tedy v roli odlišné od obrazu důvěrnice, vzoru umírněnosti a mateřské prostřednice. Vedle této písně objevíme ve variantách modlitbu *Salve regina*, *Ave Maria*, *Ave praeclara* či *Alma redemptoris mater*. Také hudba měla ve středověku funkci vymežovací, vytvářela do jisté míry náboženská teritoria a sloužila i k identifikaci jednotlivých skupin společnosti; ti, kdo antifony a hymny pějí, jsou křesťané, ti, kdo chtě nechtě musí naslouchat, jsou pak Židé. Navíc antifona je vlastně refrémem, něčím, co se opakuje stále dokola, je znakem jednoty a neměnnosti, stability křesťanského světa.<sup>115</sup>

V některých verzích legendy, kde je využit i hymnus *Gaude Maria*, dochází dokonce ke zcela záměrné konfrontaci mezi křesťany a židovskou komunitou. Křesťanský chlapec chce Židy zpěvem vyprovokovat – v textu podle dominikána Thomase Cantimpré dokonce stojí, že chlapec zpíval „*in odium Iudaeorum*“. Faber ve svém *Speculum exemplorum* z 15. století píše, že žák zpíval proto, aby ohromil a odsoudil nehodné Židy („*in confusionem et opprobrium illius improbi iudei*“). Zajímavá je variace interpolátora *Libri VIII miraculorum* (tzv. Pseudocaesarius): chlapec, ctitel Panny Marie, měl ve zvyku cestou do školy a ze školy před domem jednoho Žida zpívat hymnus *Salve regina* a *Ave preclara* (v textu legendy se střídá s modlitbou *Ave Maria*). Přestože použité hymny nemají protižidovský podtext, můžeme žákovo chování hodnotit jako nepřátelské a vyzývavé, neboť pěje před židovským domem, a když si Žid stěžuje, chlapec zpívá ještě častěji.<sup>116</sup> Prvoplánová provokace tak z textu nemizí.

U Alfonsa de Espiny se text posouvá ještě dál: zde si žák naučený hymnus prozpěvuje, když kráčí domů přes židovskou čtvrť. Žid se pak ptá jednoho křesťana, co daná slova znamenají, a když se dozví, že jde o mariánskou píseň, posedne jeho srdce ďábel. Zde se

---

<sup>114</sup> Sheila Delany: Chaucer's Prioress, the Jews, and the Muslims. In *Chaucer and the Jews: Sources, Contexts, Meanings* (ed. Sheila Delany). Routledge, New York – London 2002, s. 43–57.

<sup>115</sup> Srov. Anthony Bale: c. d., s. 68.

<sup>116</sup> *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach: Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum* (ed. A. Hilka). Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde T. 43, Bd. 3. Peter Henstein, Bonn 1937, č. 87 (III, 67), s. 201–202.

objevuje hymnus *Alma redemptoris mater*, který dříve použil Chaucer ve své povídce. Chlapec si píseň zpívá jen pro svou osobní zbožnost, nehodlá nikoho pohoršovat. Jeho cesta za vlastní matkou domů je zároveň symbolem duchovní cesty za Marií do nebeského domova, jak se zpívá v tomto hymnu<sup>117</sup>:

*„Alma redemptoris mater, quae pervia caeli  
Porta manes et stella maris, succurre cadenti,  
Surgere qui curat populo, tu quae genuisti  
Natura mirante tuum sanctum genitorem,  
Virgo prius ac posterius, Gabrielis ab ore  
Sumens illud Ave, peccatorum miserere.“*

Překlad:

*„Matko, která jsi živila Vykupitele,  
ty zůstáváš branou, kterou lze přijít do nebe,  
jsi hvězdou na moři.  
Přispěchej na pomoc lidu, který se snaží opět vstát:  
porodila jsi tobo, jenž dal život i tobě,  
a příroda nad tím žasne.  
Pannou jsi zůstala předtím i potom.  
Ty, která jsi z úst Gabriele přijala ono Ave,  
smiluj se nad hříšníky.“*

Židovské počínání, krutost a nenávisť ke křesťanství je zde tedy zbavena svého motivu, neboť ani hymnus, ani chlapcovo konání nezavdává příčinu k vraždě. „Imaginární Žid“ je tu vykreslen jako iracionálně jednající postava naplněná vrozenou nenávisť a zaslepenou zlobou. Narozdíl od starších verzí, kdy spolu obě komunity „komunikují“, tak zde jsou již charaktery postav předem dané a ujasněné. Židům stačí jen zaslechnout panenské jméno a jsou připraveni vraždit.<sup>118</sup> Pokud bychom se chtěli vrátit k „reálnému Židu“ středověku a jeho vztahu ke křesťanské doktríně, zvláště pak panenskému početí a mariánskému kultu vůbec, museli bychom nahlédnout do stránek *Talmudu*, kde se skutečně setkáme

---

<sup>117</sup> *Alma redemptoris mater*. antifona z 11. století připisovaná Hermannu Contractu (1013–1054), tento hymnus nahrazuje protizidovský akcent starších verzí za obraz mateřské matky, jež je průvodkyní do nebe. Latinský text a český překlad převzat z *Vexilla regis: výběr z latinské duchovní poezie* (ed. Markéta Koronthálová). BB/art, Praha 2004, s. 42–43.

<sup>118</sup> Srov. Anthony Bale: c. d., s. 71.

s nepřímými invektivami vůči Ježíši a Marii.<sup>119</sup> Křesťané i Židé přirozeně bránili své pozice a v přesvědčení o vlastní pravdě útočili proti odporující věrouce. Najdeme-li tedy v křesťanské literatuře tak velké množství hanlivých protižidovských útoků, falešných obvinění a stereotypů, nepřekvapí nás, že rovněž židovští rabíni na několika místech talmudických traktátů nazývají Ježíše výrazem *mamzer*, čili bastard, a Marii jako „ženu, jež si nechala narůst dlouhé vlasy“, což byl opis ženy nevalné pověsti.<sup>120</sup>

Olomoucká povídka, která je spojena s nejstarší vrstvou legend *O zpívajícím chlapci*, používá věrný překlad částí latinského hymnu *Gaude Maria*. Společenství věřících v čele s farářem zpívají: „*Raduj se, panno Maria*“. Na toto responsorium odpovídá žák veršem „*erubescat*“: „*styd' se za to Žid nevěrný, kterýž praví, že by se Kristus z semene Jozefova urodil*“. V naší verzi je tedy zdůrazněn protižidovský osten písně. Zajímavým motivem je zde Židova znalost latiny („*nějaký Žid v písmě latinském velmi dospělý*“) – příznak čehosi nedovoleného, vyniká tu jeho schopnost proniknout do křesťanských tajemství, popřípadě se rouhat obsahu církevních obřadů. Důležitý je zde obraz kolektivního zpěvu, obecného vyznání víry shromážděných věřících, které v posledku reprezentuje malý, nevinný chlapec. Více než v jiných nám dostupných variantách je zde naznačena paralela mezi chlapcem a Ježíšem.

Chlapec je zástupnou obětí celého společenství, je obrazem Krista<sup>121</sup> – což dokazují aluze na příběh o dvanáctiletém Ježíši v chrámě, kterého jeho rodiče ztratí během pouti do Jeruzaléma a po třech dnech jej zde nacházejí. Maria se v evangeliu chlapce ptá: „*Synu, co jsi nám to udělal? Hle, tvůj otec a já jsme tě s úzkostí hledali? On jim řekl: Jak to, že jste mě hledali? Což jste nevěděli, že musím být tam, kde jde o věc mého Otce?*“<sup>122</sup> Také žáček v olomouckém exemplu je hledán svými rodiči (je to jedna z mála verzí legendy, kde vystupují oba rodiče), teprve po třech dnech, kdy je vzkříšen Pannou Marií, „*neb matka tvá i otec tvůj žalostiece hledali sú tebe*“, se s nimi shledává. Biblický text, který je zde symbolicky naznačen, tedy vzdělanému

---

<sup>119</sup> Alexandr z Hales (ca. 1183–1245), anglický františkánský scholastik, uvádí mezi důvody, proč nebýt k Židům tolerantní, tyto dva: 1) „Rouhají se Kristu a Panně Marii; mstí se katolické víře; poškozují svátosti a činí příkoří duchovním, o čemž svědčí Dekretály. Starý zákon praví, že rouhači mají být potrestáni smrtí. Proto si Židé nezaslouží shovívavost, mají být vydáni smrti, zvláště pak ti, kdo se takto chovají.“ 2) „Co více, jejich kniha zvaná Talmud obsahuje mnoho výroků, jež jsou blízké rouhačství vůči Kristu a Panně Marii. Jelikož (Židé) musejí cítit literu této knihy jako zákon, spolu s těmito knihami by měli být rozprašeni.“ Viz Robert Chazan: *Židé středověkého západního křesťanského světa (1000–1500)*. Argo, Praha 2009, s. 56. K mariánskému kultu a jeho možné reflexi v židovském prostředí viz Ephraim Shoham-Steiner: *The Virgin Mary, Miriam, and Jewish Reactions to Marian Devotion in the High Middle Ages*. *AJS Review*, 37, 2013, s. 75–91.

<sup>120</sup> Peter Schäfer: *Jesus in the Talmud*. Princeton University, Princeton – Oxford 2007, s. 15–24.

<sup>121</sup> Aby tato paralela byla účinná, je žák v naší verzi pohřben pod zem, nikoli jako v jiných verzích do hnoje či studny. Není také rozčtvrcen, ale pouze podřezán, a podobně jako Ježíš ukazoval po vzkříšení své rány pochybuujícímu apoštolu Tomášovi, ukazuje i chlapec své rány křesťanskému společenství.

<sup>122</sup> Lk 2, 48.

posluchači či čtenáři opakuje poselství hymnu *Gaude Maria* – Ježíše hledá otec i matka, on však zůstává tam, kde je jeho skutečný Otec. Dle křesťanské doktríny, tedy není plodem Josefova semene, ale synem Božím. Evangelium a latinské responsorium se protínají a zdůrazňují jednu ze základních pravd křesťanství.<sup>123</sup> Exemplum tak získává širší rozměr – v roce 1482, kdy bylo opsáno do olomouckého rukopisu, již není namířeno v první řadě proti Židům, ale míří především do řad malověrných křesťanů, ba dokonce nepřímo útočí proti husitství a herezím, které různou měrou zpochybňovaly mariánský kult.

### 1. 3. 3 Exemplární trest židovské komunity – závěrový topos

Na konci příběhu s patřičným, někdy explicitním moralisatio se nabízí otázka: a co se stane s Židy? Jednotlivé verze na ni odpovídají po svém. Nejstarší zpráva (Corpus Christi) vylučuje židovské společenství ze zázraku, neboť Židům není umožněno slyšet chlapcův zázračný zpěv („*soli vero iudei nichil inde audierunt*“), ve francouzském rukopise, jenž vznikl po roce 1234 (Vendome, rkp. MS 185), se o konci Židů vůbec nehovoří a nechávají se z příběhu „zmizet“. Francouzsky psaná sbírka mariánských legend Gautiera de Coincy, jež vznikla zhruba ve stejné době, nechává všechny Židy, kteří nepřijali křest, povraždit a pobít.<sup>124</sup> V Chaucerově povídce jsou dokonce roztrháni koňmi.<sup>125</sup> Znovu je ovšem potřeba zdůraznit skutečnost, že vyvrcholením příběhu není to, co se stane s Židy (což naznačují verze, ve kterých židovské společenství v závěru absentuje), ale oslava Panny Marie. Židé jsou zde pouhou glosou, jenom nástroji k oslavě křesťanského náboženství a jeho vítězného tažení proti všemu, co se mu staví do cesty. Proto tak často vystupují Židé v eucharistických a mariánských legendách, jsou jakýmsi zástupným lidem, na němž se ukazuje trest za hříchy, jež jsou připraveny pro nevěrné věřící. Pokud se židovská obec v miraculu *O zpívajícím chlapci* obrací a přijímá křest, je tím dvakrát podtržena velikost daného zázraku: obracejí-li se Židé, známí svou tvrdošíjností a slepotou, o co víc by se měl každý křesťan snažit o nápravu své víry a mravů? Také proto je tato legenda blízká

---

<sup>123</sup> Podobnou biblickou paralelu najdeme také ve vratislavském exemplu: Žid zde vlastní vinici, na které chlapce zavraždí. Text je tak napojen na Lukášovo podobenství o zlých vinařích, srov. Lk 20, 9–16. Opět je zde nabídnuta paralela chlapec – světec – Kristus; navíc pak Židé – zlí vinaři, kteří zavraždí milovaného syna majitele vinice. Na otázku: „Co tedy s nimi udělá pán vinice?“ se odpovídá: „Přijde, zahubí ty vinaře a vinici dá jiným.“ Ve vratislavské verzi exemplum nekončí vyhlazením, ale hromadnou židovskou konverzí. Srov. Joseph Klapper: *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914, č. 83, s. 301.

<sup>124</sup> Srov. Anthony Bale: c. d., s. 73.

<sup>125</sup> Židovský trest zde dán do kontrastu s převorčinou jemnocitností, což souvisí s ironizujícím pohledem Chaucera na tuto postavu. Exekuce byla pro Židy připravena podle starozákonního pravidla oko za oko (Ex 21, 33–34) = „yvele shal have yvele wol deserve“ – opět zde naznačeno napětí mezi Starým a Novým zákonem. Srov. Tamtéž, s. 87.

hymnologické legendě *O slepci*, jak jsme si dříve ukázali, a obecně profanačním legendám, kterým se v této práci věnujeme.

Žid v olomoucké povídce je sice bohatý, navíc pak lichvář,<sup>126</sup> je dokonce lstivý a chodí po městě bez předepsaného znamení (žlutý klobouk, kolečko apod.),<sup>127</sup> ale přesto je autorem textu označen za „velmi múdrého“, neboť rozpoznal velikost zázraku, jehož byl svědkem, otevřely se mu oči, přiznal se místnímu knězi (jde svého druhu o symbol zpovědi a rozhřešení) a následně přijal křest. A podobně, jako začíná staročeská verze shromážděním křesťanů, kteří společně slaví bohoslužbu a zpívají Panně Marii, tak i v závěru se opět setkáváme se společenstvím tří set čtyřiceti Židů, kteří se nechávají pokřtít, stávají se součástí většinové společnosti, a upevňují tak její integritu. Menšina je zničena, většinová společnost slaví vítězství.

#### 1. 4 Shrnutí

Obě olomoucké povídky formulují obecně rozšířené protižidovské stereotypy. Prvním z nich je nenávisť ke křesťanství (*odium fidei*), ale také lstivost, přetvářka a přestupování společenských konvencí a norem. Dokladem toho může být Židova znalost latiny („nějaký žid v písmě latinském velmi dospělý“), což je příznak čehosi nedovoleného, v textu je tak zdůrazněna jeho schopnost proniknout do křesťanských tajemství, popřípadě se rouhat obsahu církevních obřadů. S tím úzce souvisí motiv nedovolených disputací vyjádřený např. „Aj, toť ten žid, kterýž se často s námi hádáš“, „častokrát s věrnými křesťany hádáš o vieru“, který nepřímou kritizuje jakýkoli dialog s marginalizovanou skupinou. Dalším topoi je nedodržování předepsaného židovského oděvu – žlutý klobouk či kolečko: „I ukázachu jemu toho pacholíka, nevěduce, by žid byl.“ „Změniv tvář svú a rúcho své, do kostela přišed“. Klasickými židovskými atributy jsou pak lichva a bohatství (Žid chlapci říká, „pod se mnú do mého domu, neb mám počty psát“, farář připomíná, že Žid pozval žáka do domu „aby jemu dluby popisoval“).

Slovy Anthony Balea se jedná v obou případech o příběhy poskvřňujícího doteku (contaminating touch).<sup>128</sup> Jde o nedovolené proniknutí Židů či křesťanů do cizích tabuizovaných prostorů, světů, rituálů či textů. Hermeneutický Žid se v Olomouckých povídkách ocitá v křesťanském kostele, je účasten bohoslužby, přijímá proměněnou hostii, jde na křesťanský hřbitov, nosí křesťanské šaty, je znalý latiny, a tudíž rozumí liturgickým

---

<sup>126</sup> Srov. Žid chlapci říká: „pod se mnú do mého domu, neb mám počty psát“, farář připomíná, že Žid pozval žáka do domu „aby jemu dluby popisoval“.

<sup>127</sup> Srov. „I ukázachu jemu toho pacholíka, nevěduce, by Žid byl.“

<sup>128</sup> Anthony Bale: c. d., s. 57.

zpěvům apod. Představuje tedy vysoce nebezpečné ohrožení pro křesťanskou středověkou společnost, která jej v davu nemůže identifikovat, zatímco on ji může zevnitř škodit. Podobně i křesťanský chlapec pravidelně procházející židovskou čtvrtí či křesťané hovořící s Židy se tak dávají všanc „zhoubnému“ vlivu heterodoxie. Postavy narativu přestupují hranice dovoleného, účastní se života té druhé skupiny a za to následuje exemplární trest. Jediným východiskem příběhu je naprosté popření menšinové skupiny. Židé musí buď z příběhu zmizet, být vyhlazeni, anebo se připojit k většinové komunitě, aby byl zachován nábožensko-společenský řád a konflikt byl nahrazen harmonií.

Obě povídky mají rovněž společná hagiografická topoi, která mají svou předlohu v osobě biblického a teologického Ježíše. Jde o významovou paralelu hostie – chlapec – Ježíš. V konsekrovaném chlebu je dle katolické věrouky reálně přítomen Kristus, hostie se v prvním exemplu proměňuje v novorozeně čili v dítě Ježíše. Žák zpívající mariánskou píseň druhé povídky je evangelijními aluzemi přirovnán k dvanáctiletému Ježíši v chrámě. V legendách o rituální vraždě bývají nevinní chlapci mučeni jako Kristus, stejně tak i hostie jsou probodávány a trápeny podle stejného vzoru.

Podobně v obou exemplech funguje prolínání sémantických motivů místa, kde je buď zakopána hostie (v četných verzích je vhozena do pece, vařícího kotle, ale také do latríny či zahrabána do hnoje)<sup>129</sup>, nebo pohřben zavražděný křesťanský chlapec (odpadní jímka, kupka hnoje, odpadní strouha či latrína).<sup>130</sup> Topos latríny objevíme i v dopise Inocence III. z roku 1205 biskupům ze Sensu a Paříže, v němž stojí, že křesťanské kojné sloužící u Židů údajně musejí během Velikonoc po přijímání odstříkovat mléko do latríny, aby neuhnanuly židovské děti.<sup>131</sup>

Uvedená dvě protižidovská exempla *Olomouckých povídek* jsou jenom dílčí ukázkou konfliktního soužití Židů a křesťanů ve středověku. Jejich analýza nám nabídla narativní vzorec, schéma, které je společné většině profanačních legend, kterým se zde budeme věnovat. *Olomoucké povídky* představují nadčasový rámeček, který byl opakovaně kopírován a aplikován při konstrukcích narativů, jež se měly vztahovat ke konkrétním historickým

---

<sup>129</sup> To samé měli činit Židé s obrazy, ikonami a relikviemi, např. Kosmova *Chronica Boemorum* zmiňuje k roku 1124 případ pokřtěného Žida Jakub Apelly, který vhodil do záchodu ostatky svatých. Viz *Kosmova kronika česká* (přel. Karel Hrdina a Marie Bláhová, která naps. předmluvu). Vyd. 6., Svoboda, Praha 1975, s. 200.

<sup>130</sup> Srov. povídka první: topos hrobu – „Tělo Božie položené v tom hrobě v způsobě chleba“, topos jámy – „na kerchově ... vykopal jest duol, v kterémžto dole to děťatko zakopal jest“ a topos necessaria – „vyšed z kostela myslěše to předrabé děťatko do nějakého nečistého místa wrcti“. Povídka šestá: topos hrobu – „chytře pochoval jeho pod zemí“.

<sup>131</sup> Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern-Antisemitism*. Jewish Publication Society, Philadelphia 1983, s. 110.

událostem. Mnohá výše naznačená topoi proto nalezneme v textech o kauze v Pulkau roku 1338, v Praze roku 1389, v Olomouci roku 1425 či v Hostouni roku 1427. Znovu a znovu se opakující narativy a topoi měly jasný cíl – být posluchačovi důvěrně známé, přesvědčit ho, že podobné události se dějí i jinde, že nejsou ničím novým, že je potřeba proti nim zakročit. Středověký člověk navíc chtěl slyšet opakující se motivy a příběhy, jelikož jenom tak mohl být jejich součástí, mohl se na nich podílet, účastnit se vyprávění. Proto, jak ještě ukážeme, v příbězích vystupují typizované postavy, které mají jen málo společného s realitou, byť mohou mít předobraz v konkrétních osobách – židovský muž – svědce a rouhač, slabá židovská žena, nepevný ba hanebný konvertita, prodejná křesťanská služka apod. Šlo o intertextuální rámec, který měl podpořit osobní zkušenost každého z posluchačů. Opakování narativu v mnoha různých kontextech a variantách, byť se stejným schématem, utvrzovala posluchače v pravdivosti a věrohodnosti těchto událostí.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999, s. 92.

## 2. KATAKLYZMA PROTIŽIDOVSKÝCH NÁSILNOSTÍ

PULKAU ROKU 1338<sup>133</sup>

V letech 1336 až 1338 došlo v Aškenázu k vlně protizidovských bouří, jež eviduje rovněž jedinečný hebrejský pramen *Norimberská pamětní kniha – Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, zaznamenávající jména zavražděných, popř. lokality postižené pogromy. Zvyk předčítat při synagogálních bohoslužbách jména umučených se rozvinul záhy po masakrech frankoporýnských Židů během první křížové výpravy v letech 1096–1099, která zapůsobila hlubokou trhlinu mezi křesťanskou a židovskou komunitou a otřásla důvěrou Židů v křesťanské společenství.<sup>134</sup> Seznam stovek zavražděných byl postupně doplňován a čten během memoriálních obřadů o šabatou před svátkem Šavuot, později také o šabatou před postním dnem devátého avu, tzv. Tiš'á be-av. Pamětní kniha založená asi roku 1296 Isaacem ben Samuelem z Meiningenu pro mohučskou obec se stala autoritativní verzí pro další kopie a byla kontinuálně rozšiřována o nové údaje o perzekucích.<sup>135</sup> Zpočátku byla snaha zaznamenat jména všech zavražděných, ještě během Rintfleischova pogromu roku 1298 v jižním a středním Německu poskytuje *Norimberské martyrologium* jednotlivá jména konkrétních obětí, mužů, žen a dětí, někdy s jejich rodinnými vztahy či informacemi o sociálním postavení v rámci komunity. Ve třicátých letech 14. století však počet masakrů vzrůstá do té míry, že zapisovatelé rezignují na soupis všech pobitých a omezují se pouze na vyjmenování postižených židovských obcí. Dalším z důvodů mohla být skutečnost, že z vyhlazených komunit nepřežil nikdo, kdo by mohl podat svědectví o konkrétních obětech, což může svědčit o rozsahu a důslednosti těchto násilných akcí.<sup>136</sup>

Ve vymezeném období proběhly a byly zaznamenány Armlederovy perzekuce Židů v letech 1336–1338 v Alsasku a ve Frankách, dále události podzimu roku 1338 v Bavorsku,

---

<sup>133</sup> Kapitola byla částečně publikována. Viz Daniel Soukup: Kterak Židé mučili Boží tělo: edice a komentář, *Česká literatura – časopis pro literární vědu*, roč. 59, č. 5. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2011, s. 697–712; Forgotten old Czech source for the events in Pulkau in 1338, *Judaica Olomucensia* 2013 (v tisku).

<sup>134</sup> Robert Chazan: *European Jewry and the First Crusade*. University of California Press, Berkeley 1996; Shmuel Shepkaru: The Preaching of the First Crusade and the Persecution of the Jews, *Medieval Encounters* 18 (2012), s. 93–135; Susan L. Einbinder: *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton University Press, Princeton – Oxford 2002; Dieter Mertens: Křesťané a Židé v době první křížové výpravy, *Židovská menšina v dějinách*. Votobia, Praha 1997, s. 41–61; Jonathan Riley-Smith: Christian Violence and the Crusades, in *Religious Violence Between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives* (ed. Abu Anna Sapir). Palgrave, London 2002, s. 3–20; Robert Chazan: The Anti-Jewish Violence of 1096: Perpetrators and Dynamics, in tamtéž, s. 21–43.

<sup>135</sup> *Encyclopaedia Judaica* 14 (Mel–Nas). Thomson Gale, Detroit 2007, 2nd ed., s. 17–18.

<sup>136</sup> Srov. Siegmund Salfeld (ed.): *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, in *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*. Bd. III. Leonhard Simion, Berlin 1898, srov. od s. 67nn./237nn.



kde měla být znesvěcena hostie v Deggendorfu<sup>137</sup>, a v neposlední řadě vraždění Židů na rakousko-českém pomezí v dubnu roku 1338 v souvislosti s údajnou profanací eucharistie v Pulkau. Této kauze, která přesáhla hranice Dolních Rakous a stala se osudovou pro menší židovské obce v Čechách a na Moravě, se zde budeme věnovat jednak proto, že se o ní zachovaly jedinečné literární prameny bohemikální provenience, jednak proto, že se jedná pravděpodobně o první případ obvinění z hanobení hostií, který má vztah k našemu prostoru. Kapitola se zaměří především na jednu konkrétní staročeskou veršovanou skladbu s titulem *Kterak Židé mučili Boží Tělo*, jež představuje unikátní a doposud jen málo využitý pramen o údajném znesvěcení hostie v Pulkau roku 1338. V následujících odstavcích si nejdříve představíme samotný text, pohovoříme o jeho kodikologickém zápisu, zmíníme zachování této skladby ve dvou verzích a poukážeme na inspirační zdroje a intertextové vazby této skladby. Rozborem žánrové a formální charakteristiky básně si ukážeme, že přestože se jedná o text, který nejpodrobněji popisuje události v Pulkau, tak nejde primárně o text historiografický, ale o text s funkcí exempla. Jde o skladbu, jež je plná loci communes, a je tedy více textem kazatelským, nábožensky výchovným a apologetickým.

## 2. 1 Zápis skladby *Kterak Židé mučili Boží Tělo* a její kodikologický kontext

Ve fondech Knihovny Národního muzea v Praze je uložen rukopis se signaturou V B 24 datovaný F. M. Bartošem (1889–1972)<sup>138</sup> do druhé poloviny 15. století, s jistotou však můžeme tvrdit, že vznikl po roce 1470.<sup>139</sup> Kodex čítající víc jak dvě stě listů obsahuje deset staročeských textů psaných na papíře spřežkovým pravopisem jednou písařskou rukou. Rukopis je psán jedním typem písma, a to bastardou bez výraznějších kaligrafických ozdob. O provenienci rukopisu bohužel nic nevíme, kniha se dostala do sbírek muzea z knihovny rytířů z Neuberka, pražské měšťanské rodiny nobilitované v roce 1760, která knižními donacemi podpořila vznik Národního muzea.

Kromě *Kroniky české* Přibíka Pulkavy z Radenína (zemř. 1380), školního mistra od sv. Jiljí v Praze, kterou známe z minimálně 40 latinských, staročeských a středohornoněmeckých

---

<sup>137</sup> V českém prostředí se zachoval unikátní kramářský tisk z konce 18. stol. s incipitem *Velmi strašlivý příběh aneb píseň o jedné bobaprázdne ženě*, který ukazuje, že profanační kauzy středověku nacházely svůj ohlas v literatuře ještě dlouho do raného novověku (MZK Brno, sign. ST1-0294.174, přívazek 64). K případu i problematice profanačních legend podrobně Manfred Eder: *Die Deggendorfer Gnad: Entstehung und Entwicklung einer Hostienvallfabri im Kontext von Theologie und Geschichte*. Deggendorf 1992.

<sup>138</sup> František Michálek Bartoš: *Soupis rukopisů Národního muzea v Praze, Svazek I*. Praha 1926, s. 252-253.

<sup>139</sup> Rukopis byl zcela jistě napsán po roce 1470, jelikož *Staré letopisy* jsou uzavřeny právě tímto datem (viz f. 156v: M CCCC L XX).

rukopisů<sup>140</sup>, se v něm nachází *Nota od pana Viléma Zajíce*, žánrově některými badateli charakterizovaná jako veršované kázání.<sup>141</sup> Za touto skladbou následuje námi rozebíraný veršovaný text o znesvěcení hostie v Pulkau, za níž jsou vepsané *Staré letopisy z let 1376–1470*. Za tzv. *Konstantinovou donací (Majestát císaře Constantýna)* se nachází krátká prozaická skladba *Epistula Lentuli* s incipitem *Tuto dole vypisuje se postava a tvárnost Pána našeho Ježíše*. Rukopis uzavírají čtyři texty, jejichž autorem je císař Karel IV., a to staročeský překlad panovníkova životopisu (*Vita Caroli*), morality (výbor z Karlových *Moralitates*) a korunovační řád českých králů a královen (*Řád korunování krále českého a Řád na požehnání králově*).

Skladbu *Kterak Židé mučili Boží Tělo* umístil písař na folia 124v až 126r. Název básně je vyveden jako rubrika, zbytek je psán černým inkoustem, některá místa v textu, která akcentují dogmatické pasáže týkající se eucharistie, písař podtrhl červenou linkou. V rukopisné podobě použil skriptor několik ligatur. Na f. 125r se nad středověkým textem nachází raně novověká marginální poznámka psaná kurentem: „*Die losen Juden: heillige Sacramenth Erschrecklich: damit Vmbgangs*“.<sup>142</sup> Báseň, přestože ji známe jen z výše zmíněného rukopisu z 15. století a z jeho o málo starší předlohy s titulem *Od Božieho Těla* (viz níže), vznikla pravděpodobně již ve 14. století.

## 2. 2 Obsah skladby

Báseň *Kterak Židé mučili Boží Tělo* klade pulkavské události dvě neděle po Velikonocích (12. duben) roku 1338:

*Léta od narození Syna Božího  
po tisíci po třech stech po třidceti osmi  
dvě neděle po Božím vzkršení  
stal se div, to já svědčím v tom nyní.*

Ostatní prameny, o nichž ještě pohovoříme, tvrdí, že k profanaci eucharistie a protizidovským bouřím došlo po velikonočních svátcích, snad mezi 24.–27. dubnem. Např. v *Annales Zwetlenses* čteme:

---

<sup>140</sup> Viz Marie Bláhová (ed.): *Kroniky doby Karla IV.* Svoboda, Praha 1987, s. 572–580.

<sup>141</sup> Srov. Jan Lehár, *Česká středověká lyrika*. Vyšehrad, Praha 1999, s. 299.

<sup>142</sup> U slova *losen* je možná jedná o písařskou chybu, nabízí se zde adjektivum *bosen*: „Zlí židé: odporné zacházení se svátostí oltářní“. Za pomoc s tímto textem děkuji Janu Kvapilovi z ÚČL AV ČR.

1338. Hoc anno pasca christianorum convenit cum pasca iudeorum, propter quod maximum exterminium factum est iudeorum. Nam post festum pasce reperta est in Pulka in domo cuiusdam iudei hostia tota cruentata, et multis miraculis approbata, et non solum ab indigenis, verum etiam ab omnibus circumquaque terrarum populis humiliter visitata et devote venerata. Propter quod factum christiani zelo divino permoti, circa festum sancti Georii omnes iudeos in Pulka, Retz, Znoyma (Znaim), Horn, Egenburga, Neunburga ([Kloster-]Neuburg), Zwetl occiderunt et conbusserunt et in pulveremredegerunt.<sup>143</sup>

V *Göttweiger Codex* se naopak nachází časová informace: „Anno Domini MCCCXXXVIII in vigilia sancti Vitalis [27. duben] inventa est sacrosancta cruentata hostia [...]“.<sup>144</sup> Podle staročeské básně koupili členové pulkavské kehily proměněnou hostii od místních kacířů. Jedná se o informaci, se kterou se nesetkáme v žádném jiném prameni a která může být důležitá pro další interpretaci skladby:

*Byli jim prodali kacíři,  
prokletý člověk, jenž tak zle věří,  
to svaté Tělo v židovské zběři.*<sup>145</sup>

Konsekrovanou hostii pak měli Židé mučit během židovské svatby. Jedná se však o klasický topos protižidovských obvinění – v tzv. legendách krvavého obvinění (Blood Libel Tales) dochází k zavraždění křesťanského dítěte, pokud ne o Velikonocích, tak během židovské svatby. Bohatí členové středověkých židovských komunit jak Sefardů, tak i Aškenázů obvykle slavili svatby okázale a zúčastňovali se jich i Židé ze vzdálenějších lokalit. Je zřejmé, že tyto několikadenní slavnosti neušly pozornosti křesťanských obyvatel. Jako příklad můžeme uvést svatbu majetného pražského Žida Lazara z roku 1351, který poskytoval půjčky císaři Karlu IV. Panovník tomuto prominentnímu členu pražské obce, jehož dům stál ve Zlaté ulici, kde sídlili zlatníci a stříbrníci a jenž roku 1366 přešel do majetku Karlovy koleje,<sup>146</sup> dokonce poskytl listinu beroucí v ochranu Židy ze všech měst a zemí, kteří se chtěli na Lazarovu svatbu dostavit a umožnil jim pobývat v Praze 15 i více dní.<sup>147</sup> Autor staročeské básně tak záměrně využil funkční topos evokující početné shromáždění Židů a akcentující kolektivní vinu jak lokální komunity, tak i přespolních.

---

<sup>143</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338*. Studien Verlag, Innsbruck – Wien – Bozen 2005, č. 434, s. 333.

<sup>144</sup> *Ibid.* č. 436, s. 334–335.

<sup>145</sup> *Sběř, zběř*: sbor, shromáždění, zástup, dav, chasa; čeládka, sebranka, chátra, hejno.

<sup>146</sup> Alexandr Putík: On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town prior to the Pogrom of 1389, *Judaica Bobemiae XXX-XXXI*, (1994–1995), s. 32–36.

<sup>147</sup> Bohumil Bondy – František Dvorský (eds): *K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. I.: 906-1576*. Praha 1906, č. 119, s. 58.

Vrat'me se však k samému příběhu: když pulkavští Židé začali bodat do hostie, proměnila se v dítě, malého Ježíše. Hostie navíc začala krváčet, což přítomné velice udivilo a vystrašilo. Zakopali ji proto na zápraží domu jednoho z místních Židů, aby byl jejich rouhavý čin utajen:

*Když na jedné svatbě tancovali,  
**Židé tím svatým oplatkem hráli,**<sup>148</sup>  
jeden Žid střelil k němu ne vzdáli,  
tuť jej před sebou děťátkem znali.  
Tobo nevím, zač bylo prodáno,  
ale z řeči do Pulkavy<sup>149</sup> dáno.  
To od Židuov bito i prokláno,  
zjevilo se v pondělí ráno,  
Slyštež, věrní křesťané žádúci,<sup>150</sup>  
když ten svatý chléb mučili židovští kluci,  
**tehdy oplatek stkvúci**  
pustil krev jako **Buoh všemohúci**.  
Tebdy Židé ulekli se proto,  
jali se pílňe mysliti na to,  
řkúci: „Auwech, bříšná naše slepoto,  
bude nás všech zatracení toto!“  
Tu je vložili v jednu temnici,  
majíc péči i myšlení,  
prav každý ten div druh k družci,  
žět' skočí skrze síň na ulici.  
Židé uzřevše, byli v tom strachu,  
podlé dveří duol vykopachu,  
tu jej zasuli mrvú v tom prachu,  
na tom kamení přemetachu.*

Kolem domu však zrovna procházela chromá dívka jménem Kačka, která byla náhle zcela uzdravena – šlo o první eucharistický zázrak, který měl křesťanskou komunitu upozornit na akt znesvěcení, k němuž došlo v židovské čtvrti. Divného chování místních Židů si

---

<sup>148</sup> Zvýrazněno podle původního textu.

<sup>149</sup> Pulkau: město v Dolním Rakousku, ca 15 km od hranic s Moravou.

<sup>150</sup> *Žádúci*: žádoucí; drahý.

rovněž povšimli dva křesťanští měšťané kráčející do kostela. Ti odhrnuli hlínu u dveří domu a uviděli zde zkrvavenou hostii – jeden tu tedy zůstal na místě a pozoroval zdáli židovský dům a druhý šel o zázraku informovat kněze:

*Potom dva měšťané<sup>151</sup> odtud zajiista<sup>152</sup>*

*jdúc jakž tudy k kostelu cesta,*

*uzřeli, ano, Židé kryjí toho místa.*

*Ibned jim ta mysl byla,*

*aby zvěděli, promluvíli a rkuće:*

*„Co se to děje?“ Tam jdúce*

*i chtěli to zvěděti,*

*Židé počali se jich styděti,<sup>153</sup>*

*neb jim Buob nechťel déle trpěti.<sup>154</sup>*

*Tí křesťané pilně<sup>155</sup> to v mysl vžali,*

*tam šli, kedež Židé stáli byli.*

*Nalezli, ano, mrva ležú, tu odjali,*

*krev svatú na oplatce uzřeli,*

*to vidění je oba rozkvíli.*

Profanační legenda vzápětí obrací svůj pohled na vystrašené Židy. Mezi řádky lze vyčíst reálnou obavu židovské komunity z případného útoku – Židé hledají bezpečí ve svých příbytcích očekávající pogrom. V tuto chvíli z domu vykročil předák místní kehily Marchard, který chtěl eucharistii ukrýt, a zabránit tak možným nepokojům ze strany křesťanů, ale jakmile se jí dotkl, padl na zem jako bez života:

*A Židé se již byli zavřeli.*

[...]

*v jednom domu ještě jedna Židovka*

*i zlost své nevěry neosta.<sup>156</sup>*

*Marchad z síně kročil jako z stieně,<sup>157</sup>*

*to vida křesťan, plače v stieně.<sup>158</sup>*

<sup>151</sup> Jedinečná informace, kterou nenalezneme v žádném doposud známém znění pulkavského příběhu.

<sup>152</sup> Tvar nedoložen, snad od *zajisté, zajiisto*: zajisté, jistě, určitě, věru, opravdu; ovšem, sice.

<sup>153</sup> *Styděti*: stydět se za koho, zač; bát se.

<sup>154</sup> *Trpěti*: trpět; snášet.

<sup>155</sup> *Pilnost*: péče; snažnost, horlivá dbalost, horlivost.

<sup>156</sup> *Ostati*: zůstat nezdolán, udržet se, obstát, přemoci, překonat, porazit; zůstat, setrvat, vytrvat.

<sup>157</sup> *Stien*: stín; skryté místo; záštita, ochrana (tj. ze stínu, ze tmy).

*Žid zchýl<sup>159</sup> svátost, chtě vzíti,  
pak k zemi leť, počal něměti,  
Židé jej v duom za<sup>160</sup> mrtva vřchopili.*

Jméno protagonisty příběhu nám kromě naší básně zachoval pouze *Göttweiger Codex*, a to ve znění Marquardus: „*Anno Domini MCCCXXXVIII in vigilia sancti Vitalis inventa est sacrosancta cruentata hostia iuxta valvas domus Marquardi judei in Pulka*“.<sup>161</sup> Eveline Brugger a Birgit Wiedl, editorky regestu k dějinám Židů v Rakousku, se domnívají, že vlastní jméno Marquard je obdobou jména Merchlin (hebrejskou variantou jména je Mordechaj), a ztotožňují jej s postavou majetného představitele pulkavské židovské obce, což dokládají údajem o prodeji pole Ekkerhardem von Pillersdorf a jeho ženy Elisabeth Židu Merchlinu z Pulkau z 8. ledna roku 1329.<sup>162</sup> Rovněž staročeská báseň uvedením Marchardova jména akcentuje, že se jedná o výjimečného aktéra příběhu: nelze vyloučit, že se jednalo o parnase místní obce, ne-li dokonce o hlavu komunity (*roš ha-kehila*), který se snažil intervenovat u křesťanských autorit, ve snaze odvrátit případné násilí. Veršovaná skladba tuto aktivitu mohla záměrně vtěsnat do profanačního narativu a Marchardova / Marquardova / Merchlinova / Mordechajova smrt během masakru mohla být interpretována jako trest za znesvěcení eucharistie. Jak si ještě ukážeme, profanační legendy často zmiňují konkrétní reálné postavy židovské komunity, byť k nepoznání přizpůsobené účelům hagiografického miracula, aby dodaly příběhu na autentičnosti. V literárních pramenech o pražském pogromu roku 1389 tak vystupuje bohatý Žid Jonáš, který byl s vysokou pravděpodobností reálnou postavou, stejně jako v Olomouci roku 1425 je hlavní figurou celé kauzy rabín Mojžiš, předák místní ješivy (srov. následující kapitoly).

Mezitím došel k místu přivolaný kněz, který potvrdil autenticitu zázraku: eucharistie dle něj skutečně krvácela, a zasluhuje proto veřejnou úctu. Hostie je ve slavném procesí přenesena do kostela, který se stal cílem poutníků a místem četných zázraků, jež dle básně potvrdil i farář z nedalekého Hemburka (Hainburg an der Donau: nejvýchodnější město Dolního Rakouska nad ústím Moravy do Dunaje). Je zde patrné, že skladba fungovala zároveň jako text propagující nově vzniklé poutní místo:

*Sšli s kříži s velikú pokorú,*

---

<sup>158</sup> Tj. v skrytu.

<sup>159</sup> *Vřchylovati sě*: schylovat se, klonit se; *schylovatí*: schylovat, sklánět; – *schylovati sě*: sklánět se, shýbat se.

<sup>160</sup> *Za*: jako.

<sup>161</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338*. Studien Verlag, Innsbruck – Wien – Bozen 2005, č. 436, s. 334–335.

<sup>162</sup> Tamtéž, č. 303, s. 257.

*vzeli ji k kostelu vzbúoru.*  
*Tu jsú obledali čistě*  
*tělesnú krev v svaté Eucaristie jistě,*  
*i řekli: „Pravýt jest Buoh, v tom věříme,*  
*tak jakž jest v nebi s svatými jistě.“*  
*A tu mnoho divuov pokazuje,<sup>163</sup>*  
*slepý, chromý příliš uzdravuje.*  
*Z Hemburka<sup>164</sup> farár byl vzal té prsti,*  
*tu kdež ležela v drsti,<sup>165</sup>*  
*a řka: „Právě svatými tak jest v karysti.<sup>166</sup>“*  
*Ihned se jemu obráti kreví v hrsti.*  
*Mnobo set křest'anstva to vid'alo,*  
*kdež tudiež položil ihned za tělo,*  
*to znamení v zemi se odielo.*  
*Chvalme krev svatú i Boží Tělo!*  
*Mnobo jiných divouov řeci mobu,*  
*ješto se i dnes děje,*  
*jichžto já vám všech nevyprávěji.*  
*I ještě se na každý den dějí.*  
*Mnozí z nemoci okřejí,*  
*ktož v tu svátost úfati smějí,*

Báseň zakončená doxologií, oslavou eucharistie a mariánskou invokací pak lakonicky poznamenává, že místní židovská komunita byla vyhlazena, a potrestána tak za profanaci eucharistie. Varovný tón je zde namířen proti údajným kacířům, kteří by snad mohli zpochybňovat transsubstanciační učení:

*Ó, kacíři, jděte, ohledajte*  
*tyto divy, a tiem nemeškajte,*  
*krev na oplatce svatú poznajte,*  
*ostanú<sup>167</sup> břichuov, zlého se kajte!*

<sup>163</sup> *Pokazovatí*: ukazovat; – *pokazovatí se*: ukazovat se, zjevovat se.

<sup>164</sup> Hainburg an der Donau: nejvýhodnější město Dolního Rakouska nad ústím Moravy do Dunaje.

<sup>165</sup> *Drst*: smetí.

<sup>166</sup> Tvar nedoložen.

<sup>167</sup> *Ostatí*: odstoupit od koho, opustit, zanechat; zůstat, zbýt; setrvat, vytrvat na místě; zůstat beze změny, potrvat, vydržet.

*Svaté Boží Tělo, vzešři<sup>168</sup> na ny,  
 pro Tvú hanbu<sup>169</sup> i pro Tvé svaté rány,  
 ješto' sí od nevěrných dány.  
 Smiluj se nade všemi křesťany,  
 Ježu Kriste, jenž v tom oplatce,  
 jakž si zvěstován byl své matce,  
 odpust' hříchy, uzdrav na počátce<sup>170</sup>  
 a daj věčnú radost na ostatek!<sup>171</sup>  
 Ó Maria, světlá panno čistá,  
 věřím,<sup>172</sup> žě jsi milosrdnost jistá,  
 pros za nás oplatka Jezukrista,  
 at' nás ráčí zbaviti očista,  
 by obměkčil našich bříchuov kámen,  
 bychom vzešli<sup>173</sup> za jeho pramen,<sup>174</sup>  
 bychom zpívali s svatými, Amen.*

Jak jsme si ukázali v předchozí kapitole a jak si ještě doložíme na následujících stranách u jiných případů, mariánské téma bylo často explicitní součástí profanačních legend. Postava Panny Marie fungovala jako jeden z centrálních bodů ortodoxní identity středověkého člověka. Mimo tento model formování identity spadalo vše cizorodé: heretici, muslimové, Židé. Maria byla symbolem čistoty a neposkvrněnosti, zatímco Židé reprezentovali zcela opačné hodnoty.<sup>175</sup> Nadto literární motiv týraného dítěte Ježíše, v němž se hostie promění, vzbuzuje nejen soucit s ním a jeho matkou, která rovněž trpí (*compassio*), ale také hněv proti židovským násilníkům a touhu po odplatě. Panna Marie nabízí milosrdenství a odpuštění pro ty, kteří se ujmou spravedlnosti a potrestají údajný židovský zločin, je to právě Ježíšova matka, která obměkčuje nejen tíži hříchů, ale i srdce rozhněvaného Boha a nabízí absoluci násilí proti židovské komunitě.

<sup>168</sup> *Vzešřeti*: pohlédnout, vzhlednout, pohledět vzhůru, popatřit.

<sup>169</sup> *Hanba, baňba*: hanba, stud; pohanění; hanebný skutek.

<sup>170</sup> *Počátek*: počátek, začátek; zárodek, první článek rodu; zdroj, původ; základ, podstata, princip.

<sup>171</sup> *Ostatek*: ostatek, zbytek; konec; věci trvalé, nepomíjící, podstata, základ.

<sup>172</sup> Nejisté čtení.

<sup>173</sup> *Vzešli*: vzít; přijmout; dostat.

<sup>174</sup> *Pramen*: pramen; zdroj; větev, odnož, výhonek; větev, rodu.

<sup>175</sup> Srov. Miri Rubin: *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Central European University Press, Budapest – New York 2009.



## 2. 3 Zachování skladby

Veršovaná skladba *Kterak Židé mučili Boží Tělo* se zachovala pouze ve dvou zápisech, a to mladším, kterým se prozatím nikdo nezabýval, a starším, jehož transliteraci připravil pro *Listy filologické* Jan Gebauer (1838–1907).<sup>176</sup> Starší verze se pod názvem *Od Božieho Těla* nachází na foliích 124v–126r v litoměřickém rukopisu *Pulkavovy kroniky*, který byl od roku 1949 až do roku 1999 pokládán za ztracený.<sup>177</sup> V současnosti je kodex na základě deponátní smlouvy uložen ve Státním oblastním archivu Litoměřice a jeho majitelem je litoměřické biskupství.<sup>178</sup>

Litoměřický rukopis obsahuje stejně jako rukopis Národního muzea deset skladeb psaných však čtyřmi písaři. Nejstarší část kodexu vznikla v roce 1466 (písařská ruka A), nejmladší po roce 1470 (písařská ruka B, C, D). Muzejní rukopis je s vysokou pravděpodobností opisem kodexu z Litoměřic, zachovává stejné pořadí textů a liší se pouze v některých jazykových úpravách. Báseň *Od Božieho Těla* byla zapsána do litoměřického rukopisu stejnou písařskou rukou (A) jako jeho první dvě skladby – *Pulkavova kronika* a *Nota od pana Vilema Zajiece*. Písařem nejstarší části byl Johann Tschaudermann z broumovské měšťanské rodiny, jenž si skladby opsal pro svou vlastní knihovnu a který dle dodatku k Pulkavově kronice na f. 124v dokončil své dílo 7. června 1466. Námí editovaná báseň se od starší předlohy liší pouze změnou několika slov a odstraněním většiny archaických aoristů.<sup>179</sup>

Z Litoměřického rukopisu, jenž byl v druhé polovině 18. století v majetku litoměřického biskupa Emanuela Arnošta hraběte z Valdštejna (1716–1789), vycházel rovněž první editor *Pulkavovy kroniky*, piarista a biskupův přítel Gelasius Dobner (1719–1790), který roku 1779 v oddíle *Tres continuatores Pulkavae* čtvrtého svazku svých *Monumenta Historica Bohemiae* vydal pod titulem *De Corpore Christi* i báseň *Od Božieho Těla*. Dobner přeložil skladbu do latiny a převedl z veršů do prózy. Vlastní jména odstranil a nahradil obecným pojmenováním, některé nejasné verše spojil v sémanticky jednoznačnější souvětí, popřípadě zcela odstranil některé nesrozumitelné pasáže (např. „*Kačka, jedna chromá dívka / Ancilla quaedam clauda*“;

<sup>176</sup> Jan Gebauer (ed.): *Od Božieho Těla - Klasobraní po rukopisích XX, Listy filologické a paedagogické XI* (1884), s. 305–308.

<sup>177</sup> Srov. Marie Bláhová (ed.), *Kroniky doby Karla IV.* Svoboda, Praha 1987, s. 579; Jan Lehár, *Česká středověká lyrika*. Vyšehrad, Praha 1999, s. 298; Milada Svobodová: Několik poznámek k obsahu a osudům znovunalezeného Litoměřického rukopisu Pulkavovy kroniky, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků 1999-2000, č. 16* (2000), s. 93.

<sup>178</sup> Litoměřickému biskupství věnoval rukopis antikvář Jan Placák. Za informace o osudech a současném umístění *Litoměřického rukopisu* děkuji Miladě Svobodové.

<sup>179</sup> Milada Svobodová: Několik poznámek k obsahu a osudům znovunalezeného Litoměřického rukopisu Pulkavovy kroniky, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků 1999-2000, č. 16* (2000), s. 93–117.

„Marchad ꝛ síně kročil jako ꝛ stieně / Interim exiens ex domo hebreā calcauit pedibus locum istum“ apod.).<sup>180</sup>

## 2. 4 Inspirační zdroje a intertextové vazby

O profanaci hostie, která se měla odehrát o Velikonocích (či krátce po nich) roku 1338 v dolnorakouském městě Pulkau a jež vedla k pobíjení židovského obyvatelstva i v sousedních regionech, se zachovalo několik historiografických, teologických a diplomatických textů zejména rakouské a české provenience.<sup>181</sup> Jediným narativním pramenem o událostech v Pulkau je také vyobrazení tzv. „Hostienschändung“ na korpusu predely kostela Boží Krve (Kirche zum Heiligen Blut) v Pulkau. Vysoce kvalitní, pozdně gotický oltářní retábl z let 1515–1525 je dílem tzv. Dunajské školy a nachází se na místě, kde byla již roku 1396 vystavěna kaple stejného patrocinia (viz obrazová příloha č. 7).<sup>182</sup>

Všechny doposud známé zprávy o pulkavském případě jsou prozaické, a česká báseň *Kterak Židé mučili Boží Tělo* (stejně jako její starší verze *Od Božieho Těla*) je tedy unikátem. Jelikož je tato veršovaná skladba nejinformovanější ze všech známých textů o kauze v Pulkau, nelze vyloučit, že měla latinskou předlohu. Pokud je tato skladba původní, musel její autor znát dnes již neznámou legendu o znesvěcení hostie v Pulkau, anebo detaily doplňovat z neznámých zdrojů či z „Hostienlegende“ vztahující se k jiné kauze (více viz níže).

Ve své recentní monografii *Pilgrimage and Pogrom* o eucharistických poutních místech, konstrukcích paměti a protižidovském násilí v německém a rakouském prostoru stanovil Mitchell B. Merback na základě písemných a vizuálních pramenů tři varianty pulkavské profanační legendy (A, B, C).<sup>183</sup> Pozoruhodné je, že ani do jedné z nich naše staročeská báseň nezapadá, a to i přesto, že zde bylo přihlédnuto i k raně novověkým textualizacím. Znovu musíme podtrhnout, že skladba *Kterak Židé mučili Boží Tělo* přináší nejen nejpodrobnější, ale také „nejoriginálnější“ informace o celém případě.

---

<sup>180</sup> Gelasius Dobner: De Corpore Christi; in *Monumenta historica Boemiae nusquam antehac edita, Tomus IV.* Mathias Glatz, Praha 1779, s. 138–139.

<sup>181</sup> Srov. Bertold Bretholz, *Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren vom XI. bis zum XV. Jahrhundert (1067–1411)*. Taussig und Taussig, Prag 1935, č. 32, s. 15.

<sup>182</sup> Franz Höring, Restaurování oltáře Boží krve z roku 1520 ve filiálním kostele Boží krve v Pulkau, Dolní Rakousko, v roce 2006, in *Světelský oltář v kontextu pozdně gotického umění střední Evropy: sborník příspěvků přednesených na mezinárodním sympoziu konaném na zámku v Mikulově 20. a 21. června 2007*. Národní památkový ústav, Brno 2007, s. 205–206.

<sup>183</sup> Mitchell B. Merback: *Pilgrimage and Pogrom: Violence, Memory, and Visual Culture at the Host-Miracle Shrines of Germany and Austria*. The University of Chicago Press, Chicago 2012, s. 293–294.

První kategorie textů (A) vztahujících se k Pulkau roku 1338 má obvykle takovéto schéma: Židé shromáždění o Pesachu si obstarají u chamtivého kostelníka hostii, do níž pak bodají, ona krvácí, a proto ji ukryjí do kupky hnoje. Prasata ryjící v mrvě eucharistii vyhrabou a dají se do „zázračného“ pláče, což vzbudí pozornost pulkavských měšťanů, kteří případ odhalí. Celá místní židovská komunita je pozatýkána a upálena na hranici v místě zvaném později Judengrube. Židovské domy jsou na příkaz vévody Albrechta II. Habsburského (1298–1358) zbourány a na místě, kde stál rabínský dům, je vystavěna kaple Boží Krve. Tato verze je pravděpodobně nejstarší. Motiv hromady hnoje (sterquilinio – Düngerhaufen) nalezneme např. v teologickém traktátu Mistra Friedricha z Bambergu, který vznikl kolem roku 1340.<sup>184</sup> Kanovník Friedrich byl členem komise, jež celý případ vyšetřovala, a informace, které o událostech má, získal údajně od očitých svědků. Toto nejstarší znění miracula pravděpodobně kolovalo ústní tradicí a některé jeho části byly zaznamenávány v nejrůznějších typech textů, zejména v kronikách. Motiv zvířat, která buď pomáhají akt znesvěcení odhalit, popř. vzdávají na rozdíl od lidí eucharistii patřičnou úctu, jsme částečně zmínili již v předchozí kapitole a setkáme se s ním rovněž v raně novověké legendě z Hostouně (viz 5. kapitola).

Druhá verze (B) je mírně odlišná: s pomocí sakristiána z Retzu získají pulkavští Židé konsekrovanou hostii, do níž pak bodají noži. Krvácející chléb se promění v dítě, podobně jako je tomu ve staročeské skladbě. Vylekaní Židé vhodí eucharistii do studny, ta však plave na hladině a zbarví všechnu vodu do ruda. Aby se jí s konečnou platností zbavili, předhodí Židé hostii praseti, to však před ní klekne na kolena a začne „naříkat“, což přivolá křesťany (srov. hostouňská profanační legenda). Místní kněz pak přenesse svátost v procesí do farního kostela sv. Michaela. Židé jsou odsouzeni k upálení, jejich domy jsou srovnány se zemí a na místě rabinátu a studny je vystavěna poutní kaple. Tuto verzi Merback pokládá za první oficiální, která navíc byla v 15. století zachycena na nástěnné malbě, jež kdysi zdobila vnitřní severní zeď kostela Sv. Krve. První zprávu zmiňující tento *Mirakelbildzyklus* máme až z roku 1650, kdy byla malba restaurována, a popsána zwettelským cisterciáckým opatem Johannem VIII. Bernhardem Linckem (v úřadě v letech 1646–1671). První díl kroniky vyšel roku 1723 tiskem pod titulem *Annales Austrio-Clara-Vallenses* a události roku 1338 popisuje poměrně podrobně.<sup>185</sup> Jelikož Merback neměl vydání Linckovy kroniky k dispozici

---

<sup>184</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d. , č. 456, s. 349–351.

<sup>185</sup> Bernardus Linck: *Annales Austrio-Clara-Vallenses: Seu Foundationis Monasterii Clara-Vallis Austriae, vulgo Zwettl. Tomus I.* Wolfgang Schwendimann, Vienna 1723, s. 705–706.

a v některých drobnostech se tudíž mylí, bude užitečné jeho tvrzení doplnit a citovat přímo opatovo svědectví týkající se kostela Boží Krve v Pulkau:

*Vidi ego, et fui in illo templo, quod in eodem loco, ubi Judaei domus steterat, et in qua Sacra Hostia cruenta reperta fuerat, constructum est, sub titulo et in honorem pretiosissimi Christi Sanguinis, vulgo beym Heiligen Blut vocitatum, quod templum non procul dissitum a Parochiali S. Michaelis Oratorio in ipso oppido Pulka conspicitur; in praedicto autem templo tota historia in pariete depicta, sicut et Viennae in Scotorum Templo<sup>186</sup>, ad quod Monasterium praefati oppidi Parochia pertinet, cernitur.<sup>187</sup>*

V 18. století byla legenda přebílena, později odkryta a zkoumána Johannem Habisonem, který byl ředitelem pulkavské měšťanské školy v letech 1902–1920, a v roce 1919 opět zamalována. Opat Linck pokládal popravu sakristiána a Židů za spravedlivou odplatu za rouhavý čin a pulkavský případ uzavřel slovy: „*Judaei vero una cum Aedituo Retzensi, ejusque uxore, et familia consciis in ingentem rogam conjecti, combusti fuere vivi, tali poena digni*“.<sup>188</sup>

Třetí verze (C) přináší další zajímavý detail: Židé bodají do hostie noži, ta krvácí a promění se v dítě Ježíše. Znesvětitelé ji proto odnesou do lesa a vhodí do potoka. V pozdějších variantách této verze však voda zanese eucharistii do řeky Pulkau, kterou se vrátí zpět do stejnojmenného města a objeví se dokonce ve studni židovské domácnosti, kde je objevena křesťany. Tato verze představuje pravděpodobně lokální typ pulkavské legendy, jelikož je vyobrazena i na zmiňovaném oltáři místního kostela Boží Krve. Se staročeskou variantou ji spojuje pouze motiv Jezulete.

Nyní se zaměříme na konkrétní středověké literární prameny a intertextové vazby. Znesvěcení hostie v Pulkau a především protižidovské bouře s výčtem měst, ve kterých k nim došlo, stručně zmiňují tzv. *Annales Zwetlenses*, jež vznikly ve zmíněném cisterciáckém opatství Zwettl v Dolním Rakousku.<sup>189</sup> Analista datuje vraždění Židů v Pulkau, Zwettlu, Retzu, Klosterneuburgu, Hornu, Eggenburgu a Znojmě k roku 1338 kolem svátku sv. Jiří (24. dubna). K samotnému znesvěcení hostie pak mělo dojít o velikonočních svátcích, na které tentýž rok připadl i židovský svátek Pesach (12. dubna).

---

<sup>186</sup> Jde o tzv. Schottenstift (Benediktinerabtei Unserer Lieben Frau zu den Schotten), Skotský klášter benediktinů ve Vídni.

<sup>187</sup> Tamtéž, s. 705.

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 706.

<sup>189</sup> Wilhelm Wattenbach (ed.): *Annales Zwetlenses*, in *Monumenta Germaniae Historica. Tom. IX.* (Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1851), s. 683; Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 434, s. 333.

Seznam zničených židovských obcí doplňuje jediný hebrejský pramen, již zmíněná *Norimberská pamětní kniha* (*Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*). Zápis je stručný a vypočítává pouze jednotlivé lokality:

Čechy a Rakousko (*Bahim veOstraičh*) (בהים ואושטריך): Pulkau (*Pulka*) (פולקה), Eggenburg (*Igenburk*) (איגנבורק), Retz (*Reẓ*) (ריצא), Znojmo (*Snaim*) (זנוימ), Horn (*Horn*) (הורן), Světlá (*Zwetel*) (צוועל), Raabs (*Raks*) (רקס), Hrádek u Znojma – Erdberg (*Irpurk*) (אירפורק), Jemnice (*Jamniẓ*) (יעמניץ), Vratěnin – Fratting (*Fratingen*) (פֿרעטינגן), Třebíč (*Tribiẓ*) (טריביץ), Valtice – Feldsberg (*Weldspark*) (וועלדשפֿרק), Falkenstein (*Walkenstein*) (וואַלקנשטיין), Hadersdorf am Kamp (*Hadreichstorf*) (העדרייכשטורף), Gars (*Gors*) (גורש), Rastendorf (*Rastenwalden*) (רשטנוועלדן), Mistelbach (*Mistelbach*) (מיסטלברך), Weiten (*Witen*) (ויטן), Emmersdorf (*Imerstorf*) (אמֶרסטורף), Tulln (*Tuln*) (טולן), Klosterneuburg (*Nunnburk*) (נוונבורק), Pasov (*Pasu*) (פסווא), Libiš (*Lubes*) (לובש), St. Pölten (*Pulten*) (פּוֹלְטֶן), Moravské Budějovice (*Budwis*) (בוֹדְוִיש), Laa (*Laa*) (לא), Čáslav (*Zastlan*) (צאַשטלאַן), Příchovice (*Prichaviẓ*) (פֿריכביץ), Jindřichův Hradec – Neuhaus (*Neunbusen*) (נואַנהוּזן), Drosendorf (*Drosendorf*) (דרוזנדורף), Villach (*Vilach*) (וילך).<sup>190</sup>

Kromě měst uvedených v *Annales Zwetlenses* došlo tedy k protizidovským nepokojům na rakouské straně v městech Raabs, Falkenstein, Hadersdorf am Kamp, Gars, Rastendorf, Mistelbach, Weiten, Emmersdorf, Tulln, Langenlois, St. Pölten, Passau, Villach, Laa a Drosendorf. Na Moravě pak ve Valticích (ve středověku však byly součástí Dolních Rakous), Hrádku u Znojma, Jemnici, Vratěnině, Třebíči a v Moravských Budějovicích, v Čechách pak v Čáslavi, Libiši, Příchovicích a Jindřichově Hradci.<sup>191</sup>

Marginální záznam o pulkavském hanobení eucharistie nalezneme ve sbírce kázání z dolnorakouského benediktinského opatsví v Göttweig, jehož rukopis je zachován z 15. století.<sup>192</sup> O událostech se jednou větou zmiňuje také tzv. *Continuatio Mellicensis* z benediktinské opatství v Melku:

<sup>190</sup> Siegmund Salfeld (ed.), *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, in *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Bd. III*. Leonhard Simion, Berlin 1898, s. 68, 240–241; srov. <http://www.medieval-ashkenaz.org/NM01/CP1-c1-01yw.html> (03. 04. 2012). V citaci pro větší přehlednost uvádíme jednak originální hebrejský zápis s transkripcí v kurzivě a českou či německou variantou toponyma.

<sup>191</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 455, s. 348–349; Birgit Wiedl, Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, č. 6, s. 1.

<sup>192</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 436, s. 334–335; Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 68.

1338. *Anno isto inventum est corpus Domini in Pulka, et facta est magna strages iudeorum in pluribus partibus.*<sup>193</sup>

Podrobnější záznam je zachovaný ve dvou rukopisných variantách tzv. *Continuatio Novimontensis* z cisterciáckého opatství v Neuburgu v Horním Štýrsku:

[Codex Novimontensis] *A. D. 1338 iudei in diversis regionibus a christianis interficiuntur, et ipsi se mutuo plures qui non sperabant se evadere interfecerunt, quia corpus Dominicum variis dolis et infidelitatibus et fidem christianam corruperant et ignominiose tractaverant; sed pauci salvati fuerant a principibus propter pecuniam et protecti in civitatibus munitis.*

[Codex episcopalis] *1338. Iudei in pluribus regionibus christianis persequendo et interimendo crucialiter trucidantur, quia corpus Dominicum et fidem christianam diversis malis et infidelitatibus machinando corruperant perniciose; exceptis his, qui in civitatibus, sicut in Winna et in Nova Civitate ([Wiener] Neustadt) sitis in Austria, a ducibus et baronibus sunt protecti.*<sup>194</sup>

Obširnější zprávy přinášejí tři latinsky píšící kronikáři. Prvním je Johann von Viktring (kol. 1270–1347), opat cisterciáckého kláštera ve Viktringu v Korutanech, který sepsal svou kroniku na příkaz vévody Albrechta II. Zpráva o vraždění Židů se zachovala ve dvou redakcích, v první se přímo o Pulkau nehovoří, v druhé, podrobnější, však ano. Protizidovské násilnosti jsou zde jednotlivě vyjmenovány a není zde zamlčena ani majetková stránka těchto bouří, kterými se křesťanská strana významně obohatila:

*Hoc eciam anno fuit persecucio iudeorum in diversis partibus, in Austria, Bawaria, Karinthia et in Reno ac in aliis Teutonie finibus circumquaque. Thesauris, bonis, litteris eorum spoliati, submersi, exusti, precipitati, eviscerati misere perierunt.*<sup>195</sup>

Obvinění z profanace hostie zde slouží jako výrazná legitimizační složka ospravedlňující pogromy a tato funkce je v obou redakcích podtržena biblickým citátem: „*Sanguis eius super nos et super filios nostros*“ (Mt 27, 25). Mučení konsekrované hostie je tak přirovnáno

---

<sup>193</sup> Wilhelm Wattenbach (ed.): *Continuatio Mellicensis*, in *Monumenta Germaniae Historica. Tom. IX.* Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, Hannover 1851, s. 512; Eveline Brugger – Birgit Wiedl: *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338.* Studien Verlag, Innsbruck – Wien – Bozen 2005, č. 448, s. 343–344.

<sup>194</sup> Wilhelm Wattenbach (ed.): *Continuatio Novimontensis*, in *Monumenta Germaniae Historica. Tom. IX.* Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, Hannover 1851, s. 671; Eveline Brugger – Birgit Wiedl: *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338.* Studien Verlag, Innsbruck – Wien – Bozen 2005, č. 449, s. 344.

<sup>195</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 450, s. 344–345; Srov. Birgit Wiedl, Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, č. 6, s. 3.

k Ježíšovým pašijím, čímž nabývá soteriologického významu. Vraždění Židů je vnímáno jako důsledek odmítnutí Ježíšova spasitelského poslání.

Jedinečnou zprávou o znesvěcení hostie v Pulkau, která relativizuje údajnou vinu Židů a je jedním ze vzácných dokladů středověkého skepticismu k obviňování a pronásledování této marginální skupiny, přináší františkán Johann von Winterthur (kol. 1300–1348/1349). Autor kroniky zpochybňuje události v Pulkau a tvrdí, že zkrvavenou hostii podstrčil Židům místní podvodný kněz, který chtěl ve městě založit božítělové poutní místo, a získat tak bohatství židovské komunity. Kronikářský záznam však pravděpodobně kompiluje dohromady dvě události: a to v Pulkau a pak v Korneuburgu, kde roku 1305 k takovému podvodu skutečně došlo.<sup>196</sup> Třetí historiografickou zprávou o protižidovských bouřích roku 1338 je kronika Heinricha Truchseß von Dissenhofen (1300/1303–1376), vyslanec rakouského vévody na papežském dvoře v Avignonu, který zde však podává jen obecné informace a k příčinám nepokojů se staví opatrně: „*tamen causam istius persecutionis aliam nisi suprascriptam non inveni nec audivi, nisi quod in Austria corpus Christi male tractaverant iudei*“.<sup>197</sup>

V neposlední řadě o událostech hovoří již zmíněný teologický traktát bamberského mistra teologie a kanovníka Friedricha<sup>198</sup> a diplomatický materiál, který vzešel z papežské kanceláře v Avignonu. Papež Benedikt XII. se v listu dotazuje pasovského biskupa Albrechta II. von Sachsen-Wittenberg (zemř. 1342) na kauzu znesvěcení hostie v Pulkau a v Linzi a žádá o jejich přešetření a o výsledku následně informuje rakouského vévodu Albrechta II. Habsburského (1298–1358).<sup>199</sup>

Pronásledování židovského obyvatelstva roku 1338 zmiňují rovněž čeští kronikáři Karla IV. (1316–1378), a to zejména proto, že se masakry Židů rozšířily i za hranice rakouského vévodství do dominia Lucemburků. Církevní hodnostář působící v blízkosti pražské kapituly František Pražský (zemř. 1362) ve dvanácté kapitole třetí knihy své latinské

---

<sup>196</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 452, s. 346–347; Birgit Wiedl, Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, č. 6, s. 3; Srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 57–65; Birgit Wiedl: The Host on the Doorstep: Perpetrators, Victims, and Bystanders in an Alleged Host Desecration in Fourteenth Century Austria, *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age* (eds. Albrecht Classen – Connie Scarborough). De Gruyter, Berlin 2012, s. 299–345.

<sup>197</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 454, s. 348; Birgit Wiedl, Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, č. 6, s. 3.

<sup>198</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 456, s. 349–351.

<sup>199</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 442–443, s. 339–341; Birgit Wiedl, Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, č. 6, s. 6.

kroniky, jež jako její druhá recenze dedikovaná císaři vznikla asi v letech 1353–1354, vypráví hned o několika eucharistických zázracích, které se měly odehrát v českých zemích roku 1338. Autor mimo jiné tvrdí, že téhož roku došlo k znesvěcení hostie v Kouřimi, jež vedlo k lokálnímu pronásledování:

*Et in civitate Curimensi eodem tempore corpus Christi fuit revelatum a perfidis Judeis veribus concussum et cruentatum, unde miseri Judaei in regno Boemiae et in aliis terris ferro et igne variisque modis fuerunt interempti et mirum est, quod de corporibus eorum, dum vulnerarentur aut mutilarentur, sanguis non emanavit.*<sup>200</sup>

*Také ve městě Kouřimi bylo v té době objeveno Tělo Kristovo, rozbité bičováním a zkrvavené zrádnými Židy. Proto byli bídní Židé v Království českém i v jiných zemích zabíjeni obněm a mečem a různými způsoby. A je divné, že z jejich těl, když byla vystavena ranám a mučena, prý nevytékala krev.*<sup>201</sup>

Ihned za touto událostí následuje zmínka o hanobení eucharistie v Pulkau. Tato zpráva je pozoruhodná zejména kvůli dokladu skepticismu pasovského biskupa Albrechta II., který měl zjevně jisté pochybnosti o tom, že nalezená hostie je zázračná, popř. konsekrovaná:

*Eodem anno in civitate Pulkae etiam fuit inventum corpus Christi cruciatum, veniens quoque episcopus Pataviensis, in cuius erat dioecesi, propter maiorem cautelam a tergo circa hostiam inventam aliam hostiam consecratam apponi mandavit, timens ne populus ydolatriae committeret crimen. Multa quoque miracula per salvatoris nostri clemenciam ibidem ostensa fuerunt, et de largissimis oblacionibus fidelium ecclesia in honore corporis Domini ibidem decenter exstitit fabricata.*<sup>202</sup>

*Téhož roku ve městě Pulkavě bylo nalezeno ukřižované Kristovo Tělo. Když však přišel biskup pasovský, v jehož diecézi bylo, nařídil pro větší opatrnost položit vzadu u nalezené hostie jinou posvěcenou hostii, v obavě, aby lid nespáchal zločin modloslužebnictví. I bylo tam z milosti našeho Spasitele ukázáno mnoho zázraků a z velmi štědrých darů věřících byl pěkně postaven kostel k počtě Těla Páně.*<sup>203</sup>

Beneš Krabice z Weitmile (zemř. 1375) ve třetí knize své *Kroniky Pražského kostela* sice nezmiňuje události v Rakousku, ale přebírá od Františka Pražského informaci o kouřimském znesvěcení, jež mělo zapříčinit pobíjení Židů „in omnibus partibus“:

<sup>200</sup> Josef Emler (ed.): *Kronika Františka Pražského, Fontes Rerum Bohemicarum IV*. Praha 1884, s. 462.

<sup>201</sup> Marie Bláhová (ed.): *Kroniky doby Karla IV*. Svoboda, Praha 1987, s. 128.

<sup>202</sup> Josef Emler (ed.): *Kronika Františka Pražského, Fontes Rerum Bohemicarum IV*. Praha 1884, s. 462.

<sup>203</sup> Marie Bláhová (ed.): *Kroniky doby Karla IV*. Svoboda, Praha 1987, s. 128. Srov. Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 453, s. 347–348; Jan Soukup: Bouře proti Židům v Čechách r. 1338, *Věstník Královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-jazykozpytná*, č. 4. Praha 1907, s. 2.



*Eodem anno in civitate Gurzym inventum est corpus Christi cruentatum, et communis referebat fama, quod Iudei denuo martirizaverunt illud. Ad lila ergo loca fiebat maximus concursus hominum, et Iudei free in omnibus partibus trucidabantur.*<sup>204</sup>

*Téhož roku bylo v městě Kouřimi nalezeno zkrvavené Tělo Kristovo a obecně se vyprávěla pověst, že je Židé znovu mučili. Na oněch místech tedy došlo k velkému sběhu lidu, a Židé byli téměř ve všech krajích pobíjeni.*<sup>205</sup>

V Neplachově stručném sepsání *Kroniky římské a české* čteme:

*A. d. MCCCXXXVIII Iudei per totam Boemiam, Moraviam et Austriam eciam cum uxoribus et infantibus in cunabulis occiduntur, et mirabile contigit, quod de nullo Iudeo sanguis emanavit, sed omnes sine sanguinis effusione mortui sunt. Iudei eciam propter hostiam inventam in Pulka in multis locis deleti fuerunt.*<sup>206</sup>

*Léta Páně 1338. Židé v celých Čechách, na Moravě a v Rakousku byli pobiti i s manželkami a dětmi v kolébkách. Podivuhodné bylo, že z žádného Žida netekla krev, ale všichni zemřeli bez prolití krve. Mnohde byli Židé hubeni také kvůli hostii nalezené v Pulce.*<sup>207</sup>

Jan Neplach, opat benediktinského kláštera v Opatovicích (1322–1371), staví podobně jako František Pražský vedle sebe události v Kouřimi a v Pulkau, a dává je tak do nepřímé souvislosti. K údajím o kouřimském znesvěcení hostie je ovšem nutné přistupovat s velikou opatrností – jednak kronikáři Karlovy doby od sebe jednotlivé události automaticky opisovali, a nelze tudíž brát vážně, objevuje-li se tato informace ve více kronikách, jednak o této události nemáme žádné jiné zprávy. Protižidovské nepokoje konce třicátých let v Českých zemích souvisejí spíše s kauzou v Pulkau, odkud se přelily do okolních krajín.

## 2. 5 Žánrová a tematická charakteristika skladby

Skladbu *Kterak Židé mučili Boží Tělo* dal poprvé do souvislosti s událostmi v Pulkau středoškolský profesor a regionální historik Jan Soukup (1867–1933),<sup>208</sup> který nezpochybňoval autenticitu kouřimské aféry a snažil se ji naopak chronologicky zařadit,

<sup>204</sup> Josef Emler (ed.): *Kronika Beneše z Weitmile, Fontes Rerum Bohemicarum IV*. Praha 1884, s. 490

<sup>205</sup> Marie Bláhová (ed.): *Kroniky doby Karla IV*. Svoboda, Praha 1987, s. 203.

<sup>206</sup> Josef Emler: Neplacha, opata opatovského, *Krátká kronika římská a česká, Fontes Rerum Bohemicarum III*. V Praze 1882, s. 481.

<sup>207</sup> Marie Bláhová (ed.): *Kroniky doby Karla IV*. Svoboda, Praha 1987, s. 548; srov. Eveline Brugger – Birgit Wiedl: c. d., č. 451, s. 346.

<sup>208</sup> Jan Soukup: Bouře proti Židům v Čechách r. 1338, *Věstník Královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-jazykozpytná*, č. 4. Praha 1907, s. 1–8.

domnívaje se, že pulkavská kauza předcházela znesvěcení eucharistie v Kouřimi. Soukup pokládal báseň za současnou a původní a charakterizoval ji jako rýmované noviny. Nelze vyloučit, že skladba mohla mít i takovou funkci, avšak vzhledem k povaze středověkého písemnictví a s přihlédnutím k veršované formě, jež obvykle odkazuje k obecným hodnotám, není toto žánrové zařazení přesné.

Vedle genologické charakteristiky textu upozorňuje Soukup na několik detailů, které neznáme z žádných jiných pramenů (jako např. jméno chromé dívky, jež byla účastna eucharistického zázraku; podrobný popis odhalení údajného rouhání Židů; zmínka o procesí se zázračnou hostií apod.). Tyto podrobnosti vedly Soukupa k názoru, že skladatel básně mohl být jedním z poutníků do Pulkau a že zaznamenal to, co slyšel přímo na místě. Na základě latinské zprávy o požáru v židovském městě 13. května 1338 zaznamenané v explicitu k rukopisné biblí pak vyvodil, že protižidovské bouře zasáhly i samotnou Prahu. K Soukupovým soudům, jakkoli inspirativním, je však nutno přistupovat s kritickým odstupem a bylo by je potřeba podepřít i jinými zprávami, jež by potvrdily hodnověrnost kouřimské aféry (jíž datuje 9./10. květnem), popřípadě verifikovaly tvrzení, že krvavé nepokoje postihly i jednu z nejvýznamnějších středověkých židovských obcí – pražskou kehilu. Absence jakýchkoli zpráv o pogromu v Praze roku 1338 (ať latinských, či hebrejských) tento názor relativizuje.

Jiné žánrové zařazení nabídl Jan Lehár (1949–2004), jenž pokládal báseň *Kterak Židé mučili Boží Tělo* za veršované kázání.<sup>209</sup> Nelze sice popřít, že tato skladba úzce souvisí se středověkým kazatelstvím, přesto není Lehárem navržená genologická charakteristika zcela výstižná. Tato báseň je spíše eucharistickým zázračným příběhem – božitélovým nedramatickým miraculem, jež mohlo sloužit jako exemplum, a to nejen v kazatelské literatuře.

Žánrové a formální rozpětí středověkých skladeb o Židech a hanobení hostií je v evropském kontextu velice rozmanité. V době, kdy byla námi rozebíraná báseň vepsána do rukopisu, mohli ji její recipienti vnímat v souvislosti s profanačními legendami, tedy texty obsahující tzv. „Host Desecration Narrative“, který je souborem celé řady topoi, jež se utvářela od zaznamenání prvního případu znesvěcené hostie (*De miraculo hostiae a Judaeo Parisiis anno Domini MCCXC multis ignominiiis affectae*), k němuž mělo dojít roku 1290 v Paříži,

---

<sup>209</sup> Jan Lehár, *Česká středověká lyrika*. Vyšehrad, Praha 1999, s. 299.

a pronikala do vyprávění o zázračných hostiích a Židech až do raného novověku.<sup>210</sup> Inspiračním modelem byly bezesporu i texty, které se s příběhy o znesvěcených hostiích často kryjí a zobrazují tzv. „Holy Week Violence“, jež úzce souvisí s velikonočním ritualizovaným násilím a tzv. „*risus paschalis*“.<sup>211</sup> Slovy Davida Nirenberga: nepokoje Pašijového týdne byly obvykle chvěním, jež předcházelo skutečnému zemětřesení, znamením stupňujícího se napětí na zlomové linii společnosti – mezi křesťanskou a židovskou komunitou. V tomto modelu lze násilné akce považovat za symptomy zvyšující se intolerance majoritní společnosti, které společně vytvářejí narativ kulminující v tragédii.<sup>212</sup> Skladba *Kterak Židé mučili Boží Tělo* je příkladem syntézy těchto dvou diskurzů. Ve středoevropském kontextu tak mohla naše báseň, v době kdy byla zapsána do rukopisu, komunikovat např. s texty o velkém pražském pogromu roku 1389,<sup>213</sup> kterým se budeme podrobněji věnovat v následující kapitole, či s popisem vratislavského pobíjení Židů roku 1453,<sup>214</sup> kdy byly obě události vyvolány údajným rouháním se eucharistií. Za pozornost stojí rovněž skutečnost, že jak v případě Pulkau roku 1338, tak i Prahy roku 1389 připadly křesťanské Velikonoce a židovský Pesach na stejná data, což zvýšilo ritualizované napětí obou komunit, jež byly náchylnější k vzájemným střetům.

Takřka ve stejné době, kdy byla zapsána do muzejního rukopisu naše báseň, zaznamenal písař tzv. *Olomouckých povídek* dvě exemplá vztahující se k Židům, kterým jsme se podrobně věnovali v předchozí kapitole.<sup>215</sup> Předlohou prvního olomouckého exemplá je legenda o znesvěcené hostii, u níž Karel Dvořák (1913–1989) ve svém indexu motivických registů

---

<sup>210</sup> Srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 40–48.

<sup>211</sup> K tématu ritualizovaného velikonočního násilí viz David Nirenberg: *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton University Press, Princeton 1996, s. 200–230.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 201.

<sup>213</sup> Viz zásadní práci Evy Steinové: *Passio Iudeorum Pragensium: magisterská diplomová práce*. Ústav klasických studií FF MU v Brně, Brno 2010). Srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 135–140. Nejnověji pak: Barbara Newmann, *The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody*, *Church History* 81:1 (American Society of Church History, 2012), s. 1–26; Eva Steinová: *Jews and Christ Interchanged: Discursive Strategies in the Passio Iudeorum Pragensium*, *Graeco-Latina Brunensia* 17. Brno 2012, s. 73–86; Daniel Soukup: *Latinské a české verše o pražském pogromu roku 1389 – ke dvěma pozapomenutým žakovským skladbám*, *Česká literatura* 60:5, Praha 2012, s. 711–726.

<sup>214</sup> Wojciech Ketrzyński (ed.), *De persecutione Iudaeorum Vratislaviensium A. 1453*, in *Monumenta Poloniae Historica = Pomniki dziejowe Polski. Tom IV*. Nakl. Akademii Umiejętności, Lwów 1884, s. 1–5; Aleksander Semkowitz(ed.): *De expulsione Iudaeorum*, in *Monumenta Poloniae Historica = Pomniki dziejowe Polski. Tom III*. Nakl. Akademii Umiejętności, Lwów 1878), s. 785–789; srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 119–128.

<sup>215</sup> Eduard Petrá: *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy*. SPN, Praha 1957), s. 23–26, 35–37; srov. Daniel Soukup: *Legenda o zpívajícím chlapci – Obraz Židů v Olomouckých povídkách, Vlastivědný věstník moravský LXII, č. 1*. Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, Brno 2010, s. 29–46; Týž: *Obraz Židů v Olomouckých povídkách – Dvě středověká protizhidská exempla*; in *Židé a Morava*. Muzeum Kroměřížska, Kroměříž 2010, s. 7–20.

eviduje dva genetické typy: 1) legenda o hostii, jež zázračně krvácí a 2) legenda o hostii, jež se promění v dítě Ježíše.<sup>216</sup> Zatímco olomoucká profanační legenda představuje druhý a geneticky starší typ, báseň *Kterak Židé mučili Boží Tělo* je dokladem syntézy obou typů. Na rozdíl od olomouckého exemplu, které se věnuje především otázce nehodného přijímání oltářní svátosti, se v naší básni explicitně tematizuje rouhání Židů a fyzické ubližování eucharistií, tvrdí se v ní však zároveň, že se hostie transformovala do podoby děťátka.

Obě skladby vznikly pravděpodobně již ve 14. století, avšak v době svého zapsání (druhá půlka 15. století) získaly nový recepční rozměr. České země zásadně teologicky poznamenané husitskou reformací posunuly totiž funkci editované skladby: zdůraznění eucharistického motivu a akcentované narážky na heretiky, od kterých měli Židé konsekrovanou hostii získat, apologeticky hájila katolické pravověří proti husitství a jeho extremizovaným odnožím popírajícím transsubstanciační dogma. Je tedy nasnadě, že Muzejní rukopis vznikl v katolickém prostředí, jak napovídá i výběr textů hlásících se ke karlovské době, a že sloužil svému majiteli jako autoidentifikační předmět, kterým definoval svou příslušnost k římské církvi (zcela jistě tomu tak bylo u Litoměřického rukopisu). Nové významové rozpětí básně *Kterak Židé mučili Boží Tělo* umocnilo navíc obvinění Židů z kolaborace s husity. Vzorovou kauzou, o níž budeme hovořit v kapitole o konverzi rabína Mojžíše (4. kapitola) a která mohla mít vliv i na recepci naší skladby, byla hromadná likvidace rakouských židovských obcí, tzv. Wiener Gesera, ve které byla roku 1421 židovská komunita nařčena jednak z profanace eucharistie, jednak ze spolčování s husity, a následně upálena. Z uvedeného tedy vyplývá, že skladba může být vnímána i jako text polemický a apologetický.

## 2. 6 Formální charakteristika

Jak již bylo výše naznačeno, také forma skladby *Kterak Židé mučili Boží Tělo* funguje jako důležitý významotvorný prvek. V českém středověkém písemnictví se setkáme jen s malým počtem veršovaných textů, v nichž by vystupovali Židé. Jedním z nich je staročeské exemplum *O šenku a o Židu z Ezopových bajek*, které vznikly pravděpodobně v letech 1342–1346 a zachovaly se v rukopisném *Sborníku hraběte Bavorowského* z roku 1472. Nejedná se sice o text reflektující hanobení eucharistie, je však důležitým dokladem o diverzním hlasu středověké společnosti na obranu židovské menšiny proti bezpráví. Skladba zachycuje totiž

---

<sup>216</sup> Karel Dvořák: *Seznam staročeských exemplů = Index exemplorum paleobohemicorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978, s. 93; srov. Frederic C. Tubach: *Index Exemplorum: a Handbook of Medieval Religious Tales*. Academia scientiarum Fennica, Helsinky 1969, č. 2689.

příběh o ziskuchtivém dvořanu, který zabije Žida a je za tento zločin potrestán králem.<sup>217</sup> Dominantní funkcí *Ezopových bajek* směřující k morálnímu formování vnímatele byla didaktičnost, kterou akcentovala její veršovaná forma. V době rozjitřených protižidovských nálad, které lze vnímat jako historickou konstantu, jde o vzácný doklad vědomé ochrany Židů, jejímž garantem měl být panovník. Úvodní moralisatio dokonce staví Žida po bok křesťana a nazývá jej druhem:

*Pro vše zbožie<sup>218</sup> světa všebo*

*nezabíjej družce svébo.*

*Ačť<sup>219</sup> se již vešken svět dostane,*

*po tobě vše zde ostane.*

*Když chceš zbožie lstí dobytí,*

*brubů smrtí musíš sníti.<sup>220</sup>*

Opomineme-li emotivní řeč knížecího komorníka z roku 1098 ostře kritizující židovské obyvatelstvo, jež kvůli křížáckým nepokojům hromadně opouštělo české knížectví, zkomponovanou děkanem svatovítské kapituly Kosmou (zemř. 1125),<sup>221</sup> musíme alespoň zmínit dva domácí latinské veršované texty, které tematizují profanaci eucharistie Židy a jsou s naší skladbou topologicky i formálně propojeny. Prvním z nich je báseň z kroniky zbraslavského opata Petra Žitavského (zemř. 1339) nacházející se za prozaickým textem s titulem *De plaga, quam Judei plurimi sustineurunt in Alemania* popisujícím pobíjení Židů v Německu, jež bylo vedené tzv. Rintfleischem roku 1298 a zapříčiněné údajným trýzněním hostie v Röttingenu ve Frankách. Samotné násilnosti vypukly na Velikonoce, 20. dubna 1298, kdy bylo v tomto městě povražděno dvacet jedna Židů. Vlna masakrů se rozšířila do Švábska, Hesenska a Durynska. *Zbraslavská kronika* hovoří až o deseti tisících obětí („circa decem millia“), což je ale číslo vysoce nadsazené – během pogromů zahynulo mezi 4 000 až 5 000 Židů asi ve 146 lokalitách.<sup>222</sup> Cisterciácký opat Petr chová na stránkách své kroniky k

<sup>217</sup> Eduard Petrů (ed.): *Ezopovy bajky, Katonova Dvojverší, Rada otce synovi*. Atlantis, Brno 1999, s. 123–124, 287–308; srov. Karel Dvořák: *Soupis staročeských exempel = Index exemplorum paleobohemiorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978, s. 95; Latinskou verzi viz Václav Flajšhans (ed.): *Exemplarius auctorum, liber exempla narrans a magistro Clareto de Solencia compilatus*, in *Klaret a jeho družina. Sv. II: Texty glosované, Sbíрка pramenů k poznání literárního života československého, skup. první, řada I, č. 1, sv. 2*. Česká akademie věd a umění, Praha 1928, s. 184.

<sup>218</sup> *Sbožie, zbožie*: jmění, majetek, statek, bohatství, peníze.

<sup>219</sup> *Ačť*: třeba, i když.

<sup>220</sup> *Sníti*: sejít, zemřít.

<sup>221</sup> Bertold Bretholz (ed.): *Die Cronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, in *Monumenta Germaniae Historica NS, Tomus II*. Wiedmannsche Buchhandlung, Berlin 1923, s. 166; srov. Lev Brod: *První český kronikář Kosmas o židech*, in *Židovská ročenka na rok 5730*. Rada židovských náboženských obcí, Praha 1969), s. 82–83.

<sup>222</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 48–57. Srov. *Encyclopaedia Judaica, Vol. 17, Ra-Sam*, Thomson Gale, Detroit 2007, 2nd ed., s.

Židům relativní sympatie, samotného šlechtice Rintfleische (v jednom z pramenů uveden s přídomkem de Rinberch), samozvaného vůdce vraždících skupin, nazývá s despektem „*carnifex*“ – „řezník“ a navzdory jeho šlechtickému titulu jej charakterizuje jako muže nešlechtného, ba zvrhlého, chudého a prudké mysli: „*vir degener et pauper, mente acer*“. Rintfleischovy masakry dokonce hodnotí jako hloupé, „*multa quam stulta*“, a samotnou příčinu pogromů, kterým mělo být hanobení hostie, zpochybňuje a přiklání se k názoru, že hlavním důvodem bylo finanční obohacení: „*opinantur tamen alii, quod factum fuerit amore pecuniam rapiendi*“. Veršované zakončení zprávy o pogromech pak zní:

*Rintfleisch rex iste tibi gens Judaica triste  
Excidium fecit, te namque repente reiecit,  
Et quasi delevit, te namque Deus modo sprevit,  
Ipseque tortorem dat, quod te sic ad amorem  
Ipsius alliciat, tibi quod sua gracia fiat.  
O Judee dole! quia tu cum duplice mole  
Semper pressus eris, hic ac illic crucieris.*<sup>223</sup>

Překlad:

*Rintfleisch, ten neblabý král, ti způsobil, židovský lide,  
porážku velmi smutnou, neb náhle tě přitiskl k zemi,  
skoro tě zničil – vždyť Bůh vás zavrhl tehdy a sám vám  
tohoto trapiče dal, aby takto vás přivedl zase  
k lásce a úctě své a milost vám prokázal zase.  
Běda, ó běda vám, Židé, jbo dvojité bude vás vždycky  
tísnit a budete trpět jak zde, tak na onom světě.*<sup>224</sup>

Tato báseň je svého druhu pointou kronikářského záznamu, jeho morálním zhodnocením a zobecněním. Jak doložil Eduard Petruš, Petr Žitavský nezařazoval veršované partie do kroniky bez záměru a nahodile, podle okamžitého emocionálního stavu, ale s didaktickým,

---

334-335; Friedrich Lotter: Die Judenverfolgung des „König Rintfleisch“ in Franken um 1298. Die endgültige Wende in den christlich-jüdischen Beziehungen im Deutschen Reich des Mittelalters, *Zeitschrift für historische Forschung* 15, 1988, s. 385-422.

<sup>223</sup> Josef Emler (ed.): Zbraslavská kronika, *Fontes Rerum Bohemicarum IV*. Praha 1884, s. 66-67.

<sup>224</sup> Zdeněk Fiala (ed.): Zbraslavská kronika – *Chronicon Aulae Regiae*. Svoboda, Praha 1975, s. 103-104; Srov. Míri Rubin:, s. 48-57.

mravněvýchovným záměrem – ve verších je totiž skryto to, co by si měl čtenář z četby kroniky odnést.<sup>225</sup>

Obdobnou funkci má i krátká latinsko-česká báseň, které budeme věnovat pozornost v příští kapitole, vztahující se k pogromu roku 1389 s incipitem *M semel*, jež ve stručnosti shrnuje prozaické zprávy o této události a funguje jako zobecňující a díky veršované formě i snadno zapamatovatelné exemplum (či lépe historia) o perzekuci Židů v Praze. Existence veršovaných exemplů není v českém písemnictví ničím neobvyklým a jejich přítomnost lze doložit i v raněnovověké literatuře. Za zmínku zde stojí dvě veršovaná exempla, jež reprezentují barokní zpracování narativu o znesvěcených hostiích, která se nacházejí v katechismu *Křesťanské učení veršemi vyložené* sestaveném jezuitou Bedřichem Bridelem (1619–1680).<sup>226</sup> První z nich převypravuje pařížskou kauzu z roku 1290, druhé, jež má v českém písemnictví i své prozaické varianty a k němuž se vrátíme v 5. kapitole, popisuje hanobení eucharistie, ke kterému údajně došlo v Prešpurku roku 1591 a na kterém se rovněž měli podílet Židé z Čech. Pro komparaci s naším textem uvedme první veršované exemplum:

*V letu Páně dvanáctistém  
a nad to devadesátém  
v Paříži chudičká žena,  
potřebou jsouc přinucena,  
sukni Židu zastavila,  
kteréž však nevyplatila,  
neb neměla, kde co vzíti,  
a žádný nechtěl půjčiti.  
Vida ji Žid v nemožnosti,  
řekl: „Dej mi kus svátosti,  
kterou v chrámě přijímáte,  
Tělem Božím nazýváte;  
všecken dluh tobě odpustím,  
od mého práva upustím.“  
Dala se žena navesti,  
slíbila Židu přinesti*

---

<sup>225</sup> Srov. Eduard Petrů: Literární hodnota Zbraslavské kroniky, in *Vzdálené blasy: studie o starší české literatuře*. Votobia, Olomouc 1996, s. 55–62.

<sup>226</sup> Milan Kopecký (ed.): *Fridrich Bridel: Básnické dílo*. Torst, Praha 1999, s. 377–379.

*svátost, kterou žádal míti,  
chce-li jí sukni vrátiti.  
Tak potom šla k přijímání,  
a když lid nebleděl na ni,  
drabou svátost z úst vyňala,  
kterou potom Židu dala.  
Žid, když Tělo Boží dostal,  
hned sobě oheň přichystal,  
a velebné Tělo Páně  
(pobrozte se, ó křesťané!)  
dal na pekáč, chtě je péci,  
při čemž zkusil divné věci:  
svátost péci se nechtěla,  
v ohni proměny neměla.  
Hněval se Žid hrubě proto  
a přidal k své zlosti toto,  
že kord páchl do svátosti,  
z kteréžto ihned v hojnosti  
čerstvá krev se vylívala,  
moc boží se ukázala.  
Zvěděvše o tom křesťané,  
vzali odtud Tělo Páně,  
moci boží se divili,  
z domu kostel učinili.*

## 2. 7 Shrnutí

Přihlédneme-li k výše zmíněným veršovaným skladbám, popř. k středověké poezii obecně, můžeme obdobné závěry aplikovat i na báseň *Kterak Židé mučili Boží Tělo*. Také ona, přestože detailně popisuje události v Pulkau, časově i místně je zařazuje, a je dokonce nejinformovanějším textem o této kauze, není ve skutečnosti zprávou historiografickou, ale tíhne k funkci hagiograficko-kazatelské, respektive exemplové. Středověké básnictví má tendenci směřovat k obecným a trvalým jevům, vyzdvihovat nadčasovou rovinu, fungovat jako morální příklad a být do určité míry i životní normou. Tuto funkci potvrzuje i doxologický závěr našeho veršovaného eucharistického miracula, které nesporně sloužilo jako historické exemplum, sekundárně pak jako polemika s heretiky.



Velká část profanačních legend měla také funkci legitimizační – násilí na Židech bylo mnoha autory sakralizováno. Přesto najdeme i četné doklady o pochybnostech některých středověkých intelektuálů, kteří upozorňovali na jiné motivace útoků na Židy, zejména touhu po vlastním obohacení. Perzekuce židovského obyvatelstva se často odehrávaly během Velikonoc, cyklicky se opakovaly a najdeme v nich celou řadu paraliturgických prvků. Jejich součástí mnohdy bývala eucharistická procesí, jak tomu je v naší staročeské básni, a objevuje se v nich řada symbolických znaků – např. během Rintfleischových masakrů se vydal ozbrojený dav nesoucí procesní kříž a korouhev do židovské čtvrti přímo z kostela: „*ecclesiamque intrans crucifixum cum vexillo rapuit ac Judeorum petens hospicia, omnes, quos in ipsis reperit, furiose gladiis ac fustibus interemit*“. Podobně tomu bylo i v Praze roku 1389, jak si ukážeme na následujících stranách – zde se pogromu účastnili s vysokou pravděpodobností i někteří kazatelé a kněží, kteří během protižidovské bouře křtili ty, kteří si tak zachránili život. Přítomnost kleriků při velikonočních výtržnostech, které však nemusely přerůst přímo do krvavých pogromů, je doložena i v jiných částech Evropy.<sup>227</sup> Skladba *Kterak Židé mučili Boží Tělo* může být ohlasem i tohoto ritualizovaného chování středověké společnosti.

Vedle polemicko-apologetického a nábožensky-formačního aspektu je potřeba zmínit i funkci propagační: staročeské veršované miraculum mohlo sloužit zároveň jako reklama dolnorakouského poutního místa. Množství zázraků a uzdravení zmíněných v této skladbě zvyšovalo atraktivitu kostela Boží Krve a lákalo poutníky ze zemí Koruny české. Pulkau, podobně jako mnoho dalších eucharistických kultovních míst, se stalo centrem lidové devoce, která byla některými teology výrazně kritizována.<sup>228</sup> Intenzivní zájem o kontakt s relikviemi, zázračnými hostiemi a milostnými obrazy či sochami kráčel ruku v ruce s přebujelou odpustkovou praxí, která lákala zástupy věřících, kteří zde očekávali odpuštění hříchů pro sebe i zemřelé. Během 15. století, z jehož druhé půlky se zachovala i naše veršovaná legenda, pak tato zahraniční poutní místa fungovala jako střediska zbožnosti nehusitské menšiny zejména z Moravy a jižních, západních a severozápadních Čech a zároveň jako lokality sloužící poutníkům k utvrzení jejich katolické identity.

---

<sup>227</sup> Srov. David Nirenberg: *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton University Press, Princeton 1996, s. 203.

<sup>228</sup> Srov. Jan Hrdina: Braniborské poutní místo Wilsnack a Lucemburkové, *Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14–17. století* (eds. Lenka Bobková a Jana Konvičná). FF UK, Praha 2009, s. 234–236.

### 3. KONSTRUKCE PAMĚTI

#### VERŠE O PRAŽSKÉM POGROMU ROKU 1389<sup>229</sup>

V souvislosti s protižidovskými bouřemi středověku vznikaly texty, které formovaly paměť jak pachatelů, tak i obětí. Hebrejské básnické žalozpěvy (pijutim) a kající písně (selichot) zdůrazňovaly především martyrologickou stránku pogromů, opakovaně připomínaly topos dobrovolné mučednické smrti (kiduš ha-šem), oplakávaly nejen zavražděné členy komunity, ale i vypálené modlitebny, znesvěcené svitky Tóry či poškozené hřbitovy. S ohledem na posluchače naopak zamlčovaly násilné křty a apostaze, jež byly v židovském prostředí vnímány jako něco nepřijatelného.<sup>230</sup> Odpadlík (mešumad) byl pokládán doslova za „zničeného“,<sup>231</sup> rodina konvertity držela smutek, seděla tzv. šivu, a truchlila pro něj, jako by byl mrtvý. Spolu s pamětními knihami (sefer jizkor – Memorbuch) tvoří synagogální poezie skupinu memoriálních textů, jež představují emotivní, symbolické a sakrální vyjádření kolektivní židovské paměti.<sup>232</sup> Iterace motivů a narativních vzorců v měnícím se historickém kontextu umožňovala i ty nejstrašnější události vnímat jako méně děsivé, pokud byly nahlíženy prismatem známých schémat a nikoli v jejich paralyzující výlučnosti a specifičnosti.<sup>233</sup> Vědomí, že se podobné věci děly rovněž předkům, kteří byli vystaveni srovnatelnému násilí, pomáhalo zpracovat trauma těm, kteří protižidovské násilí přežili, a dát tomuto utrpení smysl. Slovy Yosefa Hayima Yerushalmiho (1932–2009): „Thus, while the horror remained vivid it was no longer absurd, and grief, though profound, could be at least partly assuaged.“ – „A tak, zatímco hrůza zůstala stále živá, již nebyla dále absurdní, a bolest, přestože hluboká, mohla být alespoň částečně zmírněna.“<sup>234</sup>

<sup>229</sup> Kapitola byla částečně publikována, viz Daniel Soukup: Latinské a české verše o pražském pogromu roku 1389 – ke dvěma pozapomenutým žakovským skladbám, *Česká literatura – časopis pro literární vědu*, roč. 60, č. 5. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2012, 711–726; Daniel Soukup: Literární postava Žida Jony – Errata, *Česká literatura: časopis pro literární vědu*, roč. 60, č. 6. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2012, s. 969–971.

<sup>230</sup> Srov. Elisheva Carlebach: *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. Yale University Press, New Haven – London 2001.

<sup>231</sup> Termín *mešumad* je některými badateli pokládán za starší, který byl později kvůli křesťanským cenzorům nahrazován slovem *mumar*. Termín *mešumad*, odkazující ke zničení celostní identity konvertujícího Žida, byl církví pokládán za příliš ofenzivní, naopak slovo *mumar* za bezpříznakové, jelikož bylo odvozeno z kořene znamenající změnu (tj. změnu náboženství). Srov. S. Zeitlin: Mumar and Meshumad, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 54, No. 1 (Jul., 1963), s. 84–86.

<sup>232</sup> Srov. Yosef Hayim Yerushalmi: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. University of Washington Press, Seattle and London 1996, s. 45–46; David N. Myers: Mehabevin et ha-tsarot: Crusade Memories and Modern Jewish Martyrologies, *Jewish History*, Vol. 13, No. 2. Fdl 1999, s. 49–64.

<sup>233</sup> Srov. Yosef Hayim Yerushalmi: c. d., s. 36.

<sup>234</sup> Yosef Hayim Yerushalmi: c. d., s. 39.

Dostupnější a početnější zprávy o těchto pohromách, zahrnuté na rozdíl od středověkého židovského písemnictví i do historiografických textů, byly vytvořeny majoritní společností. Také křesťanští autoři konstruují paměť tak, aby byly z dějinného obrazu vytěsněny negativní jevy, popř. byly uchovány v paměti z čistě didaktických pohnutek. Subjektivní volba středověkých intelektuálů vybírá to, co má či nemá být zaznamenáno a sděleno ostatním, jedná se tedy o hluboce dialogický proces, který si je vědom publika, který má být přesvědčivý, rétorický. Jak již bylo naznačeno, nedílnou součástí paměti je zapomínání a vytěsňování, jež umožňuje vytvářet skupinovou identitu, uceluje soudržnost a vymezuje se vůči druhým. Křesťanské narativní prameny tematizující protižidovské násilí mají často legitimizační funkci, která však nemusí být vždy přítomná, popř. může zcela chybět, a v některých skladbách může naopak převážet sociálně kritický akcent. Z těchto důvodů je nutné přistupovat jak ke křesťanským, tak i židovským pramenům při rekonstrukci historických událostí s obezřetností a vědomím toho, že konkrétní narativ bývá zákonitě plný mezer a je výslednicí manipulace paměti a záměrného zamlčování.<sup>235</sup> S touto metodologickou devízou přistoupíme k rozboru několika veršovaných skladeb, které zpracovávají pražské bouře konce 14. století. Profanační topos je sice v těchto textech oslaben, přesto představuje významnou složku, kterou nelze ignorovat.

### 3. 1 Útok na pražské Židy roku 1389 v literatuře českého středověku

Na Velikonoce roku 1389, mezi 16. až 20. dubnem, došlo v Praze, jež byla tehdy jedním z nejvýznamnějších center aškenázské kultury, k velkému protižidovskému pogromu, během něhož zahynula většina obyvatel židovského města,<sup>236</sup> byly vyrabovány jejich domy, vypáleny obě synagogy a zdevastován židovský hřbitov. Dle soudobých zpráv byla bouře vyprovokována Židy házením kamenů na kněze nesoucího viaticum – eucharistií nemocnému. Ozbrojený dav povzbuzený pražskými kazateli pak pod vedením jistého Johana/Ješka „Čtverhranného“<sup>237</sup> zaútočil na židovskou čtvrť. Narativ o hanobení hostie

---

<sup>235</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 132–133.

<sup>236</sup> Mohlo jít až o 750 osob. Tradovaný počet 3000 obětí, který se uvádí jak v některých kronikách, tak i v moderní historiografii, je nerealistický a zdá se, že šlo o špatné pochopení údaje z kroniky Dietricha Engelhusa (viz dále). Srov. Alexandr Putík: „On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior the Pogrom of 1389“, *Judaica Bohemiae XXX–XXXI*, s. 45.

<sup>237</sup> K přídomku „rusticus quadratus“ srov. Anežka Vidmanová: Sedlák hranatý nebo chlap jak se patří? *Listy filologické* 123, 2000, s. 52–58; nově např. Jana Nechutová (ed.): *Caesarius z Heisterbachu: Vyprávění o zázracích: středověký život v zrcadle exemplu*. Vyšehrad, Praha 2009, s. 325, pozn. 30; František Šmahel: *Život a dílo Jeronýma Pražského: zpráva o výzkumu*. Argo, Praha 2010, s. 121, pozn. 22; nebo Barbara Newman: The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody, *Church History* 81:1, 2012, s. 10–11. Tento termín bývá obvykle pejorativní a nese význam „venkovský buran“ (Nechutová) či „neotesaný

znovu posloužil jako topos sloužící k zpětné legitimizaci protižidovského násilí, tak jak tomu bylo i v jiných případech. Propuknutí útoku souviselo s oslabenou pozicí krále Václava IV. (1361–1419), který pobýval v této době pravděpodobně mimo Prahu, a pogrom lze proto vnímat jako zpochybnění panovnickovy autority a útok na jeho regál. Mimoto hrály svou úlohu také iracionální okolnosti zvýšeného rituálního napětí roku 1389, kdy případly křesťanské Velikonoce a židovské svátky Pesach na stejná data, jak tomu bylo i v pulkavské kauze.

O protižidovských perzekucích jara 1389 nás zpravuje soubor variantních textů, známý pod souhrnným názvem *Pašije pražských Židů*. Eva Steinová, která v současnosti připravuje kritickou edici těchto textů, stanovila na základě výzkumu rukopisných pramenů tři verze *Passio*. První se zachovala v jediném rukopise s incipitem *Historia de cede Iudeorum Pragensi* (Krakow, Biblioteka Jagiellońska, 2538 DD XIX 4, ff. 92v-93v), druhá verze *Passio Iudeorum Pragensium secundum Ieškonem/Iohanem* ve třech rukopisech (Praha, Národní knihovna ČR, XI D 7, ff. 131v–146v; Třeboň, Státní oblastní archiv v Třeboni, A 14, ff. 68r–70r; Praha, Knihovna Metropolitní kapituly u sv. Víta v Praze, O 3, ff. 176r–177v), třetí s incipitem *Passio Pragensium Iudeorum secundum blasphemiam* pak v jednom manuskriptu (Praha, Národní knihovna ČR, XI D 7, ff. 130v-131v). Autory těchto textů byli s vysokou pravděpodobností klerici či studenti spjatí s pražskou univerzitou (srov. níže, Anežka Vidmanová uvažuje o německém jazykovém prostředí). Tito klerici balancující mezi sympatií k Ješkovi a odporem ke královským úředníkům a Židům vytvořili skladby, jejichž parodickou rovinu mohli ocenit pouze soudobí vzdělanci. *Passio* je totiž textem parodickým a inverzním, který na základě paralel mezi Umučením Krista a pobitím pražských Židů vytváří napětí mezi textem a prototextem (evangelií), a je tak vystaven na neslučitelné juxtapozici biblické nadreality a historické události.<sup>238</sup> *Pašije pražských Židů* lze vnímat rovněž jako polemiku s prožidovskou politikou Václava IV. Diverzní zprávu podává hebrejská liturgická elegie tzv. selicha (אָת כּל הַתּוֹלָא'א – *Et kol ha-tela'a* – *Všechny pobromy*) rabína Avigdora ben Jicchaka Kary (zemř. 1439).<sup>239</sup> Selicha je součástí souboru kajících modliteb

---

sedlák“ (Šmahel). Takto např. tituluje historik římské kurie Dietrich von Nieheim (zemř. 1418) Jana Husa a Jeronýma Pražského a poukazuje tak na „plebejský“ původ obou reformátorů.

<sup>238</sup> Srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 135–137.

<sup>239</sup> Tamás Visi navrhl před nedávnem ve své habilitační práci chronologii Karova života, podle které mu mohlo v době pogromu být kolem čtyřiceti let (dle osobního sdělení autora však byl rabi Kara podle recentních výsledků bádání asi o desetiletí mladší), a nelze proto vyloučit, že protižidovské násilí bezprostředně zažil přímo v Praze, popř. o něm měl zcela jistě informace z nejbližšího okolí. Srov. Tamás Visi: *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century* - [habilitační práce]. Kurt and Ursula Schubert Center for Jewish Studies, Palacky University, Olomouc 2011, s. 161–164. Během útoku na pražskou židovskou obec pravděpodobně zahynul i

(*Selichot ke-seder bejt ha-kneset ha-ješana – Kající modlitby dle ritu Staré školy*, Praha 1605, ff. 99r–100v). Drobnější záznamy najdeme také v latinských, českých a hebrejských kronikách (15.–17. stol.).<sup>240</sup> Kritickou edici textů *Passio* v současnosti připravuje Eva Steinová.

### 3. 2 Latinská skladba *M semel* a české verše

Zatímco výše uvedeným latinským prozaickým textům byla a stále je věnována dostatečná pozornost, a nebudeme se jim proto podrobněji věnovat,<sup>241</sup> do zapomnění zapadla asi jediná veršovaná skladba s incipitem *M semel*, která představuje jednu z nejstarších zachovalých zpráv o pražském pogromu. Báseň se nachází ve třech středověkých rukopisech, ve třetím případě s připsanými českými verši.<sup>242</sup>

První zápis obsahující pouze latinské znění skladby *M semel* se nachází v rukopisu (Praha, Národní knihovna ČR, XI D 7, fol. 131v), v němž nalezneme rovněž dvě verze prozaických *Pašijí*, a to třetí verzi tzv. *secundum blasphemiam* a druhou polovinu druhé verze, tzv. *secundum Ieškonem*. Mezi těmito dvěma latinskými texty je vepsáno stejnou písarskou rukou sedm leoninských hexamterů:<sup>243</sup>

*Sexto anno/iubileo romano*

*M semel tria CCC/bis LL XI removeto*

*Pasca luit reus/perit tunc ense Iudeus,*

---

Karův otec rabi Jicchak, který je na Karově náhrobku označen jako mučedník. Srov. Otto Muneles – Milada Vilímková: *Starý židovský hrbitov v Praze*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1955, s. 103–107.

<sup>240</sup> Za zvláštní zmínku stojí zejména anonymní hebrejská kronika, jež vznikla v Praze kolem roku 1615, připomínající rovněž „Jankovu pohromu“ v poslední den Pesachu podle židovského počtu roku 5149. Srov. Abraham David (ed.): *Hebrew Chronicle from Prague, c. 1615* (translated by Leon J. Weinberger and Dena Ordan). University Alabama Press, Tuscaloosa–London 1993, s. 21–22; Abraham David (ed.): *Anonymní hebrejská kronika z rané novověké Prahy* (přeložila a studii doplnila Markéta Pnina Rubešová). Academia, Praha 2013, s. 73, 104–105. Zde i odkaz na další hebrejské prameny připomínající události roku 1389. Jankem je s vysokou pravděpodobností míněn v latinských zprávách uvedený Ješek či Johannes.

<sup>241</sup> Např. V. V. Tomek: *Dějepis města Prahy III*. F. Řivnáč, Praha 1893, s. 338–340; František Mareš: Jessko rusticus quadratus, *Český časopis historický* 9, 1903, s. 202–203; Otto Muneles – Milada Vilímková: *Starý židovský hrbitov v Praze*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1955, s. 103–107; Pavel Trost: A Mock Report on the Prague Pogrom in 1389, *Slavica Hierosolymitana: Slavic studies of the Hebrew University* 7, 1985, s. 239–241; Jan Podlešák: Pražský pogrom roku 1389 ve světle soudobých literárních svědectví, *Židovská ročenka 5749 (1988–89)*, 1988, s. 75–82; Alexandr Putík: On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior the Pogrom of 1389, *Judaica Bohemiae* 30–31, 1996, s. 7–46; Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999; Anežka Vidmanová: Sedlák hranatý nebo chlap jak se patří? *Listy filologické* 123, 2000, s. 52–58; Eva Steinová: *Passio Iudeorum Pragensium: magisterská diplomová práce*. Ústav klasických studií FF MU v Brně, Brno 2010; Táž: Jews and Christ Interchanged: Discursive Strategies in the Passio Iudeorum Pragensium, *Graeco-Latina Brunensia* 17, 2012, s. 73–86; Barbara Newman: The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody, *Church History* 81:1, 2012, s. 1–26.

<sup>242</sup> Je velmi pravděpodobné, že se skladba zachovala ve více rukopisech, autor disertační práce však prozatím ví jen o těchto třech zápisech.

<sup>243</sup> Eva Steinová: *Passio Iudeorum Pragensium: magisterská diplomová práce*. Ústav klasických studií FF MU v Brně, Brno 2010, s. 11.

*punitur dire/ contigit nos modo scire*  
*pascali festo/ Iudens vespere facto*  
*transfigitur, ceditur/ crematur, fune ligatur.*  
*Scelus blasphemie/ penam meruitque subire*  
*Signum erat ire/ punitur, quod vidimus, dire.*

Ihned za básní je menším písmem, snad stejným písařem, doplněna poznámka vysvětlující matematickou hříčku prvního verše odkazující k roku pogromu: „*Subtrahere igitur ab annis Domini anni 1400tis xi annos (quibus ablati vel subtractis ulterius illos annos) residuos vel superfluos subtrahere vel deponere ad illum annum ad quem vis ulterius experiri.*“

Druhý rukopis, tzv. Kodex vodňanský, obsahuje pouze první dva verše (Praha, Knihovna Národního muzea, sg. II F 2, f. 181v) ve znění:

*M semel et tria C, L bis, XI remoto,*  
*Pascha luce reus periit ense iudeus.*

Tento sborník psaný jednou písařskou rukou vznikl snad kolem roku 1410 a obsahuje zejména latinské a české medicínské a přírodovědné texty.<sup>244</sup> Lze tedy předpokládat, že autor souboru byl absolventem lékařské fakulty Karlova učení.

Třetí rukopis sepsaný bakalářem Václavem z Prahy (*per Wenceslaum de Praga, baccalarium in artibus*), který začíná titulem *Dicta super 40 Sententiarum* mistra pražské univerzity Alberta Engelschalka ze Straubingu (rektorem v letech 1392–1393), vznikl asi již roku 1398 (Praha, Národní knihovna ČR, VIII F 20, fol. 194r). Žádný jiný z textů o pražském pogromu se v zápisu ze 14. století nezachoval (nepočítáme-li diplomatický materiál)<sup>245</sup>, ostatní skladby, které sice před rokem 1400 vznikly, byly opsány či zaznamenány až v 15. století. Starobylost záznamu však není jediným důvodem, proč si tuto pozapomenutou skladbu připomenout: narozdíl od zbylých prozaických textů, kterým věnovali pozornost filologové a historici 19. a 20. století, to byla totiž právě báseň *M semel*, jež zaujala domácí humanistickou historiografii a již také citoval Prokop Lupáč z Hlaváčova a Daniel Adam z Veleslavína (viz níže). Exkluzivnost této drobné básně navíc podtrhují české verše

---

<sup>244</sup> Srov. A. M. Černá, Herbář z kodexu vodňanského a jeho ortografické zvláštnosti, *Naše řeč, ročník 88, číslo 2*, 2005, s. 71–82.

<sup>245</sup> Např. latinský list podkomořího Zikmunda Hulera z 19. dubna 1389 daný na Křivoklátě, kterým bere v ochranu Židy Českého království (jedná se o přímou reakci na pražský pogrom z obavy, aby se protižidovské násilí nerozšířilo i do dalších měst; srov. Bohumil Bondy – František Dvorský: *K historii Židů v Čechách, na Moravě a v Slezsku: 906 až 1620 I*. B. Bondy, Praha 1906, č. 171, s. 79-80.

přidané do univerzitního rukopisu VIII F 20, které jsou unikátní středověkou vernakulární zprávou o protižidovských perzekucích Velikonoc roku 1389.

Je pozoruhodné, že editor českého překladu *Pašijí pražských Židů* literární medievista Jan Vilikovský tuto skladbu ve svých studiích vůbec nezmiňuje, a to i přesto, že měl univerzitní rukopis dle výpůjční karty 5. dubna 1929 k dispozici. Je vysoce nepravděpodobné, že by tento text Vilikovský přehlédl, jelikož se nachází na viditelném místě na samém konci kodexu. Zůstává proto otázkou, jaká byla příčina toho, že Vilikovský latinské i české verše ignoroval. První a prozatím i poslední, kdo na obě básně upozornil, byl jejich první editor, kustod pražské Univerzitní knihovny, kodikolog a literární historik Josef Truhlář (1840–1914).

Báseň, kterou členíme podle Truhlářova vzoru,<sup>246</sup> ale mírně upravujeme podle univerzitního rukopisu VIII F 20, zní:<sup>247</sup>

*M semel, tria CCC, bis L, undecim remoueto,*<sup>248</sup>

*pascha luce reus perit tunc ense Iudeus,*

*punitur dire, contingit nos modo scire,*

*paschali festo Iudeus vespere facto*

*transfigitur, ceditur, crematur, fune ligatur,*

*scelus blasphemie penam meruitque subire,*

*signum erat ire, punitur, quod vidimus, dire.*

*Tisíc a tři sta*

*osmdesát deváte se sta:*

*tut' Židy zpalichu,*

*v Praze Jonu zabichu,*

*na Kristovo vstanie,*

*tot' jim dachu těžké pokánie.*

*Hec magister Mathias:*

*Buoh s námi, milostivý Ježíš.*

---

<sup>246</sup> Josef Truhlář (ed.): Verše o bouři židovské v Praze r. 1389, *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění*, 1900, s. 295.

<sup>247</sup> V přepisu latinského textu se snažíme o co nejvěrnější shodu s rukopisem, rozepisujeme zde ligatury a zkratky. Český text naopak transkribujeme. Nabízíme tak mírně odlišné čtení obou skladeb, než jak je vydal J. Truhlář (ten např. mylně transliteroval adj. těžké: tyczke m. tyezke).

<sup>248</sup> Jedná se o matematickou slovní hříčku – chronogram odkazující k roku, kdy k pogromu došlo (1 000 + 3.100 + 2.50 – 11 = 1389).

Překlad latinských veršů:

*Jedenkrát tisíc, třikrát sto, dvakrát padesát, odečti jedenáct,*

*v den Velikonoc tehdy mečem zhybnul provinilý Žid,*

*nyní se dozvídáme, že byl krutě potrestán.*

*O velikonočním svátku, když nastal večer, byl Žid*

*proboden, zbit, spálen, provazem svázan.*

*A zločin rouhání si zasloužil podrobit se trestu:*

*bylo to znamení hněvu, že potrestán byl krutě, čehož jsme byli svědky.<sup>249</sup>*

### 3. 3 Otázka atribuce latinských a českých veršů

Obě básně nepochybně vznikly v prostředí pražské univerzity, jež byla centrem nejen přejímajícím a adaptujícím tvorbu zahraniční, ale také originálně tvůrčím. Rukopis VIII F 20 obsahující rozličné náboženské traktáty s vysokou pravděpodobností patřil jeho písaři – zmíněnému bakaláři Václavovi z Prahy, který si do něj zaznamenal studijní texty. Na první pohled je patrné, že se autor českých veršů inspiroval latinskou skladbou *M semel*, jejímž neznámým skladatelem byl pravděpodobně opět někdo z akademického prostředí. Není zcela jasné, zda zmíněný Mistr Matyáš je původcem českých veršů, ve kterých je jeho jméno zaznamenáno. Nabízí se však odvážná otázka, zda označení „*hec magister Mathias*“ nelze vztáhnout na oba texty jako celek a zda magistr Mathias není autorem latinského textu a někdo další jeho přebásnitelem (možná sám bakalář Václav) do české podoby.<sup>250</sup> Pokud přijmeme hypotézu, že „*Mathias*“ je autorem latinských veršů, můžeme se domnívat, že se jednalo o Václavova učitele, který měl v rámci univerzity natolik výjimečné postavení, že stálo českému přebásniteli za to, aby zmínil jeho jméno. Nešlo tedy jen o běžného promovaneho mistra, ale o univerzitního pedagoga, tzv. magistra-regenta, který nesl břímě výuky a dlouhodobého přednášení, a měl tudíž trvalejší vliv na své posluchače<sup>251</sup>. Do úvahy zde připadá univerzitní profesor Matyáš/Matěj z Lehnice (něm. Mathias von Liegnitz, lat. Mathias de Legnicz; ca. 1350–ca. 1413), který v letech 1388 až 1401 působil na Karlově

<sup>249</sup> Za revizi překladů latinských pasáží uvedených v této studii děkuji Martinu Borýskovi a Magdaléně Jackové.

<sup>250</sup> Hypotézu, že by staročeský text zapsal sám bakalář Václav z Prahy, nabourává pádný Truhlářův názor, že se jedná o jinou písařskou ruku. Rukopis je skutečně zásadně odlišný od zbylého latinského textu, nemůže se však jednat pouze o použití jiného písma u vernakulárního jazyka jednoho a téhož písaře? Středověcí písaři zcela běžně ovládali několik typů písma, používali i různé tvary týchž písmen. Rozdílná velikost latinského a českého textu, odlišný sklon řádků a jejich rozvržení může být dána časovým odstupem mezi oběma záznamy. Mohly zde hrát svou úlohu další vlivy, např. opotřebování psacího náčiní a jeho nahrazení novým.

<sup>251</sup> Srov. František Kafka: Místři – regenti na artistické fakultě pražské univerzity v letech 1367-1420 (Statistická studie), in *Z českých dějin: sborník prací in memoriam prof. dr. Václava Husy*. Universita Karlova, Praha 1966, s. 77–95.



učení (zastupoval univerzitní národ polský).<sup>252</sup> Tento teolog původem ze Slezska, který pronesl smuteční kázání na pohřbu arcibiskupa Jana z Jenštejna (zemř. 17. června 1400), byl v kritickém roce 1389 děkanem artistické fakulty, a mohl tak být přímým svědkem ničivého pogromu.<sup>253</sup>

Přestože jde jen o lehce nadhozenou a málo podloženou hypotézu, není zcela nelogická. Jak již bylo výše naznačeno, bakalář Václav z Prahy si do rukopisu zaznamenával univerzitní texty, např. již zmíněného Alberta Engelschalka, ale také např. Mikuláše z Litomyšle (na univerzitě působil v letech 1380–1403). Bylo by proto pochopitelné, že si na konci rukopisu zapsal i časovou báseň svého učitele. Pokud byl autorem latinských veršů *M semel* skutečně Matyáš z Lehnice, ukázalo by se tím, že je nelze pokládat jen za běžnou anonymní žákovskou poezii, ale za text exkluzivnějšího charakteru, nevybočující však formálně a tematicky z okruhu časových žákovských skladeb, a byla by tak osvětlena autoritativnost básně a její přítomnost ve světové kronice Dietricha Engelhusa (srov. níže). Není přeci nijak překvapivé, že autory středověké žákovské poezie nebyli jen řádní scholárové či vaganti, ale také univerzitní profesori, kteří sdíleli se svými žáky podobné osudy.

Jednoznačnou atribuci těchto dvou skladeb by pravděpodobně usnadnilo určení autorského okruhu variant *Pašijí pražských Židů*. Zatímco české verše upadly v zapomnění, pak latinská báseň *M semel* byla v intelektuálních kruzích pravděpodobně obecně známou skladbou, která se prostřednictvím studentů Karlova učení rozšířila i mimo Prahu. Obě básně je tedy možné charakterizovat jako exemplární texty elitní žákovské poezie konce 14. století.

### 3. 4 Intertextové využití básně *M semel* v historiografii

Důkazem obliby básně *M semel* mezi absolventy pražské univerzity může být skutečnost, že byla po roce 1420 citována v kronice německého historika a teologa, augustiniána Dietricha Engelhusa (1365–1434), který podle záznamů z let 1386 (*baccalarius*) a 1389 (*magister artium*)

---

<sup>252</sup> Matyáš/Matěj z Lehnice byl absolventem Karlova učení, roku 1374 získal titul *baccalareus in artibus*, roku 1379 se stal *magistrem in artibus*. Od zimního semestru 1389 do roku 1390 byl děkanem artistické fakulty. Roku 1397 se stal magistrem teologie a o tři roky později je uveden jako *sacrae theologiae professor*. Viz Adolph Franz: Matthias von Liegnitz und Nicolaus Stör von Schweidnitz. Zwei schlesische Theologen aus dem 14./15. Jahrhundert, *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 3. Folge, XVII. Band. Franz Kirchheim, Meinz 1898, s. 2–3.

<sup>253</sup> Adolph Franz: Matthias von Liegnitz und Nicolaus Stör von Schweidnitz. Zwei schlesische Theologen aus dem 14./15. Jahrhundert, *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 3. Folge, XVII. Band. Franz Kirchheim, Meinz 1898, s. 1–16.

v Praze studoval.<sup>254</sup> Zásadou jeho dvou raně novověkých editorů, Joachima Johanna Madera (1626–1680) a Gottfrieda Wilhelma Leibnize (1646–1716), se s incipitem básně *M semel* mohli seznámit rovněž barokní dějepisci. Kronikářský záznam vztahující se k pogromu je podle Leibnizova vydání z *Theoderici Engelhusii Chroniconis* uveden takto:

*Pragae comburebantur Iudaei ad tria millia die Paschae, quia blasphemabant sacramentum Eucharistiae in bona feria quinta & Sabbatho sancto praecedentibus. Versus:*

*M. simul & tria C L L. X. I. removete,*

*Paschae luce reus Pragae perit igne Iudaeus.*

*De quorum strage praedictus Wenselaus rex recepit V. tunnas plenas argento, ut famabatur.*

Překlad:

*V Praze bylo v den Velikonoc spáleno na tři tisíce Židů, protože se rouhali oltářní svátosti na Zelený čtvrtek předcházející Bílé sobotě. Dle veršů:*

*Jedenkrát tisíc a třikrát sto, padesát, padesát, odečtěte jedenáct,*

*v den Velikonoc obněm v Praze zřhynul provinilý Žid.*

*Z této jejich zkažky dříve zmíněný král Václav obdržel pět sudů plných stříbra, jak se říkalo.<sup>255</sup>*

Text prvních dvou veršů básně je však odlišný od nám známých verzí z českých rukopisů, což naznačuje, že počátkem 15. století kolovalo několik různých variant této skladby. Báseň byla pravděpodobně součástí orální kultury a její verze byly šířeny primárně ústní tradicí. Zajímavé je srovnat údaje převzaté z pera známého německého filozofa G. W. Leibnize z roku 1710 s dřívějším vydáním Engelhusovy kroniky J. J. Madera z roku 1671:

*Pragae comburebantur Iudaei ad III. die Paschae, qia blasphemabant sacrum Eucharistiae, in bona feria quinta, & sabbatho sancto.*

*Versus:*

*M. simul & tria CCC, L. X. removete,*

*Pascae luce reus Pragae perit igne Iudaeus.*

*De quorum stragae praedictus VVenselaus rex recepit v. tunnas plenas argento, ut famabatur.*

Překlad:

<sup>254</sup> Helga Zinsmeyer: Engelhus, Dietrich, *Nene Deutsche Biographie* 4, 1959, s. 515.

<sup>255</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (ed.): *Chronicon Theoderici Engelhusii*, in *Sriptorum Brunsvicensia Illustrantium, Tomus secundus (...)* ex manuscriptis eruta, aucta, emendataque cura Godefridi Guilielmi Leibnitii. Hanoverae, sumptibus Nicolai Foersteri, 1710, s. 1134; srov. mírně odlišné znění u V. V. Tomek (ed.): *Passio Iudaeorum Pragensium*, *Věstník Královské české společnosti nauk* 1877, č. 1, 1878, s. 12.

V Praze byli třetího dne Velikonoc spáleni Židé, kteří se rouhali eucharistické oběti, na Zelený čtvrtek a na Bílou sobotu.

Dle veršů:

Jedenkrát tisíc a třikrát sto, padesát, odečtěte deset,  
v den Velikonoc ohněm v Praze zřehynul provinilý Žid.

Z této jejich zkázy dříve zmíněný král Václav obdržel pět sudů plných stříbra, jak se říkalo.<sup>256</sup>

Zatímco textové odchylky incipitu básně jsou až na chybnou dataci události zanedbatelné, zaujme nás variantní čtení úvodní kronikářské informace. V Leibnizově edici je uvedeno: *Pragae comburebantur Iudaei ad tria milia die Paschae* – základní číslovka *tria milia* se zde dá interpretovat jako počet zavražděných Židů, který je ovšem podle současných studií vysoce nadnesený. Čísla obětí se v některých pramenech pohybují od několika stovek židovských domácností, jak uvádí autor tzv. *Limburger Chronik* Tilemann Elhen von Wolfhagen (zemř. mezi lety 1402–1406), až po několik tisíc, jak je tomu v našem případě.<sup>257</sup> V pražském židovském městě, jež mělo rozlohu přibližně 2, 4 hektaru, se však dle pramenů v osmdesátých letech 14. století nacházelo 79 domů, z toho 65 židovských a 14 křesťanských. I přes stísněné podmínky, které obvykle panovaly ve středověkých židovských čtvrtích, je nereálné, aby zde žilo tři tisíce obyvatel. Alexandr Putík došel k závěru, že kolem roku 1389 obývalo židovskou čtvrť kolem devíti set osob, z toho 750 Židů.<sup>258</sup>

Naopak Maderovo vydání kroniky uvádí: *Pragae comburebantur Iudaei ad III. die Paschae*, číslovka *milia* je vypuštěna a na místě základní číslovky *tria* se zde nachází řadová číslovka *tertia* ve významu časového určení: třetího dne Velikonoc. Domnívám se, že editor Mader měl k dispozici rukopis, který nabízí správné původní čtení, zatímco Leibnizem uvedený záznam pochází z často citovaného rukopisu, jímž se rozšířil v historiografické literatuře chybný údaj o třech tisících obětech pogromu. Maderova edice kroniky je na druhou stranu nespolehlivá při citaci analyzované latinské básně *M semel*, neboť podle špatně opsané matematické hříčky klade protižidovské bouře chybně do roku 1340.<sup>259</sup>

<sup>256</sup> Joachim Johann Mader (ed.): *Chronicon M. Theodorici Engelbusii: Continens Res Ecclesiae Et Reipublicae, Ab Orbe Condito Ad Annum Christi Circiter MCCCCXX. Ex Mss. Codicibus Nunc Primum Edidit Joachimus Johan. Maderus. Henningi Mulleri, Helmestadi, 1671, s. 283–284.*

<sup>257</sup> Barbara Newman: *The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody*, *Church History* 81:1, 2012, s. 6–7.

<sup>258</sup> Srov. Alexandr Putík: „On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior the Pogrom of 1389“; *Judaica Bohemiae XXX–XXXI*, s. 45.

<sup>259</sup> V uvedeném případě však mohlo jít i o tiskařskou chybu, nikoli o pomýlení samého editora.

Žákovská skladba, která jakožto citovaný dobový dokument pronikla díky studentovi pražské univerzity do německé historiografie, měla své místo i v raně novověkém domácím literárním kontextu. Nalézáme ji v českém humanistickém dějepisectví 16. století. Asi pro její netradiční incipit ve formě matematické perifráze si ji do svého historického kalendáře z roku 1584<sup>260</sup> vybral básník, humanista a historik Prokop Lupáč z Hlaváčova (ca. 1530–1587) a cituje ji při popisu pražského pogromu, který přiřazuje k 18. dubnu:

*A. D. 1389. Hoc die, in quem tum incidit solemnitas sacrosancti Paschatis, hora proxime Psalmodias insequente, Iudaei Pragae sunt miserabiliter a concitata furentequae plebis multitudine contrucidati, bona eorum omnia direpta; domicilia, vicusque, dictus Iudaea concremata. Ei tumultui ipsimet Iudaei praeuisse occasionem scribuntur: sacerdotem a D. Nicolai paroecia solemniter cum processione, ut vocant, ad infirmum civem procedentem, verbis primo contumeliosis, mox et lapidibus impetentes etc. Per quod tempus rex VVinceslavus in oppido Egra degebat. De eadem caede hos legi rhythmos: Quos, quales quales sint, adscribo tamen:*

*M. semel, tria C. bis L. XI removeto:*

*Pascha luce reus perijt tunc caede Iudaeus.*

*Legentur et alij:*

*Punitur dire, contingit nos modo scire,*

*Paschali festo Iudaeus vespere facto,*

*Transfigitur, caeditur, crematur, fune ligatur,*

*Scelus blasphemiae poenam meruitque subire:*

*Signum erat irae, punitur Iudaea dire.*

*Habetur de eo motu narratiuncula Latina manuscripta, quae incipit: Passio Iudaeorum etc.*

Překlad:

*L. P. 1389. Toho dne, na který tehdy připadla slavnost přesvatých Velikonoc, v hodinu nejbližší následující zpívání žalmů, byli pražští Židé od sročeného a rozvášněného množství lidu bídě pobiti, jejich majetek rozchvácen; jejich příbytky a čtvrt', kterou nazýváme V Židech, vypálena. Této bouři dali příležitost sami Židé, jak je psáno: kněze z farnosti sv. Mikuláše, když se slavným procesím, jak se uvádí, procházel městem k nemocnému, nejprve slovy potupnými, brzy pak i kameny napadli atd. Během onoho času král Václav pobýval v Chebě. O tomto vraždění jsem četl tyto verše, které tu, ať jsou jaké chtějí, přece jen přepisují:*

*Jedenkrát tisíc, třikrát sto, dvakrát padesát, odečti jedenáct:*

---

<sup>260</sup> Lupáč již dříve vydal část svého kalendáře (měsíc leden až březen) v Norimberku roku 1578 pod titulem *Rerum Boemicarum Ephemeris, sive kalendarium historicum*.

*v den Velikonoc tehdy pobitím zhybnul provinilý Žid.*

*A čtou se i další:*

*Nyní se dozvídáme, že byl krutě potrestán;*

*o velikonočním svátku, když nastal večer, byl Žid*

*proboden, zbit, spálen, provazem svázan,*

*a zločín rouhání si zasloužil podrobit se trestu:*

*bylo to znamení hněvu, že židovská obec byla ztrestána krutě.*

*O této bouři máme krátkou latinskou rukopisnou zprávu, jež začíná: Pašije Židů atd.<sup>261</sup>*

Úplná citace celého textu skladby *M semel*, která je textově nejbližší středověkým záznamům, příkladně dokumentuje humanistický přístup k novověké dějepřevě odkazující k heuristické metodě *ad fontes* uplatněné i při sestavování Lupáčova *Rerum bohemicarum Ephemeris*. Lupáč pocházející ze vzdělané měšťanské rodiny patřil mezi absolventy artistické fakulty Karlovy univerzity (mistrem se stal 1. 10. 1561), na které od roku 1564 působil jako profesor a roku 1566 zde byl zvolen děkanem. Jeho kritický přístup k pramenům je patrný nejen v korekci chybného data pogromu, jak je ve své *Kronice české* (1541) na fol. CCCLVv uvádí Václav Hájek z Libočan (Lupáč v marginální poznámce upozorňuje: „*Hagecus habet 1390*“), ale také v tom, že odkazuje přímo ke středověkému rukopisu (pravděpodobně rkp. XI D 7), ve kterém se nachází jak latinský prozaický text *Pašiji pražských Židů*, tak i naše báseň. Z jakého důvodu se v Lupáčově edici objevují textové odchylky, nelze s jistotou říci. Nezdá se, že by měl v ruce jiný než nám známý univerzitní manuskript, mohlo jít spíše o stylistickou úpravu do podoby, jež se zdála humanistickému vzdělanci vhodnější.

Od svého univerzitního učitele převzal incipit básně také Daniel Adam z Veleslavína (1546–1599) pro druhé vydání svého *Kalendáře historického* z roku 1590:

*Léta Páně M. CCC. LXXXIX. Na Velikánoc, v hodinu nešporní židé v Praze zřmordováni, domové jejich vybiti a spáleni, zboží rozzebráno. Příčina tobo utoku na ně od lidu obecného byla, že na kněze, když od S. Mikuláše, mimo jejich ulici, k nemocnému s processí šel, kamením házeli a s posmíšky se mu rouhali. Král Václav byl tehdaž ve Hbě. Hajek položil rok M.CCC.XC., kteréhožto trefila se Velikánoc III. dne dubna.*

*M. semel, tria C. bis L. XI. remoueto:*

*Paschae luce reus perijt tunc caede Iudaens.<sup>262</sup>*

---

<sup>261</sup> Prokop Lupáč z Hlaváčova: *Rerum bohemicarum Ephemeris, sive Kalendarium Historicum, ex reconditis veterum annalium monumentis erutum (...)* authore M. Procopio Lupacio Hlavacovnaeo (...) [S.n.], Pragae 1584, XVIII. Apr. - 14. Kalen. Maij.

V prvním vydání z roku 1578 je záznam o pražské protižidovské bouři méně podrobný (podobně jako Lupáč zmiňuje Hájkovu mylnou dataci), teprve v druhém zásadně rozšířeném vydání, jež bylo určeno jinému publiku - vzdělanému patriciátu,<sup>263</sup> měl již Veleslavín k dispozici Lupáčův kalendář, a mohl proto doplnit první dva verše básně *M semel*, která mu přišla pozoruhodná.<sup>264</sup> Díky historické precizitě těchto dvou českých humanistických dějepisců byla v raném novověku uchována i autentická historická paměť na události roku 1389.

### 3. 5 Interpretační možnosti a tematická charakteristika

V centru dochované produkce české středověké lyriky vystupují dle Lehárova členění dvě dominanty: duchovní lyrika a milostná poezie ovlivněná kurtoazií. Na periferii se naopak nacházejí podle zachovaných pramenů dva jevy, z nichž první je možno vymezit žánrově, druhý tematicky: jedná se o gnómické (tj. atemporální) texty a nekurtoazní lyrické projevy.<sup>265</sup> Kontextově zajímavou básně *M semel* spolu s českým veršovaným doplňkem lze zahrnout mezi nekurtoazní lyriku žakovského původu – latinský text je však umělecky ambicióznější, staročeský je jen jeho stručným shrnutím.<sup>266</sup>

Obě veršované skladby lze charakterizovat jako časové básně<sup>267</sup>, ve kterých ovšem částečně zaznívá i sociální tematika a kritika soudobé společnosti.<sup>268</sup> Jak latinský, tak i český text hovoří o pogromu jako o trestu židovské obce či o jejím „zaslouženém“ pokání. Implicitně hodnotící hledisko textu umožňuje interpretovat vyhlazení pražské kehily ve smyslu středověkého vnímání světa jako spravedlivou odplatu za náboženské rouhání, které však není blíže specifikováno. Vágní pojmenování židovského zločinu (*blasphemia*), za který byli Židé ztrestáni, může souviset i s jinými motivacemi, jež vedly k protižidovské perzekuci

---

<sup>262</sup> Daniel Adam z Veleslavína: *Kalendař Historický, to jest, Krátké poznamenání všech dnuov jednoho každého měsíce přes celý rok (...) od M. Daniela Adama Pražského s pilností sebraný (...) vytištěné v Starém Městě Pražském u Jiřího Melantricha z Aventýnu a M. Daniele Adama Pražského*, 1578, s. 215.

<sup>263</sup> Milan Kopecký: *Daniel Adam z Veleslavína*. Svobodné slovo, Praha 1962, s. 22.

<sup>264</sup> Nejedná se zde však o nic výjimečného. Daniel Adam z Veleslavína ve svém kalendáři z roku 1590 nezřídka zakončuje česky psané historické záznamy latinskými verši, které tu mají ozdobnou funkci. Může se jednat o kratší disticha, chronogramy (chronosticha/chronodisticha), ale i delší strofy.

<sup>265</sup> Srov. Jan Lehár (ed.): *Česká středověká lyrika*. Vyšehrad, Praha 1990, s. 113–119.

<sup>266</sup> Jelikož mají obě skladby historicko-memoriální funkci, je možné jejich originální tvar pokládat za veršovaný letopisný záznam, který nemusí mít se žakovským prostředím nic společného. Jak dokládá pozdější využití obou básní, je zřejmé, že byly jako letopisný záznam také vnímány. Jejich původ však přeci jen vidím v žakovském prostředí a hovoří pro to i nejstarší zachování textů mimo historiografický kontext.

<sup>267</sup> Obě básně začínají datací, jak tomu bylo typické i pro jiné časové - historické písně středověku české provenience. Zmíňme např. *Cancio de rege Vladislao, Ungarie rege* ze sborníku Oldřicha Kříže z Telče reagující na bitvu u Varny 10. listopadu 1444. Viz Milan Kopecký (ed.): *Zbav mě mé tesknosti*. Blok, Brno 1983, s. 172–174. Podobně je tomu ve veršovaném exemplu *Kterak Židé mučili Boží Tělo* odkazující k událostem roku 1338, které jsme si připomněli v předchozí kapitole.

<sup>268</sup> Milan Kopecký (ed.): *Zbav mě mé tesknosti*. Blok, Brno 1983, s. 14–15.

(např. útok proti panovnickému regálu, snadné obohacení, soudobá kritika lichvy apod.). Narativ o hanobení hostie je zde zcela upozaděn a primárním poselstvím básní je uchování paměti na protizidovské násilí a jeho zpětná legitimizace. Asyndeticky spojená slovesa latinské básně *M semel (transfigitur, ceditur, crematur, fune ligatur)* představují sémantickou kadenci dubnových událostí roku 1389. Synekdocha využitá v latinském textu (namísto plurálu použit singulár *Iudeus*) umělecky bagatelizuje masakr několika stovek Židů a Židovek rozdílného věku i sociálního postavení. V české parafrázi sice najdeme plurál *Židé*, ten je však vzápětí nahrazen antonomázií: vlastním jménem *Jona* je zde charakterizována celá pražská židovská komunita.

Postava Žida Jonáše zmíněná v českých verších nabízí celou řadu možných interpretací. Jeho jméno se objevuje rovněž v prozaickém latinském textu *Pašjí pražských Židů* třeboňského, kapitulního a jagellonského rukopisu (A 14, O 3, 2538 DD XIX). Jedná se o centrální postavu, která symbolicky zastupuje celou židovskou komunitu. V křesťanské tradici je prorok Jonáš starozákonním obrazem vzkříšeného Krista (srov. Mt 12:39, 40, 41; 16: 4).<sup>269</sup> Znamení proroka Jonáše může být dle křesťanské exegeze chápáno jako parabola odmítnutí mesiášských nároků Ježíše z Nazareta židovskou pospolitostí. Zejména evangelní text: „*Jako byl Jonáš v břiše mořské obludy tři dny a tři noci, tak bude Syn člověka tři dny a tři noci v srdci země*“ (Mt 12:40) nabízející paralelu mezi prorokovým vysvobozením z velrybích útrob a Ježíšovým zmrtvýchvstáním umožňuje inverzní výklad velikonočních událostí roku 1389 a postavy Žida Jony. Zatímco novozákonní Ježíš je po vzoru proroka Jonáše povolán zpět k životu / ke své službě, pak židovský kníže Jonáš hyne během pogromu „*ad mortem perpetuam*“. V biblickém výkladu může jméno Jonáš znamenat holubici a v prorockých knihách je hlas holubice obrazem zármutku a pokání (Iz 38, 14; 59, 11. Ez 7, 16). Symbolická zástupnost parnase Jony za celou pražskou kehilu může odkazovat k prorocké knize Ozeáš, ve které je obraz holubice zrcadlem celého Izraele (srov Oz 7, 11; 11,11).

Také Eva Steinová interpretuje Jonášovu postavu především v symbolické rovině a vnímá ji jako inverzní obraz Krista a zástupnou figuru za Židy: když je Jonáš v *Pašjích* identifikován

---

<sup>269</sup> Pozoruhodné je, že také v židovské tradici můžeme najít spojitost mezi prorokem Jonášem a mesiášem z domu Josefova. Tato souvislost je z rabínské literatury druhotně odvoditelná na základě těchto míst: A) V díle Pirkej de-rabi Eli'ezer (kapitola 33) nalézáme ztotožnění Jonáše se synem vdovy ze Sarepty: *Silou milosrdenství budou oživeni mrtví. Kde se tomu učíme? [V příběhu o] Elijáši Tišbejském, který chodil od hory ke hoře a od jeskyně ke jeskyni. Šel do Sarepty, kde jej s velkou úctou přijala žena, [která byla] vdova. [Tato žena] byla matkou Jonáše.* B) V díle Seder Elijahu raba (18. kapitola) je ztotožněn syn vdovy ze Sarepty s mesiášem z domu Josefova: *Řekl jim: „Ono dítě (tj. syn vdovy ze Sarepty) bylo mesiášem z domu Josefova.“* Za toto upozornění děkuji Karlu Hrdličkovi.

s Kristem (např. prostřednictvím evangelních apoftegmat), stává se Kristem celé židovské společenství a prožívá stejné utrpení jako on.<sup>270</sup>

Žid Jonáš, který je v latinských zprávách nazván jako „*princeps Iudeorum*“, však není pouze fikční postavou. Alexandr Putík pokládá Žida Jonáše za reálnou historickou osobu, a domnívá se dokonce (navzdory informacím latinských narativních pramenů), že pražský pogrom přežil a údajně žil ještě v roce 1394.<sup>271</sup> K této hypotéze, jež se opírá jednak o záznamy vlastnictví pražských domů, jednak o doklad obchodní transakce z 21. dubna 1394,<sup>272</sup> přistupují spíše skepticky, jelikož se může jednat jen o shodu jmen, která neprokazuje, že literární Žid Jonáš, a židovský vlastník domu, jenž stál na rohu Široké a Zeikerlovy ulice, je jedna a táž osoba.<sup>273</sup>

Pozoruhodné svědectví o Jonášovi však přináší moralisticko-pedagogická skladba z počátku 15. století. Absolvent pražského učení, lékař Johann Lange von Wetzlar (okolo 1365–krátce po 1427),<sup>274</sup> který studoval v Praze v letech 1383–1389, zmínil v latinské básnické skladbě *Dialogus super Magnificat* o 2 668 hexametrech z roku 1427 židovského parnase Jonu a jeho druha Pinkase, a to v pasáži, v níž autor kritizuje jednoho z milců Václava IV. a informuje nás také o událostech roku 1389:

[...] *Male consiliarie regis,  
es nimis in culpa, scis, impie, quod nimis ipsos  
exaltasti, promovisti; disposuisti  
in plateis proclamari: Nemo molestet  
Judeos! [...]*

[...] *Vidisti corde superbo  
Jonam cum sociis Pynco reliquisque per urbis  
vicos Pragensis incidere, turpiter ipsos  
subsannare fideles Christi. Sed, miserande,*

---

<sup>270</sup> Eva Steinová: *Passio Iudeorum Pragensium: magisterská diplomová práce*. Ústav klasických studií FF MU v Brně, Brno 2010, s. 89.

<sup>271</sup> Alexandr Putík: „On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior the Pogrom of 1389“, *Judaica Bohemiae XXX–XXXI*, s. 38–39.

<sup>272</sup> Srov. Bertold Bretholz: *Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren*. Prag 1935, s. 236.

<sup>273</sup> K hypotéze, že Jonáš pogrom přežil bez úhony, se přiklání rovněž Eva Steinová či Barbara Newman, obě však vycházejí pouze z Putíkovy úvahy. Srov. Barbara Newman: *The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody*, *Church History* 81:1, 2010, s. 5.

<sup>274</sup> Ernst-Stephan Bauer – Gerhard Baader: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. De Gruyter, Berlin – New York 1985, sl. 584–590; srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 138–139.



*obvie Judeis, o consiliarie, mitram  
vertice de capitis manifeste deposuisti  
et dominos apellasti patresque scelestos  
Judeos. [...]*

Překlad latinských veršů:

*[...] Špatný rádce krále,  
vina je jenom tvá, jak víš, bezbožníku, protože jsi je samotné  
příliš povýšil, podporoval;  
v ulicích jsi nechal rozhlásit: Nikdo at' netrápí  
Židy! [...]  
Viděl jsi, jak Jonáš s druhy,  
Pinkasem a ostatními,  
[svým] pyšným srdcem zaútočili  
v ulicích Města pražského  
a hanebně se pošklebovali věřícím Kristovým.  
Avšak, ó rádce politováníhodný,  
nakloněný Židům,  
věřejně jsi [před nimi] smekl čepec z temene hlavy  
a nazval jsi bezbožné Židy  
[svými] pány a otcí.<sup>275</sup>*

Ostrý výpad byl namířen s vysokou pravděpodobností proti podkomořímu Zikmundu Hulerovi z Orlíka, který měl na starost královu finanční městskou politiku, a jenž proto spolupracoval i s pražskou židovskou obcí, konkrétně s tzv. parnasem, dohlížejícím na vybírání židovských dávek určených panovníkovi. Básník zde patrně obrazně naráží i na neblahý Hulerův konec, který byl později obviněn z podvodů v peněžní agendě a 23. června 1405 popraven na Staroměstské radnici (smeknutí čepce, popř. sundání mitry lze interpretovat jako ztrátu cti, ale i života). Uvedené verše jsou doplněním ustáleného katalogu výtek vůči oblíbencům Václava IV.<sup>276</sup> Je rovněž otázkou, zda lze ztotožnit zmiňovaného Žida Pinkase s vlastníkem domu na východní straně Maiselovy uličky, který

---

<sup>275</sup> „Johannes Wetzlar, Dialogus super Magnificat“, v. 2099–2103; 2110–2117, in Ernst-Stefan Bauer: *Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Zeitkritik an der Schwelle der großen Konzilien: Johannes Wetzlar und sein Dialogus super Magnificat: 1427*. Mainz 1981, s. 274–276.

<sup>276</sup> Srov. Robert Novotný: Ráj milců? Nižší šlechta na dvoře Václava IV., in *Dvory a rezidence ve středověku II*, Praha 2008, s. 215–229

žil pravděpodobně již v půlce 14. stol.<sup>277</sup> Není pochyb o tom, že Žid Jonáš skutečně byl historickou postavou, vysoce postavenou a majetnou, která navíc vstoupila do literatury, získala alegorický význam a pomohla konstruovat paměť na události roku 1389. Za nepravděpodobné pokládám tvrzení, že Jonáš, *parnas ha-chodeš*, pogrom přežil, tvrdí-li narativní prameny opak. Langeova báseň tuto skutečnost potvrzuje, stejně tak i informaci, že Jonáš, zavražděný během protižidovských nepokojů, vlastnil v Praze výstavní dům a byl velmi movitý:

*Dic, ubi nunc Jonas, pater ille tuus miserandus,  
dic, ubi nunc aurum, domus ut castrum? Nichil ipsi  
profuit, occidit. Expectat, quando sequaris,  
quando sequaris eum longeve mortis ad antrum,  
ni doleas, reddas usuras, quas rapuisti.*<sup>278</sup>

[...]

*Jonas Judeus Prage multi licet auri  
possessor fuerit, vacuus tamen ipse remansit.  
Et omnis vacuus sine Christo dives et illud  
plane confirmo, quia non Deus extat in illo.*<sup>279</sup>

Překlad:

*Pověz, kde je nyní Jonáš, ten Tvůj bídný otec,  
řekni, kde je nyní [jeho] zláto, dům, [který byl] jak brad?  
Nic [z toho] mu nepomohlo, byl zabit.  
Čeká, kdy ho budeš následovat,  
kdy ho budeš následovat do jeskyně věčné smrti,  
abyš netrpěl, vrať lichvářský úrok, který jsi uchwátil.*

[...]

*Jonáš, pražský Žid, ačkoli byl pánem velkébo bohatství,  
přesto zůstal prázdný.  
A každý boháč bez Krista je prázdný,*

<sup>277</sup> Alexandr Putík: „On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior the Pogrom of 1389“, *Judaica Bohemiae XXX–XXXI*, s. 36–37.

<sup>278</sup> Johannes Wetzlar, *Dialogus super Magnificat*, v. 2130–2134, in Ernst-Stefan Bauer: *Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Zeitkritik an der Schwelle der großen Konzilien: Johannes Wetzlar und sein Dialogus super Magnificat: 1427*. Mainz 1981, s. 276.

<sup>279</sup> Johannes Wetzlar, *Dialogus super Magnificat*, v. 2206–2207, in Ernst-Stefan Bauer: *Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Zeitkritik an der Schwelle der großen Konzilien: Johannes Wetzlar und sein Dialogus super Magnificat: 1427*. Mainz 1981, s. 280.

*a to plně potvrzují, protože v něm není Bůh.*

Johannes Lange je tedy dalším příkladem absolventa Karlova učení, který ve svém díle tematizuje pražský pogrom (srov. verše 2041–2214),<sup>280</sup> což potvrzuje naši domněnku, že většina skladeb spjatých s touto událostí vznikla v univerzitním prostředí. Nábožensko-výchovně zaměřený *Dialogus super magnificat*, dedikovaný wormskému biskupu Friedrichu von Domneck (v úřadě 1426–1445), je jednoznačnou kritikou vlády Václava IV. a pranýřováním dvora, na stranu druhou vyjadřuje otevřenou podporu arcibiskupovi Janu z Jenštejna, a formuluje tak sice neoficiální, přesto ale výmluvné stanovisko církve k pogromu. Příčiny toho, že „*in urbe horror terribilis Pragensi factus*“<sup>281</sup>, vidí Lange nejen v údajném napadení eucharistického průvodu (srov. verše 2087–2134), ale rovněž ve vzmáhající se „židovské pýše“ – „*grandeva superbia gentis judaice misere*“<sup>282</sup> a výsadním postavení Židů (zejm. verše 2070–2087), plynoucím z majetku získaném lichvou („*usuras capitatis, quas gens male dicta lucratur*“).<sup>283</sup> Samotný rozsah a průběh velikonočního masakru pak popisuje v jednadvaceti hexametrech (verše 2135–2156). Podobně jako selicha rabiho Kary zmiňuje Lange motiv kiduš ha-šem (hebr. posvěcení Božího jména), tedy dobrovolného mučednictví na příkladu židovských matek zabíjejících vlastní potomky ze strachu, aby nebyly pokřtěny: „*matres occidere natos non formidarent*“.<sup>284</sup> Karův hebrejský žalozpěv v básnickém překladu Jiřího Langera (1894–1943) připodobňuje tento projev víry a zoufalství k pesachovým obětem jeruzalémského Chrámu:

*Tak nejeden otec zabil svého syna;*

*nejedna matka – plod svého klína,*

*aby jich nestihla odpadlictví vina.*

*To je, jak Písmo praví, oběť dobrovolná, beránek nebo ovečka nevinná.*<sup>285</sup>

V předchozích kapitolách byla několikrát zmíněna klíčová role mariánské devoce v profanačních legendách a při vytváření kolektivní paměti na protižidovské násilí uvnitř majoritní společnosti. *Dialogus super Magnificat* interpretuje útok na eucharistii zároveň jako

---

<sup>280</sup> Tamtéž, s. 143.

<sup>281</sup> Tamtéž, v. 2095–2096.

<sup>282</sup> Tamtéž, v. 1834.

<sup>283</sup> Tamtéž, v. 2085.

<sup>284</sup> Tamtéž, v. 2143–2144.

<sup>285</sup> Jiří Langer: *Zpěvy zavržených: Malá antologie hebrejského básnictví X.–XIX. století*. Vyšehrad, Praha 2000, s. 60; srov. nejnovější překlad Pavel Sládek: *Raši (1040–1105): Vznik biblického komentáře ve frankopornýnských židovských centrech*. Academia, Praha 2012, s. 483.

přestupek proti Marii, který má být penalizován.<sup>286</sup> Zmiňuje dokonce rouhavá slova jistého Žida, který byl rozvášněným davem doslova „*rozsekán na kusy*“:

*Quidam Judeus vilificavit  
me matrem Christi, blasphemavit, maledixit,  
me nimis horrendis verbis tribulavit; et illum  
audacter Christo credentes mortificaverunt  
et frustratim conciderunt.*<sup>287</sup>

V jedné z verzí *Pašých pražských Židů* se dokonce setkáme s mariánským zjevením, které měla jedna židovská stařena, pokřtěná během pogromu: „*una Iudea antiqua, quae post regenerationis lavacrum suo retulisse dicitur confessori, quod beatam virginem Mariam, genitricem Domini nostri Iesu Christi, stantem viderit supra portam Iudearum.*“<sup>288</sup> – „jedna stará Židovka, jež po obrožení křtu řekla prý svému zpovědníku, že viděla blahoslavenou Pannu Marii, matku pána našeho Ježíše, stojící nad branou židovskou.“<sup>289</sup>

Využití reálných osob a konkrétní situace nebrání středověké lyrice v alegorickém výkladu, a v našem případě je dokonce možné uvažovat o tom, že latinskou i českou báseň lze chápat jako svého druhu parodii (tj. spojení žánrů vážné literatury s profánními syžety). Kodikologická svázanost básně *M semel* a prozaické parodie *Passio Iudeorum Pragensium secundum Ieškonem* v rukopise XI D 7 nabízí domněnku, zda také veršovaný latinský text není možné určit jako parodii na veršovaná exempla a historické moralisationes, se kterými se setkáme např. ve *Zbraslavské kronice* (srov. předchozí kapitola). Nelze popřít, že žakovská poezie byla nakloněna k tomu využívat v sociálně kritických skladbách tvůrčího postupu ironie a parodie. V našem případě se může jednat pouze o nezáměrnou parodii, která teprve sekundárně odsuzuje hodnotový systém, který nebyl autorovi vlastní (např. vraždění nevinných Židů), a která nabízí dle terminologie E. Petru efekt křivého zrcadla. Zároveň však autor mohl vědomě vybrat subtilní princip deformace proto, aby podal pravdivější výpověď o světě, aby zesměšnil to, co chápal jako škodlivé, jako projev přetvářky a lži.<sup>290</sup> I

<sup>286</sup> Srov. Miri Rubin: *Mother of God: a History of the Virgin Mary*. Yale University Press, New Haven – London 2009, s. 301; Ernst-Stefan Bauer: *Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Zeitkritik an der Schwelle der großen Konzilien: Johannes Wetzlar und sein Dialogus super Magnificat: 1427*. Mainz 1981, s. 148–149.

<sup>287</sup> „Johannes Wetzlar, *Dialogus super Magnificat*“, c. d., v. 2159–2163.

<sup>288</sup> Eva Steinová: *Passio Iudeorum Pragensium: magisterská diplomová práce*. Ústav klasických studií FF MU v Brně, Brno 2010, s. 23.

<sup>289</sup> Ján Vilikovsky (ed.): *Próza z doby Karla IV.* Sfinx, Praha 1948, s. 140.

<sup>290</sup> Srov. Eduard Petru: *Zrcadlo skutečnosti: kniha o středověké, renesanční a barokní parodii*. ISV, Praha 2002, s. 15–16; Barbara Newman: *The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody*, *Church History* 81:1, 2012, s. 1–26.

kdyby tomu tak skutečně bylo a básník by touto formou kritizoval původce pogromu, bylo by naivní se domnívat, že by byl příznivcem Židů. Současná rekonstrukce motivací středověkého básníka však může být zavádějící, necháváme ji proto jen v oblasti neprokazatelných hypotéz.

### 3. 5 Shrnutí

Latinskou báseň *M semel* a její staročeskou makarónskou parafrázi, které je kvůli jejich kodikologické blízkosti v rukopise VIII F 20 nutné vnímat jako sémantický celek, lze charakterizovat jako časové žakovské básně se sociálním podtextem, jejichž autor pocházel zcela jistě z elitních kruhů pražské univerzity přelomu 14. a 15. století. Tvůrcem latinské skladby by snad mohl být Mistr Matyáš/Matěj z Lehnice, avšak pro potvrzení této hypotézy by bylo potřeba podniknout podrobnější výzkum. Narozdíl od prozaických textů *Pašiji pražských Židů* to byla právě latinská skladba *M semel*, jež byla citována v historiografických dílech pozdějších století jako dobový dokument masakru roku 1389. Trauma židovské komunity, verbalizované v elegii rabiho Avigdora ben Jicchaka Kary,<sup>291</sup> je v těchto textech přirozeně zamlčeno a zdůrazňována je především legitimita ritualizovaného násilí na Židech – nelze ovšem vyloučit parodické vyznění básně, které relativizuje beztrestnost křesťanské komunity během pogromu a polemizuje s její morálkou, jak je tomu v latinských prozaických skladbách.

Jedinečný pramen, který rovněž utvářel paměť o pogromu roku 1389, představuje latinská skladba *Dialogus super Magnificat* Johanna Langeho von Wetzlar, rovněž spjatého s Karlovým vysokým učením. Jak jsme si ukázali, v básni jsou Židé a jejich majetek využiti jako argument pro kritiku panovníkových úředníků a protižidovské násilnosti jsou touto kritikou ospravedlňovány. Útok na pražskou židovskou komunitu je tak dán do širšího kontextu a interpretován jako trest, který nepostihl jen Židy, ale ve svých důsledcích i hříšné křesťany – rouhání a bezbožnost, lichva a hromadění majetku, licoměrnost a přetvářka jsou postaveny do jedné roviny. Kolektivní paměť se snažila vyrovnat s oboustranným traumatem prostřednictvím různých typů textů. A přestože křesťanské zprávy nezamlčovaly protižidovské násilí, a místy je dokonce popisovaly v co největších detailech, bylo jejich úkolem předat harmonizující poselství. Měly ospravedlnit násilné činy, dát jim moralistní rozměr.

---

<sup>291</sup> Avigdor Kara. Všechny pohromy, *Zpěvy zavřzených: malá antologie hebrejského básnictví X.-XIX. století* (ed. Jiří Langer). Vyšehrad, Praha 2000, s. 58–63; Nejnovější překlad viz Avigdor Kara. Selicha Et kol ha-tela'a (Všechny strasti), in Pavel Sládek: *Raši (1040–1105): vznik biblického komentáře ve frankopornýnských židovských centrech*. Academia, Praha 2012, s. 481–486.

## 4. LISTINA JAKO NARATIVNÍ PRAMEN

### OLOMOUCKÝ PŘÍPAD ROKU 1425<sup>292</sup>

Roku 1427 v podvečer končícího svátku Všech svatých byl do mnichovské rezidence urozeného měšťana Viléma povolán na přání jistého Kryštofa z Olomouce veřejný notář, aby potvrdil pravost listiny, kterou měl Kryštof ve svém držení. Notář Jan Kantzelberger, který dříve působil v bamberské diecézi<sup>293</sup> a který byl pověřen k vykonávání svého úřadu císařem, vystavil v přítomnosti dalších dvou svědků, a to Mikuláše z Langbergu a Jindřicha, duchovního freisinské diecéze,<sup>294</sup> notářský vidimus, kterým dosvědčoval hodnověrnost o dva roky starší listiny. Tuto listinu pečlivě prohlédl, její znění slovo od slova přepsal, uvedl datum a čas právního posudku a opatřil tzv. notářskou značkou, stvrzující autentičnost dokumentu. Jak se tento text z roku 1425 dostal do Kryštofových rukou, nevíme. Netušíme ani, proč tento olomoucký měšťan pobýval 1. listopadu 1427 v Mnichově a proč se rozhodl nechat si listinu ověřit.<sup>295</sup>

Množství otázek rovněž vyvolává sám obsah právně ověřené biskupské listiny, která měla být 1. srpna 1425 vydána v Olomouci jménem biskupa Jana XII. Železného (zemř. 1430). Text podrobně popisuje okolnosti konverze olomouckého rabína Mojžíše a události, které po ní bezprostředně následovaly. Rabín Mojžíš, znalec a učitel Zákona („*Moises Judeus in veteri testamento rabi et magister*“), měl údajně při studiu Tanachu přemítat o věroučných základech křesťanství a srovnávat je s judaismem. Pochybnosti měly jeho nitro uvrhnout do velké bolesti a úzkosti: „*Hiis itaque animo pensato interiora ipsius Judei multif[a]riis doloribus angustiis et tribulacionibus agitantur*“. Četbou prorockých knih se chtěl z těchto nejistot vymanit, avšak slova proroka Izajáše, Jeremiáše, Daniela a Ezechiela, ale i samého Mojžíše stále více přikláněla jeho srdce ke křesťanskému učení. Hagiografická linie vyprávění pokračuje scénou, kdy rabína vzbudí v noci ze spánku líbezný hlas Panny Marie („*vox placabilis et valde dulcis*“), která jej vybízí k tomu, aby vyučil v křesťanství svou domácnost a své žáky. Když se to dozví rabínova manželka, začne naříkat: „*Ecce vir meus rabi [...] destruxit*

---

<sup>292</sup> Zpracování této kapitoly bylo podpořeno projektem Studentské grantové soutěže Univerzity Palackého, č. FF\_2012\_037 (Židé na Moravě: prameny a studie). Kapitola byla v upravené verzi publikována, viz Daniel Soukup: The Alleged Conversion of the Olomouc Rabbi Moses in 1425. Contribution to the Host Desecration Legends in Mediaeval Literature, *Judaica Bohemiae XLVIII – 1*. Praha 2013, s. 5–38.

<sup>293</sup> Diecéze se sídlem knížete-biskupa v Bamberku, v dnešním Bavorsku.

<sup>294</sup> Diecéze se sídlem knížete-biskupa ve Freisingu, v dnešním Bavorsku. Mnichov, kde se příběh odehrává, je součástí této diecéze.

<sup>295</sup> Za pomoc s překladem latinského textu děkuji Martinu Borýskovi (Center for the Study of Jewish-Christian Relation, University of Cambridge). Kompletní latinský text, transkribovaný a edičně upravený Christophem Clusem, viz příloha, přetištěná s laskavým svolením autora.

*templum, quia in viam errantem reversus est et factus est fidei nostre abrenunciatus!*“ – „Hledíte, můj muž, rabi [...] vyvrátil Chrám, vždyť se obrátil na cestu bludu a stal se popíračem naší víry!“ a informuje o tomto poklesku celou židovskou komunitu.

Zde pak začíná klasické schéma tzv. profanačních legend: když se o tom dozvěděli žáci Ješivy, poradili se, zajali Mojžíše, podplatili jednu křesťanskou služku a získali od ní posvěcenou hostii. Tu se rozhodli před rabínem podrobit zkoušce, aby svému učiteli dokázali, že se jedná jen o kousek oplatky, nikoli o skutečné Ježíšovo tělo. Jeden ze židovských mladíků jménem Jonáš vytasil meč, chtěl hostii probodnout, avšak vzápětí padl k zemi mrtev: „[Statim] unus ex illis perfidis Judeis nomine Jona gladium suum evaginavit, volens percutere corpus Christi. Qui statim ad terram [cec]idit et subitania morte perivit“. Šokovaní Židé začali hromadně vyznávat: „Nam firmiter [cre]dimus quod tu es solus dominus et deus noster Ihesus Christus qui conceptus es de spiritu sancto, natus ex Maria virgine sine virili [sem]ine.“ – „Ty jsi náš jediný Pán a Bůh Ježíš Kristus, jenž byl počat z Ducha svatého a zrozen z Marie Panny bez mužského semene.“ Po těchto slovech se hostie proměnila v novorozeného chlapce žehnajícího celému shromáždění. Po zázračných událostech byl Mojžíš propuštěn a jeho žáci informovali místní kněze. Jeden z olomouckých farářů pak v procesí přenesl hostii do svatostánku a křesťané na místě zázraku zbudovali kostel k počtě Těla Kristova. Na samý závěr list lakonicky dodává: „Ex hoc [igi]tur evidenti miraculo predicti Judei omnia sua mobilia et immobilia ad hanc legaverunt ecclesiam.“ – „Židé pobnutí k tomu tímto nesporným zázrakem pak tomuto kostelu odkázali všechn svůj movitý i nemovitý majetek.“

Dříve než se pokusíme interpretovat předložený text a najít klíč k pochopení jeho funkce v soudobé sociální komunikaci, seznámíme se krátce s jeho osudy, přiblížíme si Olomouc roku 1425 a osudy místní židovské kehily, pokusíme se identifikovat protagonisty tohoto příběhu a zasadit si celou olomouckou profanační legendu do kontextu dalších bohemikálních textů o hanobení eucharistie Židy.

#### 4. 1 Zápis listiny, její diplomatický rozbor a zachování

Jak již bylo výše naznačeno, příběh o rabínu Mojžíšovi z Olomouce se zachoval ve formě notářského vidimu (tedy typu notářského instrumentu, právně ověřeného opisu původního dokumentu čili transsumptu)<sup>296</sup> a byl zapsán, jak bylo zvykem, na výšku na pergamenovou

---

<sup>296</sup> K veřejnému notariátu viz Josef Nuhlíček: *Veřejní notáři v českých městech, zvláště v městech pražských až do busitské revoluce* (doplnil Ivan Hlaváček a Markéta Marková). Scriptorium, Praha 2011; Ivan Hlaváček: *Zu den Ernennungen der öffentlichen Notare im vorhussitischen Böhmen*, in *Právněhistorické studie 35*. Karolinum, Praha 2000, s. 59–66.

listinu. Latinský text je psán jedním typem písma, a to běžnou gotickou polokurzívou bez výraznějších kaligrafických ozdob, zvýrazněna jsou jen některá počáteční písmena (např. u závěrečné koroborace – oznámení způsobu ověření). Dokument byl původně součástí fondu Historisches Archiv der Stadt Köln (sign. HUA 2/10401), avšak po kolapsu budovy kolínského archivu 3. března 2009 jej lze pokládat za ztracený. Tato skutečnost nám bohužel neumožňuje provést důkladnější paleografický rozbor, přestože se listina zachovala ve formě mikrofilmu, z něhož pořídil bezchybnou transkripci Christoph Cluse, uveřejněnou v příloze na konci práce.<sup>297</sup> Mikrofilmová faksimile nám tedy musí postačit k alespoň základní charakteristice této archiválie. Vidimus je opatřený notářskou značkou (tzv. signum notariatus) ve formě podstavce nesoucího tři protínající se kruhy připomínající hostie.

Písmo ani stav listiny nenasvědčuje, že by se mohlo v případě notářského vidimu jednat o falzum. Nelze ovšem vyloučit, že sama potvrzovaná listina biskupa Jana Železného (tzv. transsumpt), předložená Kryštofem z Olomouce mnichovskému notáři, mohla být zfalšovaná. Vzhledem k absenci originálu listiny, stejně jako jiných zpráv o celém případě, včetně nesrovnalostí, které dokument obsahuje, je nutné vzít v úvahu, zda listina Jana XII. není falzifikátem. Proti pravosti listiny svědčí např. skutečnost, že byla k potvrzení předložena v cizině, kde byla omezena možnost jejího srovnání s pravými listinami vydavatele, v našem případě kanceláře olomouckého biskupa.<sup>298</sup> Ověření pravosti transsumptu by proto vyžadovalo důkladnější diplomatický rozbor potvrzované listiny, její komparaci se soudobým územ biskupské kanceláře a analýzou formulací a jazyka biskupských listin. Předložená studie bohužel nedává na tuto otázku jednoznačnou odpověď. Nicméně Petr Elbel, přední znalec listin kanceláře Jana Železného, její pravost spíše zpochybňuje.<sup>299</sup> I kdyby se však jednalo o falzum a celá kauza byla zfabrikovaná, přesto má notářský vidimus významnou hodnotu pro pochopení soudobého myšlení o Židech, popř. pro komparaci s dalšími profanačními legendami, a samotné stáří tohoto

---

<sup>297</sup> Můj velký dík patří Ch. Clusemu (Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden, Universität Trier) za poskytnutí mikrofilmu listiny, transkribovaného textu a cenné konzultace. Na samotný text mě pak upozornil Antonín Kalous (Katedra historie, FF UP Olomouc), kterému tímto rovněž děkuji.

<sup>298</sup> Za cenné konzultace a připomínky děkuji Alexandru Putíkovi (Židovské muzeum v Praze).

<sup>299</sup> Podle diplomatické analýzy mi Petr Elbel, sdělil, že listina má stručný protokol a eschatokol, avšak obsáhlý kontext, který tvoří jen kratičká arenga a pak dlouhá narace bez dispozice obsahující vylíčení rabínovy konverze. Podobný text nemá mezi listinami Jana Železného obdoby. Podezřelý je protokol, vlastně jen intitulace listiny, který uvádí nezvyklý titul Jana Železného, který by podle všeho neměl být v létě 1425 nazván litomyšlským administrátorem (litomyšlské biskupství fakticky zaniklo dobytím biskupské rezidence v březnu roku 1425, avšak titulárně byl místním biskupem stále Aleš z Březí). Zpochybnit lze i závěrečnou dataci a koroboraci. 21. června 1425 byl totiž biskup Jan v Brně a na základě jeho itineráře lze předpokládat, že se Olomouci v této době vyhýbal (srpnový pobyt v Olomouci však nelze zcela vyloučit).



dokumentu (1427) umožňuje interpretovat dobový kontext a zamyslet se nad situací olomoucké židovské obce v první třetině 15. století.

Obsah listiny doposud nebyl podroben důkladnější analýze a zdá se, že prozatím jediný, kdo mu věnoval pozornost, byl česko-německý historik židovského původu František Graus (1921–1989), který ve stati věnované Olomouci v encyklopedii *Germania Judaica* upozornil na důležité indicie napomáhající identifikovat postavu rabína Mojžíše.<sup>300</sup> Některé inspirativní teze k Mojžíšově osobě, které budou zmíněny na následujících stránkách, vyslovil rovněž Tamás Visi ve své nepublikované habilitační práci.<sup>301</sup>

Přestože v lokální historické paměti a v regionálních studiích týkajících se Olomouce je stále živá informace, že na místě bývalé synagogy vznikla po vyhnání Židů z města roku 1454 kaple Božího Těla, je zřejmé, že legenda o profanaci hostie místní židovskou komunitou a kauza o olomouckém rabínovi zcela upadla do zapomnění. Výjimku tvoří zpráva z počátku 18. století z pera barokního historika Jana Františka Beckovského (1658–1725), člena řádu křížovníků s červenou hvězdou, v rukopisném pokračování jeho vlasteneckého letopisného díla *Poselkyně starých příběhův českých*. V tomto rukopise, jenž se bohužel nezachoval,<sup>302</sup> ale který naštěstí vydal Antonín Rezek, stojí:

*V Konviktu holomouckým moravským jest prostraná kapla z urozeného rodu Konviktorův, na tom místě, na kterým někdy bývala židovská škola, v které oni Židé nejsvětější svátost oltářní až do vylití z ní bojně kerve sbodli; na tom místě potom vystavena byla kapla ta pod jmenem Božího Těla. Také od tehdejšího času žádný Žid v tom městě Holomouci bydleti nesmí.*<sup>303</sup>

Beckovský neklade události do roku 1425, ale do roku 1454, kdy máme bezpečné zprávy o vypovězení Židů z Olomouce a o jejich perzekuci. Odkud však narativ čerpá, je pouze předmětem hypotetických úvah. Barokní kaple Božího Těla, která vznikla v letech 1721–1724 v rámci jezuitského Nového Konviktu v místech, kde se ve středověku nacházela židovská čtvrť, byla jezuiti úmyslně spojována s tzv. šternberskou legendou o porážce

<sup>300</sup> František Graus: *Olmütz, Germania Judaica, Band III, 1350–1519, 2. Teilband* (Hrsg. Arye Maimon – Mordechai Breuer – Yacov Guggenheim). J. C. B. Mohr, Tübingen 1995, s. 1064–1067.

<sup>301</sup> T. Visimu (Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových, FF UP Olomouc) jsem rovněž zavázán za četné konzultace, bez nichž by tato studie nemohla vzniknout.

<sup>302</sup> Podle sdělení Miloše Sládka (Pedagogická fakulta UK v Praze) zabývajícího se Beckovského dílem je rukopis, který byl pod sign. XXVII B 1 součástí fondu pražské křížovnické knihovny, dnes bohužel ztracený. Koncept Beckovského *Poselkyně*, jenž se nachází v Národní knihovně ČR, sign. XVII D 41, se bohužel věnuje pouze období let 1639 až 1657, kde se text o olomouckém Konviktu nenachází.

<sup>303</sup> Jan F. Beckovský: *Poselkyně starých příběhův českých, díl druhý, svazek třetí* (ed. Antonín Rezek). Praha 1880, s. 556–557.

Tatarů na Moravě Jaroslavem ze Šternberka (1253).<sup>304</sup> Tato pověst byla svázána rovněž s eucharistickým zázrakem, který však neměl žádnou souvislost s Židy či s hanobením hostií. Je ovšem možné, že se Beckovský, který se intenzivně zabýval genealogií Šternberků a také dějinami pražského kláštera klarisek Na Františku, kde byl Jaroslav ze Šternberka údajně pohřben, při studiu setkal s poněkud upravenou a časově posunutou profanační legendou. Bohužel v žádných jiných narativních či diplomatických pramenech středověku či raného novověku jsem nenarazil na doklad olomouckého obvinění ze znesvěcení eucharistie Židy, což snižuje hodnověrnost námi zkoumané listiny.

#### 4. 2 Historický kontext: Olomouc a místní židovská obec v první třetině 15. století

Jak již bylo naznačeno výše, vyprávění o konverzi olomouckého rabína Mojžíše zatížené navíc literární topikou profanačních miraculí, přináší více otázek než odpovědí. V archiváliích Olomouce, ani v městských knihách 15. století se neseťkáme s žádným přímým odkazem na událost, ke které mělo podle biskupského listu v židovské komunitě roku 1425 dojít. Nezbyvá nám, než hledat drobné indicie, jež by mohly tuto kauzu buď potvrdit, a zasadit ji tak do dějinného kontextu, anebo alespoň vysvětlit, proč by v dané historické situaci bylo funkční vytvořit falzum takového znění. Při rekonstrukci události roku 1425 proto musíme čelit oprávněným námitkám, jak mohl tento případ beze stop uniknout takřka všem dobovým písemným zprávám, popř. jakou funkci by měl mít falzifikát z roku 1427.

Královské město Olomouc mělo na počátku 15. století odhadem mezi 3500 až 5400 obyvatel, z toho tvořili zhruba  $\frac{3}{4}$  Němci.<sup>305</sup> Místní židovská komunita,<sup>306</sup> která v Olomouci existovala snad ve 12., zcela jistě pak ve 13. století, měla ve dvacátých letech 15. století s vysokou pravděpodobností víc jak 20 rodin, olomouckých Židů tedy mohlo být 150 až 200.<sup>307</sup> Židovská ulice, v pramenech poprvé zmíněná roku 1403,<sup>308</sup> byla situována asi od 14.

---

<sup>304</sup> Matěj Tanner: *Hora Olivetská* (eds. Jan Malura – Pavel Kosek). Host, Brno 2001, s. 52–54; Milan Togner: *Kaple Božího Těla, Jezuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 239–251; Leoš Mlčák – Kateřina Mlčáková: *Barokní legenda o zářračném vítězství Jaroslava ze Šternberka nad Tatary u Olomouce*, tamtéž, s. 253–265.

<sup>305</sup> Srov. Bohdan Kaňák: *Velikost a popis města, Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 198. Štěpán Kohout však v téže knize uvádí počty pro přelom 14. a 15. století podstatně vyšší, tamtéž, s. 141.

<sup>306</sup> Kromě výše uvedené literatury viz také Jiří Fiala: *Židovská historie, Olomoucký pítaval*. Danal, Praha 1994, s. 239–244.

<sup>307</sup> Srov. Štěpán Kohout: *Demografický vývoj, národnostní struktura*, tamtéž, s. 142; představu o zámožnějších členech obce si můžeme udělat z tzv. Židovských rejstříků půjček, ke kterým se ještě vrátíme, srov. Johann Kux: *Das Olmützer Judenregister vom Jahre 1413–1420, Zeitschrift des Deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens*. Brünn 1905, s. 385–423.

století na severním okraji města, v blízkosti městského fojství. Šlo o jedno ze tří ekonomicky strategických lokalit města ležící na významné obchodní komunikaci, kde židovská osada zaujímal důležitý místo na dálkové cestě mezi hradem a tržištěm u sv. Blažeje.<sup>309</sup> V blízkosti Židovské ulice (dnešní Univerzitní ul.), kde byly židovské domy situovány zejména, nikoli však výlučně, na levé straně směrem k hradbám, se nacházela od 14. století Židovská brána, která sloužila jako komunikační bod na cestě z podhradí.<sup>310</sup>

V této lokalitě na nejvyšším místě vyvýšené plošiny Michalského kopce (tzv. Juliusberg) s rozeklaným skalním povrchem vznikla synagoga, podle halachických pravidel orientována přesně na východ, jejíž šířka přesahovala víc jak 10 metrů a délka 17 metrů. Podle archeologického průzkumu z roku 1999, který vedla Hedvika Sedláčková,<sup>311</sup> dosedala ozdobně dlážděná podlaha budovy takřka na skálu. Zhruba ve středu objektu se nacházela obdélná bima, která byla svými rozměry téměř shodná s almemorem řezenské synagogy. Na základě analogií lze předpokládat, že olomoucká synagoga byla dvoulodní stavbou, jež díky svému umístění jednoznačně dominovala bezprostřednímu okolí. Z archeologického průzkumu není zřejmé, zda byla podlaha oproti úrovni okolní ulice snížena, jak tomu bylo u většiny soudobých synagog. Právě tato budova měla být alespoň částečným svědkem událostí roku 1425.<sup>312</sup>

Spekulace, proč se Židé usadili právě v této části města až ve 14. století, bývají mnoha badateli vykládány nařízením synodálních statut sestavených roku 1349 za biskupa Jana VII. Volka (1334–1351), která mimo jiné zavedla distinktivního oblečení pro Židy, jež je mělo odlišit od křesťanského obyvatelstva:

*De Iudeis (De habitu Iudeorum)*

---

<sup>308</sup> Vladimír Spáčil (ed.): *Nejstarší městská kniha olomoucká: (Liber actuum notabilium): Z let 1343–1420*. Olomouc 1982, č. 695, s. 105–106. Záznam obsahuje testament, podle kterého paní Geruše z Lišnice odkazuje svůj dům v Židovské ulici kartuziánskému konventu v Dolanech a kostelu ve Vyšehoří, s tím, že jej má dolanský převor Štěpán prodat a podle přesných instrukcí částku rozdělit mezi určené instituce; dům byl nakonec prodán měšťanům olomouckým a určen pro městskou věznicí.

<sup>309</sup> Hedvika Sedláčková: Výsledky archeologického výzkumu v areálu bývalého Jezuitského konviktu v Olomouci, *Jezuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 202.

<sup>310</sup> Vladimír Gračka: Židovská brána v Olomouci, *Památkový ústav v Olomouci 1996: Výroční zpráva*. Památkový ústav, Olomouc 1997, s. 69–71, 136–139.

<sup>311</sup> Stejný prostor zkoumal v roce 1993 a 1995 (sondáž) olomoucký archeolog Josef Bláha. Důkladný průzkum a interpretace Hedviky Sedláčkové zásadně obohatil naši představu o dějinách olomouckých Židů. Srov. předběžná zpráva o průzkumu: Hedvika Sedláčková: Přehledy činnosti: Útvar archeologických výzkumů, *Památkový ústav v Olomouci 1999: Výroční zpráva*. Památkový ústav, Olomouc 2000, s. 61–70.

<sup>312</sup> Hedvika Sedláčková: Výsledky archeologického výzkumu v areálu bývalého Jezuitského konviktu v Olomouci, *Jezuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 201–219.

*Cum per sacrorum canonum statuta laudabiliter provisum fuerit, ut Iudei habitum distinctum deferre debeant, per quem a christianis discerni possent evidenter, alioquin ipsis christianorum communio subtrahi deberet, quia tamen ex huiusmodi nullus hactenus aut rarus fructus provenit, quin ymo ipsi Iudei christianorum habitu utantur indistincte, ex quo nonnulla inconveniencia christiane religioni dinoscitur provenire, nos itaque, quos pastoralis officii sollicitudo astringit, ut in talibus providere debeamus, statuimus, ut iudex sive advocatus et scabini seu iurati locorum deinceps Iudeis capucia deferentibus auferre debeant. Alioquin non prohibentes in vita eorum ecclesiasticis careant sacramentis et post mortem ecclesiastica careant sepultura.*<sup>313</sup>

Na základě tohoto biskupského výnosu se usuzuje, že olomoucká komunita byla relativně početná a pravděpodobně rozptýlená v hradbách města mezi křesťanským obyvatelstvem, a že bylo proto potřeba soustředit Židy na jedno místo. Zapomíná se ovšem na skutečnost, že statuta nebyla určena jen Olomouci, ale celé olomoucké diecézi, respektive celému Markrabství moravskému, kde se v této době nacházely i jiné početné židovské obce (např. Brno, Znojmo, Jihlava). Důvody, proč si olomoučtí Židé začali budovat své domy, ješivu,<sup>314</sup> rituální lázeň<sup>315</sup> a synagogu právě zde, tedy mohly být motivovány jinak.

Olomoucká kehila měla v první třetině 15. století také svůj hřbitov situovaný za hradbami města směrem na jih, v tzv. Německém Povelu, který zanikl po roce 1454. Náhrobky, zřejmě z tohoto hřbitova, byly druhotně zabudovány do hradeb, nelze však vyloučit, že již v době husitského dobývání Olomouce (tzn. roku 1425 či v následujícím desetiletí).<sup>316</sup> V depozitáři Vlastivědného muzea v Olomouci se dnes také nachází středověký židovský náhrobek s hebrejským textem, přetesaný na střílnu a později osazený v městských hradbách, který byl nalezen při stavebních pracích v roce 1905 v Koželužské ulici.<sup>317</sup> Mimořádný nález pak přinesl archeologický průzkum bývalého františkánského kláštera

<sup>313</sup> Pavel Krafl: *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*. Historický ústav AV ČR, Praha 2003, A.III/17, s. 169–170.

<sup>314</sup> O olomoucké ješivě budeme hovořit později v souvislosti s postavou rabína Mojžíše.

<sup>315</sup> Podle archeologických průzkumů se mikve nacházela pravděpodobně na místě pod současnou barokní kaplí Božího Těla. Zde se nachází nepravidelně obdélný objekt zahloubený do skály, v němž dnes sice není tekoucí vodní zdroj, avšak ve 14. století mohly být zdejší vodohospodářské poměry odlišné. Dle Sedláčkové nejde zcela jistě o sklep, jelikož tu původně nebyla obytná zástavba. Srov. Hedvika Sedláčková, tamtéž, s. 215. Archeologickou interpretaci H. Sedláčkové lze podepřít analogií v Mnichově, kde byla sklepní mikve v raném novověku přeměněna na zázračný pramen mariánské kaple vzniklé na místě někdejší středověké synagogy. Viz Mitchell B. Merback: *Cleansing the Temple: The Munich Gruftkirche as Converted Synagogue*, *Beyond the Yellow Badge – Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Brill, Lieden – Boston 2008, s. 323–326nn.

<sup>316</sup> Vladimír Gračka: *Židovská brána v Olomouci, Památkový ústav v Olomouci 1996: Výroční zpráva*. Památkový ústav, Olomouc 1997, s. 71. Nelze vyloučit, že macevy olomouckých Židů byly využity při opravě či stavbě hradeb již ve dvacátých letech, a že mohlo tudíž jít o jistý druh perzekuce, jak si ještě níže ukážeme.

<sup>317</sup> Jaroslav Klenovský – Miroslav Papoušek: *Židovská obec v Olomouci: Historie, osobnosti, památky*. Židovská obec v Olomouci 1997–98, s. 12.

Neposkvrněného Početí Panny Marie, který byl proveden po povodních roku 1997.<sup>318</sup> Do podlahy presbytáře kostela, který byl založen při dvojí návštěvě Olomouce nekompromisním františkánským kazatelem Janem Kapistránským (1386–1456), hlasatelem přísné observance, známým jako *Pobroma Židů*, jehož kázání zapříčinila protizidovské bouře ve střední Evropě,<sup>319</sup> byly nápisovou stranou k zemi vloženy tři hebrejské macevy z let 1341 nebo 1359, 1369, 1396.<sup>320</sup> Tento akt lze interpretovat i v symbolické rovině jako projev ritualizovaného násilí na komunitě, jejíž památka měla být z města vymazána.

Zprávu o konverzi rabína Mojžíše a osud místní židovské komunity je třeba vnímat v kontextu historicko-ekonomických událostí 20. let 15. století. Bohatší členové židovské obce se v Olomouci živili jednak dálkovým obchodem a obchodem s koňmi, jednak finančními půjčkami na úrok. O peněžních transakcích vedených mezi místními movitými Židy a všemi vrstvami křesťanského obyvatelstva nás detailně informuje tzv. židovský rejstřík z let 1413 až 1426, do něhož se před městským soudem a pod kontrolou městského fojta zapisovaly uzavřené úvěrové smlouvy. Jedná se o úřední knihu psanou na papíře o 98 foliích, rozdělenou do deseti oddílů, kterou začal psát podpisař čili soudní písař Pavel, pomocník hlavního městského písaře.<sup>321</sup> Rejstříky pak dále doplňovali další městští podpisaři. Tomuto jedinečnému prameni, který by bylo potřeba novodobě vydat a podrobit důkladné analýze, se věnoval olomoucký městský lékař, městský archivář, historik a správce muzea Johann Kux (1861–1940), autor četných studií o dějinách Olomouce. Jeho doposud nepřekonaný rozbor židovských rejstříků nám umožňuje nahlédnout do úvěrové praxe místních Židů.<sup>322</sup> Z nich můžeme vyčíst, že v roce 1413 bylo v Olomouci dvanáct peněžních obchodníků, nejvíce sedmáct, u některých je v registrech pouze deset vkladů, u jiných až sto. Tzv. lichvě, tedy půjčkám převyšujícím 10–15 % úrok, se v Olomouci ve

---

<sup>318</sup> Průzkum lokality byl proveden roku 1998. Viz předběžná zpráva: Hedvika Sedláčková: *Přehledy činnosti: Útvar archeologických výzkumů, Památkový ústav v Olomouci 1998: Výroční zpráva*. Památkový ústav, Olomouc 1999, s. 62.

<sup>319</sup> Z literárně-historického hlediska je neznámější případ Vratislavi (Breslau), kde byli místní Židé obviněni z profanace eucharistie, upálení, popř. vyhnání. Srov. Aleksander Semkowitz: *De expulsione Iudeorum*, in *Monumenta Poloniae Historica. Tom III*. Lwów 1878, s. 785–789; Wojciech Ketrzyński: *De persecutione Iudeorum Vratislaviensium A. 1453*, in *Monumenta Poloniae Historica. Tom IV*. Lwów 1884, s. 1–5.

<sup>320</sup> Nález je o to jedinečnější, že první náhrobek je dnes pravděpodobně nejstarším známým židovským náhrobníkem na Moravě. Viz Hedvika Sedláčková: *Výsledky archeologického výzkumu v areálu bývalého Jezuitského konviktu v Olomouci, Jezuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 211.

<sup>321</sup> Srov. záznam z roku 1417: „Matuss judeus concessit michi Paulo notario causarum unam sexagenam grossorum. Actum feria tertia in die Urbani“ (fol 76v). Viz Johann Kux: *Das Olmützer Judenregister vom Jahre 1413–1420*, *Zeitschrift des Deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens*. Brünn 1905, s. 385.

<sup>322</sup> Z Kuxovy analýzy čerpá např. Miroslav Čermák: *Olomoucká řemesla a obchod v minulosti*. Memoria, Olomouc 2002, s. 59–60; Roman Zaoral: *Sociální skladba a hospodářský vývoj, Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 203–215.

vymezeném období věnovalo dokonce i jedenáct žen.<sup>323</sup> Pravděpodobně nejmajetnějším olomouckým Židem byl Salomon, k jehož jménu se vážou dvě pětiny všech úvěrových transakcí, tedy přesně 490.<sup>324</sup>

Židovský kapitál představoval důležitý zdroj finančních prostředků – půjčovali si řemeslníci, kramáři, ale také zámožní měšťané, na válku s husity si jednou vzala úvěr i městská rada (59 zlatých). Olomoučtí měšťané si obvykle půjčovali od Židů částky v rozmezí jedné až šesti hřiven, nejnižší půjčka činila deset grošů, největší suma byla třicet tři kop grošů pro městského písaře Mikuláše Fenixe, který si možná půjčoval v zastoupení pro městskou radu, a sto hřiven pro měšťana Stephana Leba (Štěpána Lálu) a paní Salzerin<sup>325</sup> od Žida Salomona.<sup>326</sup>

Byl to zcela jistě peněžní obchod a vysoké úroky, které zejména v době finančně i psychicky náročných husitských válek zintenzivnily sociální napětí a přispěly k protižidovským náladám ve městě. Úvěr byl podle židovských rejstříků trojí: buď šlo o půjčku hotových peněz, o zástavní půjčku, nebo o obchodní transakce se zbožím. Židovský věřitel v Olomouci obvykle požadoval po dlužníkovi jeden groš týdně z jedné půjčené kopy pražských grošů či z jedné hřivny. Průměrně tedy roční zdanění úvěru dosahovalo až 87% z jedné kopy (tj. 60 grošů), respektive 81% z jedné zapůjčené pražské hřivny (tj. 64 grošů). V krajních případech byly úroky i vyšší a dosahovaly až 140–150%.<sup>327</sup> Židé často požadovali za poskytnutí půjčky zástavu, kterou tvořily různé cenné předměty, šperky, zbroj a zbraně, kožichy a oděvy, jejichž hodnota se obvykle pohybovala mezi dvěma až pěti hřivnami.<sup>328</sup>

Nedostatek financí a pauperizace městského obyvatelstva vyvíjela tlak i na místní židovskou komunitu. Časté půjčky v mnoha případech i prominentních členů městské rady mohly vést až ke zruinování konkrétních osob. Lze uvést např. kauzu majitele městského fojtství Václava Greliczera, jehož jméno se objevuje v židovských registrech dokonce šestadvacetkrát. Tento člen olomouckého patriciátu si půjčoval u několika židovských

---

<sup>323</sup> Avšak jako samostatné věřitelky zde působily pouze dvě ženy, a to Czirnka a Plunika, ostatní ženy pouze zastupovaly ve finančních obchodech své příbuzné (obvykle své manžele). Srov. Kux, tamtéž, s. 405.

<sup>324</sup> Johann Kux, c. d., s. 404.

<sup>325</sup> Jde o členku olomoucké rodiny Salczerů, která vystřídala ve fojtském úřadě rodinu Greliczerů. Rodina zbohatla nakupováním pozemků a spekulacemi s nimi. Lukáš a Barbora Salczerovi koupili v roce 1435 od městské rady budovu fojtství v blízkosti Židovské ulice. Srov. Roman Zaoral, *Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 201.

<sup>326</sup> Johann Kux, c. d., s. 406.

<sup>327</sup> Johann Kux, c. d., s. 409.

<sup>328</sup> Johann Kux, c. d., s. 406.

věřitelů najednou, což přivedlo jeho rodinu ke krachu, takže byla nucena rozprodat celý svůj majetek, včetně fojtství v Židovské ulici.<sup>329</sup> Takovéto případy přirozeně posilovaly protizidovské emoce, jejichž ohlas můžeme vystopovat i ve zprávě o rabínu Mojžíšovi z roku 1425.

Rok 1425 byl pro Olomouc totiž kritický ještě z jednoho důvodu a můžeme jen z nepřímých náznaků usuzovat, jak významný dopad musel mít i na místní kehillu. V této době vedlo královské město, které bylo tradičně rezistentní vůči reformačním myšlenkám a stalo se zároveň jedním z center polemiky s husitstvím a odporu k němu,<sup>330</sup> již několik let válku proti husitům, do níž Olomouc vstoupila na konci dubna 1420. Vytrvalým bojovníkem proti kacířství, který byl znám jako *Kladivo husitů*, byl někdejší litomyšlský biskup a od roku 1420 intronizovaný olomoucký biskup Jan Železný,<sup>331</sup> vydavatel analyzovaného listu o rabi Mojžíšovi. Biskup Jan se dokonce zúčastnil kostnického koncilu, kde vystoupil s nekompromisní kritikou a obžalobou Husa, pro nějž požadoval trest upálení.<sup>332</sup>

Moravským centrem protihusitského teologického odporu pak byl nevelký kartuziánský klášter v Dolanech, v obci, která se nachází 8 km od Olomouce, na okraji Hornomoravského úvalu při úpatí Nížkého Jeseníku.<sup>333</sup> Jeho převor Štěpán Schram, pocházející z rodiny manů olomouckých biskupů, byl nesmlouvavým odpůrcem Viklefova i Husova učení. Štěpánovy štvavé traktáty a listy útočily na Viklefovský remanentismus,<sup>334</sup> naopak k Janu Husovi byl alespoň zpočátku ve své polemice zdvořilejší, přestože mu ve svém traktátu *Antihussus* z roku 1414 pohrozil hranicí, neodvolá-li bludné názory.<sup>335</sup> Štěpán byl zároveň zakladatelem a budovatelem dolanské Kartouzy, ve které vznikala jedinečná

---

<sup>329</sup> Johann Kux, c. d., s. 411.

<sup>330</sup> Již v létě roku 1415 olomoučtí měšťané zajali a nechali upálit dva laiky, kteří hlásali teologické názory blízké Husovu učení. Právní postup Olomoučanů se vymykal dobovým zvyklostem, např. rychlostí rozsudku a jeho vykonáním. Město se tímto aktem dostalo dokonce do rozporu s postojem šlechtické reprezentace markrabství, naopak však došlo pochopení u církevních autorit a sám Kostnický koncil vyjádřil Olomouci pochvalu. Srov. Bohdan Kaňák, *Město a husitství, Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 187–188.

<sup>331</sup> K osobnosti Jana Železného viz Petr Elbel: *Kapitoly z dějin katolické církevní správy na Moravě v době husitské (1408-1457): (disertační práce)*. FF MU, Brno 2007.

<sup>332</sup> Petr Elbel: *Církev a biskupství, Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 216–225.

<sup>333</sup> Jakub Vrána: *Kartuziánský klášter v Dolanech u Olomouce*. Olomouc 2007.

<sup>334</sup> Zjednodušeně, učení o přítomnosti substance chleba, respektive vína v konsekrované eucharistii (hostií a vínu).

<sup>335</sup> Rudolf Híkl: *Štěpán z Dolan*. Vlastivědný ústav v Olomouci, Olomouc 1966.

knihovna, jejichž nejméně 50 dochovaných středověkých rukopisů se nachází ve sbírce Vědecké knihovny v Olomouci.<sup>336</sup> O tomto knižním fondu bude později ještě řeč.

Právě tento klášter se stal 2. února 1425 cílem útoku husitských vojsk, které kartouzu Domus Vallis Josaphat bez odporu dobili, obsadili a přeměnili na opevněné sídlo se stálou posádkou a jezdeckem. Kartuziáni v čele s převorem Mikulášem včas uprchli do bezpečí olomouckých hradeb a vzali si s sebou cennosti, knihy a snad i ostatky převora Štěpána z Dolan, který zemřel již roku 1421. Husitští hejtmáni Dobeslav Puchala a Petr Holý využívali strategicky položenou Kartouzu až do konce roku 1425, odkud ohrožovali Olomouc a především narušovali její zásobování a obchod. Hospodářská zásobovací blokáda zapříčinila uvnitř města kritickou situaci – výdaje na obranu, budování a opravu hradeb rostly, udržování žoldnéřského vojska bylo nákladné, zvyšovalo se i zadlužení. Neúprosné sevření města vyvrcholilo 26. dubna, kdy se husité zmocnili dobytka olomouckých měšťanů a zajali velitele olomouckých žoldnéřů hejtmana Jörga Töplera.

V atmosféře strachu se uvnitř města začaly šířit zprávy o vnitřním nepříteli. V městské knize určené pro zapisování konceptů odeslané korespondence městské rady, kterou zavedl městský písař Václav z Jihlavy roku 1424, nacházíme kopii dopisu vévodovi Albrechtu V. Rakouskému.<sup>337</sup> Tomu bylo od 1. října 1423 svým tchánem císařem Zikmundem Lucemburským svěřeno Moravské markrabství. V listu olomoucká městská rada informuje markraběte o šíření poplašné zprávy, že se ve městě nacházejí tajní husitští spojenci, kteří hodlají založit uvnitř hradeb požáry, jež přispějí k dobytí Olomouce husitskými vojsky.<sup>338</sup> Kdo by mohli být tito potenciální kolaboranti, list nezmiňuje. Víme-li však o obecně rozšířeném soudobém přesvědčení o spolupráci Židů s husity (viz níže), pochopíme, v jakém tlaku se musela židovská komunita roku 1425 nacházet.

Ani v následujících letech však nedošlo k výraznému zlepšení situace – střídavé obléhání Olomouce a její nedostatečné zásobování, kvůli němuž došlo k nepřiměřenému růstu cen a sociálním nepokojům,<sup>339</sup> trvalo takřka až do konce let třicátých.<sup>340</sup> Přestože z obecného

---

<sup>336</sup> Radim T. Černušák: Knihovna dolanských kartuziánů jako historický pramen, in *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 1996*. Státní vědecká knihovna v Olomouci, Olomouc 1997, s. 30–34.

<sup>337</sup> O městské knize uložené v SOKA Olomouc, Archiv Města Olomouce, sign. 677 viz Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds): *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430–1492, 1528*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2004, s. 21.

<sup>338</sup> František Palacký (Hrsg.): *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 An. I. Band: von den Jahren 1419–1428*. Friedrich Tempsky, Prag 1873, č. 337, s. 393–394.

<sup>339</sup> V roce 1433 došlo k bouřím městských cechů proti řezníkům, pekařům a sladovníkům.

<sup>340</sup> Srov. Bohdan Kaňák: Město a husitství, *Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 187–193.



nedostatku peněz mezi obyvateli mohli olomoučtí Židé zdánlivě profitovat, nelze toto krizové období přičítat v jejich prospěch. Z opačného úhlu pohledu lze poukázat na skutečnost, že měšťané požadovali po židovských věřitelích stále častější půjčky bez záruky jejich zpětného návratu. Židé, nuceni opakovaně dokazovat svoji užitečnost a lojalitu v rámci městské komunity a žijící ve strachu z možného vyhoštění, tak byli nuceni udržet úrokovou míru na takové výši, aby mohli půjčky i nadále poskytovat. Lichvu v hradbách Olomouce proto můžeme interpretovat jako nutnou daň za to, aby zde mohla židovská komunita vůbec fungovat.<sup>341</sup> Krize 20. a 30. let 15. století byla mechanismem, který dlouhodobě zakořenil v měšťanech nedůvěru vůči židovské komunitě. Tato nedůvěra mohla mít svůj ohlas i ve zprávě o rabínu Mojžíšovi a znesvěcení hostie jeho žáky. Než si však samotný text rozebereme, musíme se ještě krátce zastavit u literárních variant profanačních legend, které nám mohou nabídnout čtecí mřížku, jak tento pramen interpretovat.

#### 4. 3 Literární kontext: komparace s profanačními legendami českého středověku

Jak jsme si ukázali v předchozích kapitolách, zpráva o konverzi olomouckého rabína Mojžíše s připojenou profanační legendou není, co se narativních strategií a topiky týče, v domácí literatuře nijak ojedinělá a má zde své paralely. Olomoucký případ a jeho textualizace mohl komunikovat s výše uvedenými soudobými skladbami o znesvěcování eucharistie Židy, a vytvářet tak referenční rámec, na jehož základě středověký recipient reflektoval celou kauzu.

Tematická souvislost koresponduje s většinou profanačních legend středověku, nejinak je tomu i se sbírkou staročeských *Olomouckých povídek*,<sup>342</sup> které jsme se věnovali v první kapitole.<sup>343</sup> Nelze vyloučit, že soubor byl sepsán přímo na dvoře olomouckého biskupa Jana ze Středy (zemř. 1380).<sup>344</sup> Připomeňme, že v *Olomouckých povídkách* nalezneme jednak exemplum o nehodném přijetí eucharistie Židem (exemplum č. 1), jednak exemplum o

---

<sup>341</sup> Je však nutné poznamenat, že alespoň podle údajů registru z let 1413–1420, bylo v zájmu města, aby věřitel získal svoje peníze zpět. Ve většině případů, když nezaplatil dlužník řádně sám, byly dluhy v rejstříku umořovány městem, zastaveným majetkem nebo nemovitostí dlužníka. Srov. Kux, tamtéž, s. 402.

<sup>342</sup> Sbíрка se nachází ve fondech Vědecké knihovny v Olomouci pod sign. M II 190.

<sup>343</sup> *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské záabavné prózy* (ed. Eduard Petrů). SPN, Praha 1957. Podrobnější rozbor s odkazem na další literaturu viz Daniel Soukup: *Legenda o zpívajícím chlapci: Obraz Židů v Olomouckých povídkách*, *Vlastivědný věstník moravský*, roč. LXII, č. 1, Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, Brno 2010, s. 29–46; Daniel Soukup: *Obraz Židů v Olomouckých povídkách: Dvě středověká protizidovská exempla*, in *Židé a Morava - sborník z konference konané v Muzeu Kroměřížska 11. listopadu 2009*, Muzeum Kroměřížska, Kroměříž 2010, s. 7–20.

<sup>344</sup> Anežka Vidmanová: *Středolatinská beletrie, Jan ze Středy a olomoucký protohumanismus*, *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 140–149.

zavraždění malého křesťanského žáčka Židem (exemplum č. 6), jež tvoří tematicky svázanou dvojici.<sup>345</sup> To rovněž naznačuje i motivické a syžetové zrcadlení a prolínání textových schémat obou protizidovských obvinění – tedy textů o hanobení hostií a textů o rituálních vraždách. S prolnutím mariánského a eucharistického kultu se setkáme i ve zprávě o rabínu Mojžíšovi, kde je iniciátorkou jeho konverze právě Panna Maria. Několik zarážejících paralel mezi *Olomouckými povídkami* a latinskou zprávou o konverzi rabína Mojžíše nás dokonce nutí položit si otázku, zda sestavovatel biskupského listu, který byl členem kanceláře Jana Železného a mohl tedy dobře znát knihovnu olomouckých biskupů, *Olomoucké povídky* přímo neznal a nezakomponoval z nich do listu některá loci communes. Pravděpodobnější však bude, že oba prameny pouze využívají obecně známou zásobárnu literárních topoi.

Za zmínku stojí zejména stylizované vyznání Mojžíšových žáků, kteří po Jonášově smrti uvěřili v nadpřirozené působení eucharistie a obrátili se k Ježíšovi slovy: „[Tu es] natus ex Maria virgine sine virili semine“, tedy „ty ses zrodil z Panny Marie bez mužského semene“. Tento verš je zároveň parafrází mariánského hymnu *Gaude, Maria virgo*,<sup>346</sup> který zpívá žák v šestém olomouckém exemplu, což rozlítí postavu Žida natolik, že chlapce zavraždí. V této mariánské skladbě najdeme také motiv Židova hněvu: „*Erubescat Judaeus infelix, qui dicit Christum Joseph semine esse natum*“, tedy „zahanben jest bídný Žid, který tvrdí, že se Kristus zrodil z Josefova semene“. Text liturgické písně záměrně útočí proti judaismu, který se staví skepticky k panenskému početí Marie a Ježíšovu mesiánskému poslání, a funguje zároveň jak v *Olomouckých povídkách*, tak i biskupském listu jako obrana mariánského kultu před jeho znevažovateli a rouhači z řad křesťanů.

Jak již bylo ukázáno, funkce prvního olomouckého exempla je především nábožensky formativní, netematizuje pravděpodobně žádnou konkrétní historickou událost, přestože příběh zasazuje pro větší věrohodnost do Kolína nad Rýnem.<sup>347</sup> Toto tvrzení lze však částečně problematizovat, neboť Židé byli vypovězeni z Kolína v říjnu roku 1424,<sup>348</sup> tedy pouhý rok před kauzou rabína Mojžíše. Vzhledem k nárůstu obvinění židovských komunit

<sup>345</sup> *Olomoucké povídky: Příspěvek ke studiu vývoje staročeské prózy* (ed. Eduard Petřů). SPN, Praha 1957, s. 23–26, 35–37. Srov. Karel Dvořák: *Soupis staročeských exemplů = Index exemplorum paleobohemiorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978, s. 93, 95.

<sup>346</sup> Carleton Brown: *A Study of the Miracle of Our Lady told by Chaucer's Prioress*. Chaucer Society Publications, London 1910, s. 71.

<sup>347</sup> V některých variantách nepřijímá hostii přímo Žid, ale syn židovského konvertity. Exemplum má i latinské varianty, srov. Joseph Klapper: *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914, č. 118, s. 325–326.

<sup>348</sup> *Encyclopaedia Judaica 5* (ed. Fred Skolnik). Thomson – Gale, Detroit, 2007, s. 60.

z hanobení hostií ve dvacátých letech 15. století mohlo zasazení daného exemplu do tohoto města text virtuálně napojit na konkrétní historickou událost a fungovat k její zpětné legitimizaci.<sup>349</sup> Užití konkrétní lokality mohlo být tedy záměrné, byť druhotné, a nelze vyloučit, že v původním textu místní určení chybělo.

Prototext o nehodném přijímání eucharistie je však jen předeheurou mnohem propracovanějších legend o úmyslném trápení hostie, jak je tomu v případě dolnorakouského Pulkau roku 1338, o němž se nám zachovalo množství kronikářských záznamů české i rakouské provenience, diplomatický materiál, ale rovněž unikátní veršovaná skladba *Kterak Židé mučili Boží Tělo*, kterou jsme analyzovali v druhé kapitole<sup>350</sup> Podle této staročeské básně, která se sice zachovala až v rukopisech z 15. století, ale vznikla zcela asi záhy po roce 1338, koupili členové pulkavské kehily proměněnou hostii od místních kacířů.<sup>351</sup> Tuto hostii pak měli Židé mučit během židovské svatby. Když do hostie začali bodat, proměnila se v dítě, malého Ježíše. Hostie navíc začala krváčet, což Židy velice udivilo a vystrašilo. Se stejnými motivy se setkáváme i v olomoucké kauze roku 1425. Vzpomeňme např. postavu pulkavského Žida Marcharda,<sup>352</sup> který chtěl konsekrovanou hostii ukrýt, ale jakmile se jí dotkl, padl na zem mrtvý. S obdobným schématem se setkáme rovněž v olomoucké zprávě o rabínu Mojžíšovi, kdy umírá Jonáš, jeden z hlavních protagonistů aktu znesvěcení. Ve chvíli, kdy chce eucharistický chléb probodnout, je vyšší mocí zbaven života.

---

<sup>349</sup> Nabízí se zde otázka, kterou by bylo potřeba podrobněji rozpracovat a podložit více argumenty, zda *Olomoucké povídky* nejsou, byť vzdáleně, geneticky svázány s listinou Jana Železného, popř. zda nevznikly až po roce 1424. Oba texty jsou si v některých částech velmi blízké a nelze vyloučit, že nábožensky-výchovný soubor *Olomouckých povídek*, který byl určený katolickému publiku a měl je formovat v protihusitském povědomí, byl vytvořen přímo biskupskou kanceláří jako svého druhu „katechetická příručka“, a nesl tudíž podobné znaky jako zpráva o rabínu Mojžíšovi.

<sup>350</sup> Její starší variantou byla báseň *Od Božjeho Těla*. Skladba se zachovala ve fondech Knihovny Národního muzea v Praze, kde je uložen rukopis se signaturou V B 24, text se nachází na fol. 124v až 126r.

<sup>351</sup> K případu podrobněji viz Daniel Soukup: *Kterak Židé mučili Boží tělo: edice a komentář*, *Česká literatura - časopis pro literární vědu*, roč. 59, č. 5. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2011, s. 697-712; Birgit Wiedl: „Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung“, *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, č. 6, 2010, s. 1-14

<sup>352</sup> Birgit Wiedl, které děkuji za cenné konzultace, pokládá tuto postavou za reálnou a objevuje ji např. v kodexu benediktinského opatství v Göttweig, a to ve znění Marquardus. Kromě toho tvrdí, že vlastní jméno Marquard je obdobou jména Merchlin (hebrejskou variantou jména je Mordechaj), a ztotožňuje jej s postavou majetného představitele pulkavské židovské obce. Tuto hypotézu dokládá údajem o prodeji pole Ekkerhardem von Pillersdorf a jeho ženy Elisabeth Židu Merchlinu z Pulkau z 8. ledna roku 1329. Srov. Eveline Brugger – Birgit Wiedl: *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338*. Studien Verlag, Innsbruck 2005, č. 303). Tato zdánlivá marginálie nám však ukazuje, a lze ji doložit i jinými příklady, že vlastní jména v profanačních legendách často nezastupují fiktivní, ale zcela reálné postavy a členy konkrétních židovských obcí (viz dále o olomouckém rabínu Mojžíšovi).

Autenticitu pulkavského zázraku potvrdil místní kněz a hostie byla ve slavném procesí přenesena do kostela. Rovněž v olomouckém listu čteme o paraliturgické oslavě, umístění zázračné eucharistie ve svatostánku a vybudování poutní kaple:

*Plebanus cum processione et [cond]igna devotione valde reverenter transivit ad carceres ubi corpus Christi positum est, tollens corpus domini et ad locum sanctuarii devote [de]posuit. Deinde populus christiannus cum predictis Judeis eodem in loco in honore corporis christi ecclesiam edificaverunt.*

Překlad:

*Farář se pak v čele procesí s náležitými projevy zbožnosti a veliké úcty odebral na místo, kde bylo Tělo Kristovo vězněno. Pozvedl Tělo Páně a se vši zbožností umístil do svatostánku. Křesťanský lid pak spolu s řečenými Židy na onom místě zbudoval chrám k počtě Těla Kristova.*

Události, které následovaly bezprostředně po údajném znesvěcení eucharistie v Pulkau, zmiňují nejen rakouské klášterní kroniky,<sup>353</sup> ale také hebrejský pramen tzv. *Norimberská pamětní kniha* (*Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*), která zaznamenávala stovky obětí protizidovských násilností od první křížové výpravy roku 1096 až po rok 1349.<sup>354</sup> Mimo jiné vyjmenovává i postižené židovské obce, jež byly vyhlazeny právě koncem dubna roku 1338 v souvislosti s Pulkau.<sup>355</sup> Zde je nutné poznamenat, že v letech 1336–1338 došlo v Aškenázu k vlně pogromů, jež ovšem nesouvisí s případem v Pulkau. Šlo o Armlederovy perzekuce Židů v letech 1336–1338 v Alsasku a ve Frankách, popř. události podzimu roku 1338 v Bavorsku, kde měla být znesvěcena hostie v Deggendorfu.<sup>356</sup>

Také kronikáři Karlovy doby (František Pražský, Beneš Krabice z Weitmile či Jan Neplach), jimž jsme se věnovali podrobněji v 2. kapitole, spojovali protizidovské masakry s pověrou o profanaci hostií, a záměrně tak legitimizovali tyto výtržnosti namířené proti aškenázským židovským obcím. Naopak zmíněná staročeská báseň o znesvěcení hostie v Pulkau úmyslně potlačovala, avšak nezamlčovala vzpomínku na násilnosti, k nimž vzápětí

---

<sup>353</sup> Eveline Brugger – Birgit Wiedl: *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338*. Studien Verlag, Innsbruck 2005, č. 434, 435, 436, 442, 443, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456.

<sup>354</sup> Siegmund Salfeld (ed.): *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, in *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Bd. III*. Leonhard Simion, Berlin 1898.

<sup>355</sup> Tamtéž, s. 68, 240–241.

<sup>356</sup> V českém prostředí se zachoval unikátní kramářský tisk z konce 18. stol. s incipitem *Velmi strašlivý příběh aneb píseň o jedné bobaprázdňé ženě*, který ukazuje, že profanační kauzy středověku nacházely svůj ohlas v literatuře ještě dlouho do raného novověku (MZK Brno, sign. ST1-0294.174, přívazek 64). K případu i problematice profanačních legend podrobně Manfred Eder: *Die Deggendorfer Gnad: Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte*. Deggendorf 1992.

došlo, a shrnula je do kratičkého dvojverší: „Židovstvo spáleno, k tomu zbito, / s pravým právem, a to jest očito.“

Skladba *Kterak Židé mučili Boží Tělo, popisující události roku 1338*, získala v druhé půlce 15. století nový recepční rozměr. Zdůrazněním eucharistického motivu a akcentováním narážek na heretiky, od kterých měli Židé konsekrovanou hostii získat, bylo apologeticky obhajováno katolické pravověří proti husitství a jeho extremizovaným odnožím popírajícím transsubstanciační dogma. Nové významové rozpětí básně *Kterak Židé mučili Boží Tělo* umocnilo navíc obvinění Židů z kolaborace s husity. Oba tyto aspekty musíme brát v potaz, budeme-li analyzovat zprávu o konverzi olomouckého rabína Mojžíše. Z uvedeného tedy vyplývá, že některé profanační legendy mohly mít funkci polemickou a apologetickou a nemusely protižidovské násilí tematizovat, a tudíž ani legitimizovat. Fungovaly spíše na opačném principu vytěsnění a vymazání z kolektivní paměti.

Mezi lety 1338 a 1389, kdy došlo k velkému pražskému pogromu, nám v domácím písemnictví chybí narativní prameny, ve kterých bychom našli domácí narativy o profanaci eucharistie Židy.<sup>357</sup> Jedinečnou zprávou pod titulem *De poena subtrahentis sacramentum eucharistiae*, která se zachovala v právních textech vztahujících se ke středověkému Brnu, datovaných Bertoldem Bretholzem (1862–1936) do 40. let 14. století, je informace o kriminálním případě, kdy dva scholáři ukradli ve farním kostele v Modřicích čtyři posvěcené hostie ve zlaté pyxidě a chtěli je prodat brněnským Židům:

*Duo scolares sacramentum altaris, videlicet quatuor hostias consecratas in Modricz de parochia furtive in capsula seu pixide deaurata, receperunt. Et cum dictum sacramentum judaeis Brunensibus ad vendendum portassent [...]*<sup>358</sup>

Mohlo jít o záměr vyplývající z pověrečnosti, mohlo jít ale také jen o prostou krádež.<sup>359</sup> Brněnští Židé však zareagovali duchapřítomně, pyxidu nekoupili a oznámili vše úřadům.

---

<sup>357</sup> Při excerpci textů však nebyla využita středověká homiletická a teologická literatura, kterou by bylo třeba do budoucna rovněž podrobit důkladné analýze.

<sup>358</sup> Emil Franz Rössler (Hrsg.): *Die Stadtrechte von Brünn aus dem XIII. u. XIV. Jahrhundert, nach bisher ungedruckten Handschriften*. J. G. Calve, Prag 1852, č. 544, s. 258–259; Bertold Bretholz: *Geschichte der Juden in Mähren im Mittelalter. Erster Theil: bis zum Jahre 1350*. Brünn - Prag - Leipzig - Wien: Verlag Rudolf M. Rohrer, 1934, s. 150; Bertold Bretholz (Hrsg.): *Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren: vom XI. bis zum XV. Jahrhundert (1067-1411)*. Prag: Taussig u. Taussig, 1935, č. 40, s. 28.

<sup>359</sup> Prostřednictvím ukradených devocionálií (monstrancí, ciborií apod.) se nejspíš dostaly hostie i do držení plzeňských Židů (mohlo jít však i o záminku pro jejich vyhoštění), srov. Daniel Soukup: Ikonografie uzavřené společnosti: obrazový cyklus znesvěcení hostií Židy z Hostouně, *Minulostí západočeského kraje XLVI*. Archiv města Plzně, Plzeň 2011, s. 108-131. Překupnictví kradených liturgických předmětů (kalichů, relikviářů apod.) se stalo osudným např. židovské komunitě v Českých Budějovicích, srov. Karel Pletzer: Epizoda z historie

Oba žáci byli zatčeni a potrestáni upálením jakožto kacíři, svatokrádežníci, nikoli jen jako pouzí zloději. Brněnská právní kniha mimochodem obsahuje rovněž případ ženy, která chtěla prodat Židům svého potomka.<sup>360</sup> Tyto příhody nám dokumentují, že ve 14. století byla legenda o Židech záměrně mučících eucharistii, popř. používajících krev křesťanských dětí k rituálním účelům, všeobecně známá i v našem prostředí. S podobnými případy se setkáváme i v zahraničí. Německá mystička Margaretha Ebner (1291–1351) popisuje případ těhotné ženy z roku 1346. Ta měla ukrást pyxidu s nekonekrovanými hostiemi s úmyslem prodat je Židům ve švábském městě Lauingen. Místní Židé však nechtěli mít se ženou a hostiemi nic společného, udali ji proto autoritám, které mladou matku zatkly a odsoudily k upálení. Její nenarozené dítě jí bylo před popravou vyříznuto z těla a pokřtěno.<sup>361</sup>

Masakr, k němuž došlo na Velikonoce roku 1389 v Praze, není třeba popisovat příliš podrobně, jelikož jsme se mu věnovali v předchozí kapitole.<sup>362</sup> Podívejme se tedy jen na některé paralely s olomouckým případem a na legitimizační potenciál textů souvisejících s pražským pogromem. Také zde je možné si položit otázku, jak v korespondujících pramenech funguje obvinění z hanobení eucharistie, které v pražském případě nenese klasické znaky profanačních legend. Hostie zde není nijak trýzněna, a motivace protizidovského násilí je zde dokonce marginalizována, nebo zcela vytěsněna, o čemž nás přesvědčí zejména kroniky z první poloviny 15. století.<sup>363</sup>

Z většiny domácích kronik totiž pouze jedna uvádí jako příčinu pražského pogromu blíže nespécifikovanou blasfémii – čili rouhání.<sup>364</sup> Přirozeně se nabízí otázka, proč je tomu tak? Jednou z odpovědí může být skutečnost, že se jednalo o obecně známý fakt, který kronikář

---

Židů v Českých Budějovicích. (Krádež relikviáře ve zlatokorunském klášteře). *Vjběr: Časopis pro historii a vlastivědu jižních Čech*, 35, 1998, č. 3, s. 189–192.

<sup>360</sup> Emil Franz Rössler (Hrsg.): *Die Stadrechte von Brünn aus dem XIII. u. XIV. Jahrhundert*, nach bisher ungedruckten Handschriften. J. G. Calve, Prag 1852, č. 537, s. 254.

<sup>361</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University, New Heaven - London 1999, s. 75, 83, 145–148.

<sup>362</sup> K nejnovější literatuře: Alexandr Putík: *On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior the Pogrom of 1389*, *Judaica Bohemiae XXX–XXXI*, 1996, s. 7–46; Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven/London 1999, s. 135–140, 196–198; Eva Steinová: *Passio Iudeorum Pragensium*; magisterská diplomová práce. Ústav klasických studií FF MU, Brno 2010; Eva Steinová: *Jews and Christ Interchanged: Discursive Strategies in the Passio Iudeorum Pragensium*, *Graeco-Latina Brunensia* 17, 2012, s. 73–86; Barbara Newman: *The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody*, *Church History LXXXI*, č. 1, 2012, s. 1–26.

<sup>363</sup> Srov. *Kronika Bartoška z Drahonice / Přídavek Kroniky Bartoška z Drahonice*, *Fontes Rerum Bohemicarum. V.* (ed. Josef Emler). Praha 1893, s. 628; *Kronika česká lipská (Chronicon Bohemiae Lipsiense)*, 1342–1411, *Fontes Rerum Bohemicarum. VII.* (ed. Josef Emler). Praha (bez data), s. 5; *Kronika česká pražská (Chronicon Bohemicum Pragense)*, 894–1419, tamtéž, s. 11; *Anonymní kronika*, 1126–1431, tamtéž, s. 18; *Anonymní kronika*, 1378–1432, tamtéž, s. 19; *Kronika česká kapitoly Pražské (Chronicon capituli metropolitani Pragensis)*, 1338–1439, tamtéž, s. 24.

<sup>364</sup> *Kronika vídeňská druhá (Chronicon Palatinum)*, 1346–1438, tamtéž, s. 22.

neměl potřebu zmiňovat. Proti tomu však částečně hovoří nejednotnost datace pogromu (vedle roku 1389 se objevuje i rok 1388 či 1390), která zpochybňuje, že by tato protižidovské bouře byla v obecném povědomí. Jako přijatelná se však jeví i hypotéza, že absence příčin pražského pogromu byla záměrná i z důvodu, že autor nechtěl pražské události s údajným útokem na eucharistii zmiňovat, jednoduše proto, že si byl vědom jiných příčin velikonoční bouře, popř. že se stavěl k dané události skepticky. Současná rekonstrukce motivací středověkého spisovatele-kronikáře sice může být zavádějící a nepřesná, na stranu druhou je na uvedeném příkladu patrné, že legitimizační potenciál profanačního narativu je tu výrazně oslaben a je naopak akcentována složka memoriální, upomínající na ritualizované velikonoční násilí, jež vyplynulo z dlouhotrvajícího napětí mezi městskou komunitou a pražskou židovskou obcí.<sup>365</sup> Při komparaci s olomouckou kauzou vychází zřetelně najevo, že latinská listina z roku 1425 naopak záměrně a zcela vědomě využívá škálu profanačních topoi a zapojuje příběh do obecně známých legend o hanobení eucharistie Židy.

#### 4. 4 Protagonisté latinské zprávy, její funkce a interpretační možnosti

Při analýze narativů o znesvěcení hostie ve starším českém písemnictví jsme schopni stanovit několik funkcí těchto skladeb, jejichž stopy budeme hledat i v latinské zprávě o rabínu Mojžíšovi. Jde jednak o funkci legitimizační, tedy o potenciál textu ospravedlnit předešlé (popř. budoucí) protižidovské perzekuce. Dále o funkci nábožensko-formační, tzn. že prostřednictvím profanačních legend měla být kultivována eucharistická, potažmo mariánská zbožnost věřících. Takové texty mohly mít i funkci propagační, zejména v momentu, kdy v dané lokalitě vzniklo, nebo mělo vzniknout poutní místo. V neposlední řadě je nutné zmínit i funkci polemickou a apologetickou – takovéto poslání textu nabývá na intenzitě se vznikem husitského hnutí, kdy mohou být narativy o krvácejících hostiích interpretovány jako teologická zkratka hájící katolické pravověří. Všechny tyto funkce se mohly navzájem prolínat a v různých etapách recepce bylo možné akcentovat jinou složku. To musíme mít na paměti, budeme-li chtít porozumět i narativu o rabínu Mojžíšovi.

Posuzujeme-li autenticitu událostí z roku 1425 a 1427, je nutné se ptát, zda jsou protagonisté zmínění v notářském vidimu a transsumptu reálnými osobami. U postav, které vystupují v Mnichově roku 1427 při právním posouzení listiny Jana Železného, můžeme s vysokou pravděpodobností odpovědět kladně. Bohužel důležitého aktéra celého

---

<sup>365</sup> K tématu ritualizovaného velikonočního násilí viz David Nirenberg: *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton University Press, Princeton 1996, s. 200–230.

případu Kryštofa z Olomouce v archivních pramenech nenalezneme. Podle židovských rejstříků si ani u olomouckých Židů nepůjčoval, postrádáme tedy zřetelnou motivaci, proč si nechal listinu ověřit, popř. z jakého důvodu si nechal vytvořit anebo vytvořil případné falzum. Jinak je tomu v případě notáře Jana Kantzelbergera, který byl synem zesnulého Frentzellina de Suanfellis. Postavu tohoto právníka a lékaře zmiňuje edice *Rerum Boicarum Scriptores* sestavená německým historikem Andreasem Felixem von Oefele (1706–1780), v níž nalezneme záznam, že roku 1426 udělil bavorsko-mnichovský vévoda Ernst (1373–1438) jistému Mistru Hanzi Kancelbergerovi von Schwandfeldpuch povolení vykonávat na svém dominiu lékařskou praxi.<sup>366</sup>

Pro náš výklad je však podstatnější osvětlit, zda je sám rabín Mojžíš reálnou, či jen fiktivní postavou celého příběhu. Mojžíšova literární charakteristika totiž splňuje požadavky středověkého písemnictví, je typizovaná, nese obecně očekávatelné vlastnosti „moudrých“ židovských učenců obracejících se ke křesťanskému učení, s nimiž se setkáme i v jiných středověkých textech. Podobně je tomu u olomouckého Jonáše, který chtěl probodnout hostii a padl mrtvý k zemi, s jehož jménem jsme se však v relevantních pramenech nesečkali. Na základě výzkumu profanačních legend však můžeme částečně zobecnit, že z velké části mají pojmenování protagonisté narativů své reálné předlohy. Tak je tomu pravděpodobně u pulkavského Žida Markvarda z roku 1338<sup>367</sup> či u pražského Žida Jonáše, který měl roku 1389 zahynout během pogromu a s jehož jménem se setkáváme v několika soudobých pramenech.<sup>368</sup>

O Mojžíšovi archiválie města Olomouce mlčí. Nejstarší městská kniha olomoucká, vedená v letech 1343 až 1420, sice zmiňuje několik olomouckých Židů, nikdy však nejmenuje žádného rabína Mojžíše.<sup>369</sup> Podobně je tomu v rozsáhlé městské knize Václava z Jihlavy z let 1430–1492.<sup>370</sup> Pozoruhodnou informaci však přinášejí židovské rejstříky z let 1413–1420, ve kterých se u třiceti tří poskytnutých úvěrových půjček objevuje jistý Muschel Judeus (též Mušel, Musel, Muslinus). Ten je nazván i jako Muschel judeus antiquus de

<sup>366</sup> *Rerum Boicarum Scriptores II* (ed. Andreas Felix Oefelius). Augsburg 1763, s. 318.

<sup>367</sup> Srov. Eveline Brugger – Birgit Wiedl: *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338*. Studien Verlag, Innsbruck 2005, č. 303, 436.

<sup>368</sup> Daniel Soukup: Literární postava Žida Jony – Errata, *Česká literatura: časopis pro literární vědu*, roč. 60, č. 6. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2012, s. 969–971.

<sup>369</sup> Jedinou onomastickou variantou jména Mojžíš je jméno Muschel. O Muschlovi z Olomouce máme zprávy z 90. let 14. století. Víme, že byl bratrem Smoyla a Jeklina a strýcem Isaakovým. Jednalo se pravděpodobně o zámožnou olomouckou rodinu, která se mimo jiné živila úvěrovým obchodem. Je otázkou, zda jej lze identifikovat s Muschelem z židovských rejstříků (viz dále), domnívám se, že nikoli. Srov. Vladimír Spáčil (ed.): *Nejstarší městská kniha olomoucká: (Liber actuum notabilium): Z let 1343–1420*. Olomouc 1982, č. 669, 684.

<sup>370</sup> Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds): *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430–1492, 1528*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2004.



Brunna či Muschl carnifex. Známe dokonce jméno jeho ženy, které se objevuje v registrech v podobě Lea Musschlen. Nelze vyloučit, že se jedná o rabína Mojžíše, který mohl pocházet z Brna, popř. studovat ve zdejší ješivě. Navíc, jak si ještě ukážeme, byl ve dvacátých letech již pokročilého věku. Tuto úvahu podporuje skutečnost, že ho v jeho finančních aktivitách několikrát zastoupil jistý Mordus Schkolnik, což mohl být podle přízviska *školník* tzv. gabaj neboli šames olomoucké synagogy, a tudíž blízký rabínův pomocník.<sup>371</sup> Tuto hypotézu zásadně nabourává Kuxem uvedený Muschlův přídomek „carnifex – řezník“. Přestože rabín mohl příležitostně vykonávat rituální porážku (šechitu), neoznačila by jej městská úřední kniha za řezníka – šocheta, který zvířata porážel a maso prodával. Takováto činnost by byla s úřadem rabína a hlavy ješivy jen těžko slučitelná. Případným řešením tohoto rozporu by byla skutečnost, že Johann Kux omylem spojil dva různé věřitele stejného jména, z nichž jeden byl řezníkem.

Jedinou explicitní zmínkou o olomouckém rabínu, kterého bychom mohli ztotožnit s Mojžíšem z roku 1425, však máme z mnohem pozdějšího hebrejského pramene *Jam šel Šlomo* z 16. století.<sup>372</sup> V něm jeho autor Salomon Luria tvrdí, že slavný moravský rabín Israel Bruna (ca. 1400–1476), který působil jako rabín v Brně či v Řezně, studoval v desátých či ve dvacátých letech 15. století v olomoucké ješivě u jistého rabína Mojžíše Kohena, který byl v té době již pokročilého věku. Luria cituje rukopis Brunových responzí, jenž je pro nás bohužel dnes ztracený. Tato informace má zásadní výpovědní hodnotu, jelikož ukazuje, že Olomouc měla v první třetině 15. století vlastní ješivu, podobně jako např. Brno či Znojmo, kde Israel Bruna studoval u rabína Meiera. Tamás Visi na základě analýzy Luriova textu, ve kterém se rabín Bruna zmiňuje o migraci prominentní židovské rodiny Kalonymů z Toskánska do Porýní, o níž se dozvěděl od svého učitele Mojžíše, usuzuje, že také Mojžíš Kohen mohl pocházet z této oblasti.<sup>373</sup> První, kdo upozornil na možnost ztotožnit Mojžíše Kohena s rabínem Mojžíšem z listiny z kolínského archivu, byl František Graus. Nelze vyloučit, že absence jiných zpráv o středověké olomoucké ješivě, či přímo o rabínu Mojžíšovi Kohenovi v hebrejských pramenech mohla být zapříčiněna právě jeho konverzí. Od první křížové výpravy totiž byla etickým ideálem aškenázských Židů v případě

<sup>371</sup> Johann Kux: c. d., s. 404.

<sup>372</sup> Zmínka o olomoucké ješivě, v níž studoval Israel Bruna, viz B. Suler: *Rabbinische Geschichtsquellen*, in *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik*, Taussig und Taussig, Prag 1938, s. 103, 148; O rabínu Mojžíšovi viz František Graus: *Olmütz, Germania Judaica, Band III, 1350–1519, 2. Teilband*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1995, s. 1065, pozn. 42, 48. Dále např. Tamás Visi: *Intelektuální život Židů v Brně v 15. století*, *Časopis Matice moravské, roč. CXXVII*, 2008, s. 134, 137. Podrobněji k tématu viz následující poznámka.

<sup>373</sup> Tamás Visi: *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century* [habilitační práce]. Kurt and Ursula Schubert Center for Jewish Studies, Palacky University, Olomouc 2011, s. 158.

nuceného odpadnutí od víry raději mučednická smrt (tzv. kiduš ha-Šem – posvěcení Božího jména).<sup>374</sup> Dobrovolné odpadnutí od víry bylo pokládáno za nepřípustné a z kolektivní židovské paměti byly konkrétní případy záměrně vymazávány.

Motivace konverze olomouckého rabína Mojžíše spolu s víc jak deseti členy jeho domácnosti mohly být různé a není snadné je rekonstruovat.<sup>375</sup> Zejména profanační část zprávy nás varuje brát text doslova a nutí se ptát po dalších možnostech výkladu. Historické události roku 1425 v Olomouci nabízejí možnost, že uvnitř olomoucké židovské komunity pod tlakem okolností mohlo dojít ke změnám, popř. konfliktům a dobrovolným či nedobrovolným konverzím, jež mohly ohrozit její existenci. Biskupský list, ať je či není falzem, zřetelně akcentuje eucharistickou úctu, nelze ovšem vyloučit, že mezi řádky zde může zaznívat i potřeba legitimizovat více nespécifikované protižidovské násilí, které mohlo mít nejrůznější podoby. Zcela jistě se nejednalo o výrazné protižidovské bouře, jelikož o nich nemáme žádné zprávy. Klíčovou větou listiny může být závěrečné svědectví: „*Deinde populus christianus cum predictis Judeis eodem in loco in honore corporis christi ecclesiam edificaverunt. Ex hoc [igi]tur evidenti miraculo predicti Judei omnia sua mobilia et immobilia ad hanc legaverunt ecclesiam.*“ – „Křesťanský lid pak spolu s řečenými Židy na onom místě zbudoval chrám ke počtě Těla Kristova. Židé, pobnuti k tomu, tímto nesporným zázrakem, pak tomuto kostelu odkázali všechn svůj movitý i nemovitý majetek.“ V Olomouci tedy měla v létě roku 1425 vzniknout kaple Božího Těla, centrum eucharistické zbožnosti stojící v kontrastu k husitskému utrakvismu, a místní Židé měli „dobrovolně“ odevzdat svůj majetek tomuto kostelu, respektive pro potřeby města. Došlo roku 1425 v Olomouci k perzekuci místní židovské obce, např. formou vynucených konverzí či konfiskace majetku? Archivní materiály tuto domněnku explicitně nepotvrzují, některé náznaky ji však mohou podpořit. V první řadě je nutné si připomenout atmosféru střední Evropy v době počínajících husitských válek. Pocit všeobecného ohrožení se často obracel proti židovským komunitám. Nařčení rakouských Židů z kolaborace s husity a z hanobení eucharistie zapříčinilo jedno z největších organizovaných pronásledování v rakouském vévodství. V letech 1420–1421 zde proběhla tzv. Vídeňská gesera, ze které značně profitoval vévoda Albrecht V. Habsburský (1397–1439).<sup>376</sup> Přestože nelze vyloučit ideologickou motivaci celého procesu, kterému dokonce předcházela teologická disputace na vídeňské univerzitě, podle přesvědčivých výsledků

<sup>374</sup> Srov. např. Susan L. Eibinder: *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton University Press, Princeton 2002.

<sup>375</sup> V listině stojí „*ipse Moyses Judeus et [...]decim sibi alii in affinitate adiurati qui tale miraculum in eo factum viderunt*“ tedy „*sám Žid Mojžíš a [...]náct jeho příbuzných přísabali, že viděli tento zázrak*“. Text je bohužel na místě přesného údaje o počtu členů Mojžíšovy domácnosti nečitelný.

<sup>376</sup> Srov. Samuel Krauss: *Die Wiener Geserah vom Jahre 1421*. Braumüller, Wien 1920.

bádání Petra Elbela byly hlavní příčinou upálení tří set vídeňských Židů a vyhoštění ostatních komunit především hospodářské důvody. Hromadná konfiskace židovského majetku a dlužních úpisů měla vévodovi jednak zajistit finance na vedení protihusitských válek, jednak kapitál nutný ke sňatku s Alžbětou Lucemburskou, dcerou císaře Zikmunda. V době rakouských nepokojů vzal císař Zikmund listinou z 6. dubna 1421 moravské Židy pod svou ochranu.<sup>377</sup> Nicméně události roku 1421 se staly významným precedents pro další roky, zvláště když se stal vévoda Albrecht roku 1423 moravským markrabětem.

Nelze vyloučit, že podobným modelem mohli být inspirováni i olomoučtí měšťané. Stejnou strategii totiž zvolili Jihlavští, kteří roku 1426 vyhostili místní židovskou komunitu. Skutečnou příčinou perzekuce místních Židů bylo zvýšení jejich počtu a naopak pokles jejich hospodářské prospěšnosti, jako formální důvod však byla uvedena údajná kolaborace s husity. Nelze vyloučit, že celou akci inicioval sám vévoda Albrecht, který měl Jihlavu v zástavě. Papež Martin V. pak listinou z 1. února 1427 povolil přebudování synagogy na kapli Božího Těla.<sup>378</sup> Pro úplnost výčtu extirpační politiky dodejme, že roku 1422 byli pro údajnou spolupráci s husity vyhoštěni rovněž Židé z Bavorska.<sup>379</sup>

Některé epizody těchto kauz mají své evidentní paralely i v Olomouci: konverze místních Židů, odevzdávání majetku, profanace eucharistie, budování kaple Božího Těla. V transsumptu z roku 1425 je sice potvrzena dobrovolnost křtů, stejně tak i movitých a nemovitých darů, které měli někteří Židé křesťanské komunitě věnovat, nelze mu však přičítat absolutní pravdivost. Jedním ze vzácných náznaků, že by mohla být olomoucké komunita vystavena od roku 1425 perzekuci politice, nabízí výnos olomouckých lazebníků z 5. a 20. září 1426 o využívání městské lázně olomouckými Židy. Ti mohou místní lázeň navštěvovat jen večer, aby nepřivodili lazebníkům finanční škodu, a nesmí se nechat holit, své děti nechat stříhat, ani si dát pouštět žilou než mimo vymezenou lázeň:

*De balneatoribus et iudeis*

---

<sup>377</sup> Viz RI XI, 1 n. 4502, in *Regesta Imperii Online*, [http://www.regesta-imperii.de/id/1421-04-06\\_1\\_0\\_11\\_1\\_0\\_5060\\_4502](http://www.regesta-imperii.de/id/1421-04-06_1_0_11_1_0_5060_4502) (použito 13. 04. 2013). Případu se podrobně věnují Petr Elbel a Wolfram Ziegler, jejichž příspěvek *Die Wiener Gesera. Neue Überlegungen zu einem alten Forschungsproblem* je v současnosti v tisku.

<sup>378</sup> František Graus: Iglau, *Germania Judaica, Band III, 1350–1519, 2. Teilband*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1995, s. 579–581; srov. *Acta Martini V.: Pontificis Romani: 1417–1431. Ps. 2, 1423–1431* (Monumenta Vaticana Res gestas Bohemicas illustrantia VII) (ed. Jaroslav Eršil). Academia, Praha 1998, č. 1711, s. 665–666.

<sup>379</sup> Ruth Kestenbergl: Hussitentum und Judentum. in *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik*, Taussig und Taussig, Prag 1936, s. 18.

*Nach Crists gepurde vierzehnhundert und dornach in dem sechs und zweinczigstem jaren, am donerstag nach Egidii (= 5. 9. 1426), ist zwischen den padern und den juden von des paden wegen ein sulch ordenung gemacht, das die juden zu ryng umb in den padstuben paden sollen in ytzlicher ein menet, so doch das sie paden sollen am abent, do mit sie den padern nicht schaden an der Cristen bade zu ziehen. So haben sich die juden begeben domit, wenn ein jude padet, so sal er dem pader einen gr. zu padlon geben, die judyn einen halben gr. Dorczu sallen die juden nyrent sich lassen barbieren, weder ire kinder lassen beschern, noch auch zu aderlassen, dann in welcher padstuben sie paden. Actum coram Nicolao Raffauf, magistro civium, Michaele Czotel, Peterlino Hufnagl, Johanne Vorlanff ceterisque iuratis.*

[...]

*Item dornach am freytag vor Mauricii (= 20. 9. 1426) haben sich die pader mit den juden awer vorwilkurt, das die juden, die do nicht wirt sein bey 12 jaren und doruber zu zwein pfennigen zu padlon geben sollen, von aderlassen einen halben gr., von zwein koepflen einen pfennig.<sup>380</sup>*

Nelze vyloučit, že toto zdánlivě nevinné separační nařízení je dozvukem událostí, které mohly vrcholit v létě roku 1425 během husitského obléhání města, avšak pokračovat i v letech následujících.

Intenzivní napětí mezi Židy a městem v oblasti úvěrového obchodu odrážející křehkou situaci po roce 1425 vyvrcholilo v roce 1430 rozhodnutím městské rady, která po jednom ze sporů o výši úrokové sazby a dodržování termínu splátek, rozhodla, že budou vytvořeny dva registry židovských půjček, z nichž nad jedním bude dohlížet fojt (sem se měly zapisovat dluhy do výše dvou hřiven), a druhý, kam se měly zapisovat půjčky nad dvě hřivny, měl být uložen v uzamčené truhlici, od níž měl klíče jeden z členů městské rady. Ani jeden z těchto rejstříků se bohužel nezachoval.<sup>381</sup> Je otázkou, zda toto opatření mělo zajistit právo oběma stranám, anebo naopak znevýhodňovat židovské věřitele, zvláště pokud se domáhali vyplácení částek u vyšších půjček.

Avšak symbolicky nejinvazivnější akt prolamující tradiční fungování olomoucké židovské komunity bylo vybudování křesťanské sakrální stavby uvnitř židovské čtvrti. Badatelé se bez výjimek shodují v názoru, že středověká kaple Božího Těla vznikla v Olomouci až po vyhnání Židů z Olomouce roku 1454, někteří navíc pokládají za důvěryhodný legendární motiv o přebudování opuštěné synagogy na tento kostelík. Podle archeologických výzkumů

---

<sup>380</sup> Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds): *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430–1492, 1528*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2004, č. 278–279, s. 295.

<sup>381</sup> Johann Kux: c. d., s. 387–388; Miroslav Čermák: *Olomoucká řemesla a obchod v minulosti*. Memoria, Olomouc 2002, s. 59.

však olomoucká synagoga nikdy na kapli přebudována nebyla, naopak byla adaptována po roce 1454 do podoby dvou obytných domů, z nichž jeden byl s jistotou patrový.<sup>382</sup> Jedna z prvních zpráv, která hovoří o tom, že kaple Božího Těla stojí na místě bývalé synagogy je však poměrně pozdní a pochází až z 19. dubna 1549. Tehdy olomoucký měšťan Martin Siegl, sedlár a tobolečník, prodal pět věrdunků platu (asi 80 pražských grošů) bratrstvu Božího Těla a kaplanu kaple Božího Těla, jež stojí „*ubi olim synagoga judeorum fuit*“ – tedy „*tam, kde stávala synagoga*“.<sup>383</sup> Tento ne zcela spolehlivý údaj však přináší jinou důležitou informaci, a to zprávu o existenci bratrstva Božího Těla, známého v Olomouci jako bratrstvo vinárníků.<sup>384</sup> Pokud kaple Božího Těla vznikla již roku 1425, jak nám tvrdí zpráva o rabínu Mojžíšovi, lze předpokládat, že spolu s ní se mohl ve městě intenzivněji projevit tehdy zvláště populární eucharistický kult, který mohl být demonstrován zakládáním náboženských spolků či formou měšťanských testamentů, mešních fundací apod. Od 15. století až do raného novověku bylo v Olomouci mezi místními fraternitami nejprestižnější profesní bratrstvo vinárníků, označované také jako fraternitas cauponum, Bruderschaft der Weinschenken nebo Weinherren, fraternitas Corporis Christi, Bruderschaft des Heiligen Leichnams.<sup>385</sup> Toto bratrstvo nebylo vnímáno jako řemeslnický cech, nepatřili do něj učni, tovaryši a mistři, ale pouze obchodníci s vínem, kteří dováželi víno do Olomouce a živilo se jeho prodejem v privilegovaných domech s právem výčepu. Členové tohoto sdružení se rekrutovali z řad nejvýznamnějších patriciů města, mnozí z nich byli členy městské rady. Tzv. vinné domy těchto majetných měšťanů se nacházely ve středu města a bylo jich v Olomouci nejvíce šedesát jedna.<sup>386</sup>

Po většinu své existence, nejpозději od roku 1466, se bratrstvo vinárníků Těla Kristova scházelo v hlavním olomouckém farním chámu sv. Mořice, kde mělo i svůj vlastní oltář. Z uvedené zprávy z 16. století je však zřejmé, že fraternita měla pod patronací i kapli Božího Těla a pečovala ve městě o eucharistický kult a pěstování zbožnosti k proměněné hostii. Ne náhodou to byli pouze členové vinárnického bratrstva, kteří směli o svátku

---

<sup>382</sup> Hedvika Sedláčková: Výsledky archeologického výzkumu v areálu bývalého Jezuitského konviktu v Olomouci, *Jezuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 213.

<sup>383</sup> Johann Kux: c. d., s. 415; Vladimír Spáčil: *Sbírka listin Archivu města Olomouce 1261 až 1793*. Inventář. 1998, č. 745.

<sup>384</sup> Obecně k problematice bratrstev a cechů ve středověku viz Hana Pátková: *Bratrství ke cti Boží: Poznámky ke kulturní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Koniasch Latin Press, Praha 2000.

<sup>385</sup> Petr Elbel: Farní organizace a religiozita měšťanů, *Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 248.

<sup>386</sup> Miroslav Čermák: Nástin vývoje pohostinství v Olomouci (14. století – počátek 20. století). I. část: Dovozy a prodej vína. Výroba a prodej pálených nápojů a kávy. Výčepy a zájezdní hostince. II. část: Seznam právozárečných a vinných domů v historickém jádru města Olomouce, in *Okresní archiv v Olomouci: zpráva o činnosti Okresního archivu v Olomouci za rok 1986*. Okresní archiv, Olomouc 1987, s. 99–157.

Božího Těla nosit v procesních slavnostech nebesa nad knězem a monstrancí. Pozoruhodné je, že první písemnou zprávu o tomto bratrstvu máme z roku 1426, tedy pouhý rok po konverzi rabína Mojžíše a údajném znesvěcení hostií.<sup>387</sup> Nelze tedy vyloučit, že fraternita vznikla po událostech roku 1425, popř. se v této době zaslíbila úctě k Božímu Tělu a správě nově budované kaple.

Rozjitřená eucharistická úcta pozdního středověku byla pro dané období symptomatická, sám Václav IV. (zemř. 1419) byl členem tří bratrstev Božího Těla.<sup>388</sup> Intenzivní diskuze o častém přijímání laiků, ohraničené jeho pražským synodálním zákazem roku 1388 a opětným povolením roku 1391,<sup>389</sup> a souběžně kritika výstřelků v eucharistické praxi byla předzvěstí zásadního rozkolu uvnitř české a moravské církve. Olomouc stála vytrvale na katolické straně proti novým reformním proudům a husitství, což se projevilo i její konzervativní zbožností tíhnoucí k pěstování eucharistického a mariánského kultu a kultu svatých. V prvních dvou dekadách 15. století dochází k masivnímu vzestupu fundačních aktivit, zakládání postranních kaplí a oltářů, s nimiž bylo spojeno i oltářnické beneficium, které tuto tezi potvrzují.<sup>390</sup> Na konci 14. století byla například oblíbeným poutním centrem ves Wilsnack v Braniborsku, kde vznikl kostel Svaté Krve (Wunderblutkirche) s relikvií tří krvácejících hostií. Tento kostel byl vyhledávaným poutním místem Lucemburků, avšak na počátku 15. století kritizuje tuto praxi na jedné straně Mistr Stanislav ze Znojma, pozdější odpůrce husitů, na straně druhé i Mistr Jan Hus. Již v roce 1405 zakázal pražský arcibiskup Zbyněk z Házmburka věřícím pražské arcidiecéze do Wilsnacku putovat.<sup>391</sup> Zatímco v husitských Čechách tyto poutě ustaly, máme pro Olomouc zajímavé doklady o tom, že místní měšťané ke Svaté Krvi putovali až do 16. století, a petrifikovali tak starobylou eucharistickou tradici.<sup>392</sup>

---

<sup>387</sup> Jedná se o záznam o rozhodnutí sporu ve Vratislavi o dlužní list, jímž náleží olomouckému bratrstvu vinárníků hřivna ročně z platu, jenž byl zapsán na domě urozené paní Kateřiny, manželky Jana ze Sovince. Viz Miroslav Čermák: tamtéž, s. 99.

<sup>388</sup> Jan Hrdina: Braniborské poutní místo Wilsnack a Lucemburkové, *Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14–17. století* (eds. Lenka Bobková a Jana Konvičná). FF UK, Praha 2009, s. 232.

<sup>389</sup> Jindřich z Bitterfeldu: *Eucharistické texty* (ed. Pavel Černuška). L. Marek, Brno 2006, 12–23, 73–79; Stanislav Sousedík: *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Vyšehrad, Praha 1998; Jana Nechutová: K charakteru eucharistie v české reformaci, in *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské university*, 1971, s. 31–44.

<sup>390</sup> Petr Elbel: Farní organizace a religiozita měšťanů, *Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009, s. 250; srov. též Zdeňka Hledíková: Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století, in *Jan Hus na přelomu tisíciletí* (eds. Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral). Albis International, Ústí nad Labem 2001, s. 35–38.

<sup>391</sup> Jan Hrdina: Braniborské poutní místo Wilsnack a Lucemburkové, *Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14–17. století* (eds. Lenka Bobková a Jana Konvičná). FF UK, Praha 2009, s. 234–236.

<sup>392</sup> V jedné z olomouckých městských knih se nachází testament Hanuše Niemce z roku 1485, v němž je stanovena zástupná pout' do Wilsnacku. Olomoučtí měšťané dokonce roku 1518 určili Wilsnack jako místo trestní pouti (mohlo by to tedy svědčit o tom, že Olomoučané jen navazovali na starší tradici, v městě stále

Eucharistickou úctu ve městě mohli propagovat i řeholníci, kteří se utekli za hradby Olomouce před husitským nebezpečím. Příkladem mohou být především lanškrounská a prostějovská augustiniáni a dolanská kartuziáni, přívrženci hnutí *devotio moderna*, které spojovala nenávisť k husitům, kvůli nimž museli opustit své domovské kláštery. Přítomnost těchto mnichů, hledajících vnitřního nepřítele, viníky a původce jejich současného strádání, mohla ve městě podnítit protizidovské nálady. Prostějovská augustiniáni zakoupili dokonce 17. září 1434 dům přímo naproti synagoze v Židovské ulici od Židovky Gaily Aaronové a jejích dvou synů Merkla a Josefa.<sup>393</sup> Augustiniánský probošt měl v židovské čtvrti údajně zakoupit ještě minimálně jeden dům, jak dokládá listina z 22. července 1434.<sup>394</sup> Není vyloučeno, že si augustiniáni vybrali zdánlivě neatraktivní lokalitu Židovské ulice kvůli blízkosti kaple Božího Těla, kterou měli podle některých zpráv i spravovat.<sup>395</sup>

Pokud došlo roku 1425 ke konverzi místního rabína a členů jeho rodiny, popř. k majetkovým konfiskacím ve prospěch válkou zbídačelého města, nelze vyloučit, že se do držení dolanských kartuziánů dokonce dostaly hebrejské rukopisy náležející olomoucké kehillě. V bohatém fondu kartuziánské knihovny se totiž zachovaly tři latinské středověké rukopisy, pro jejichž vazby byly použity pergamenové fragmenty hebrejských textů.<sup>396</sup> Všechny tyto manuskripty pocházejí již z první poloviny 15. století, tedy ještě před vyhnáním Židů z Olomouce, a je pravděpodobné, že rovněž jejich vazby, ve kterých byly hebrejské texty ze 14. století využity, vznikly již v první polovině 15. století.<sup>397</sup> Jeden z textů

---

živou). Viz Jan Hrdina: Braniborské poutní místo Wilsnack a Lucemburkové, *Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14–17. století* (eds. Lenka Bobková a Jana Konvičná). FF UK, Praha 2009, s. 237; Jan Hrdina: Wilsnack, Hus und die Luxemburger, *Die Wilsnackfabrt: Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter* (Hrsg. Felix Escher, Hartmut Kühne). Peter Lang, Frankfurt am Main 2006, s. 60–61.

<sup>393</sup> Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds): *Pamětná kniha olomoucká (kodex Václava z Jiblanu) z let 1430–1492, 1528*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2004, č. 162, s. 248.

<sup>394</sup> Bohumil Bondy – František Dvorský: *K historii Židů v Čechách, na Moravě a v Slezsku: 906 až 1620, I*. B. Bondy, Praha 1906, č. 223, s. 104.

<sup>395</sup> Viz Václav Nešpor: *Dějiny města Olomouce*. Muzejní spolek v Brně, Brno 1936, s. 78.

<sup>396</sup> Jedná se o tyto rukopisy, dnes uložené ve Vědecké knihovně v Olomouci: 1) M I 243, podle soupisu středověkých rukopisů z pera Boháčka a Čády je jedna z předsádek vazby až ze 16. století, jedná se však o zjevný omyl, jak mi potvrdil Stanislav Červenka, přední odborník zabývající se středověkými liturgickými knihami v olomouckých fondech. Oboje předešlé (jak hebrejské, tak i latinské) je ze 14. století. Vazba knihy je zcela jistě z první třetiny 15. století. Hebrejský fragment je aškenázské provenience. Srov. Miroslav Boháček – František Čáda: *Beschreibung der mittelalterlichen Handschriften der Wissenschaftlichen Staatsbibliothek vom Olmütz*, Böhlau, Köln 1994, č. 66, s. 139–140. 2) M I 296, vazba rovněž z první poloviny 15. století, hebrejský fragment aškenázské provenience ze 14. století. Srov. Miroslav Boháček – František Čáda: tamtéž, č. 111, s. 225–228. 3) M II 138, vazba z první poloviny 15. století, hebrejský fragment pochází dokonce ze svitku Tóry, aškenázská provenience, 14. století. Srov. Miroslav Boháček – František Čáda: tamtéž, č. 269, s. 486–488. Veškeré informace o olomouckých hebrejských zlomcích jsou čerpány z nepublikované studie Tamáse Visiho a Magdalény Jánošíkové *Regional Perspective on Hebrew Fragments: The Case of Moravia*.

<sup>397</sup> Za upozornění na tyto fragmenty, cenné konzultace a poskytnutí nepublikovaného článku *Regional Perspective on Hebrew Fragments: The Case of Moravia* jsem zavázán svým kolegům Tamási Visimu a Magdaléně

je dokonce zlomkem svitku Tóry, která mohla být součástí vybavení olomoucké synagogy. Nelze totiž vyloučit, že se jednalo o knihy zkonfiskované olomoucké obci (popř. získané jinou cestou, např. darem od konvertity) z roku 1425. Tuto hypotézu by však bylo potřeba podložit podrobnějším výzkumem.

#### 4. 5 Shrnutí

Rekonstruovat události roku 1425 zachycené pouze v jediném historickém prameni, který navíc může být falzem, není snadné. Podrobná zpráva o konverzi místního rabína Mojžíše, kterého opatrně ztotožňujeme s Mojžíšem Kohenem, učitelem rabína Israela Bruny, je zatížena množstvím hagiografických formulí a literárních topoi, takže není jednoduché určit, které informace jsou historicky věrohodné a které nikoli. Podstatnější je proto ptát se po funkci tohoto latinského listu. V komparaci se soudobými profanačními legendami jsme se pokusili ukázat, že tyto texty hrály důležitou roli při utváření paměti a při jejím formování, a sloužily jako zpětná legitimizace násilností, jež byly namířeny proti Židům, jediné tolerované náboženské menšině křesťanského středověku. Na intenzitě nabyly tyto legendy v 15. století, kdy vstoupily do nového historického a teologického kontextu, neboť pomáhaly konzervovat římskou doktrínu v opozici k heretickým hnutím a husitské reformaci. Obrazně řečeno, krvácející hostie profanačních legend sloužila jako identifikační znak tradičního chápání eucharistie. Profanační legendy srozumitelnou formou verbalizovaly učení o permanenci a hájily je před nekatolickými naukami. Narativ o znesvěcení hostie tak mohl sloužit jako argument proti přijímání *sub utraque specie*. Židé v profanačních legendách sice hrají iniciační, nicméně podružnou úlohu, jsou pouhou katechetickou glosou, exemplum, na kterém se ukazuje pravost transsubstanciačního dogmatu. Lze tedy říci, že legitimizace protižidovského násilí a proklamace katolického dogmatu jsou ve středověkých textech české proveniencí dvěma stranami jedné mince.

Zpráva o konverzi rabína Mojžíše z roku 1425, ať už je skutečným anebo jen fiktivním příběhem, spojuje oba tyto aspekty. Nic na věci nemění ani možnost, že transsumpt nevznikl v biskupské kanceláři a že jeho autorem byl někdo jiný. Narativ lze totiž interpretovat jako svého druhu fundační listinu olomoucké kaple Božího Těla. Komparací archeologického a diplomatického materiálu můžeme dnes již snad s konečnou platností prokázat, že olomoucká synagoga nikdy nebyla přestavěna na křesťanskou sakrální stavbu, což koresponduje se svědectvím latinské listiny. Naopak fungovala souběžně se vznikající

---

Jánošíkové z Centra judaistických studií FF UP Olomouc. Veškeré informace o olomouckých hebrejských zlomcích jsou čerpány z této studie.



kaplí, která stála v jejím těsném sousedství. Úvaze, že roku 1425 mohla začít řada drobných perzekucí, nebrání ani eventualita, že by kaple Božího Těla byla vybudována až po roce 1454. Nebylo nijak vzácné, že stavby upomínající na protižidovské akce vznikaly se značným časovým odstupem. Např. v Pulkau byla kaple Boží Krve (Filialkirche hl. Blut) vysvěcena až roku 1397, tedy padesát devět let po vyhlazení místní obce. V dolnobavorském Deggendorfu byl kostel Die Heilig-Grabkirche St. Peter und St. Paul vystavěn až v letech 1360/61, tedy dvacet tři let po protižidovských násilnostech.<sup>398</sup> Olomouc tedy nemusela být výjimkou. Jsou-li naše úvahy správné, pak se přeci jen olomoucký případ zásadně liší od všech soudobých protižidovských kauz. Místní židovská komunita nebezpečnou atmosféru dvacátých let totiž přečkala a fungovala další tři dekády bez prokazatelné újmy. Mezi olomouckými Židy a měšťany však pravděpodobně vznikla trhlina, kterou se nepodařilo zacetit. Výnosem Ladislava Pohrobka museli Židé v listopadu roku 1454 opustit Olomouc na dlouhá čtyři století.

---

<sup>398</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999, s. 91.

## 5. VIZUALIZACE NARATIVU

### OBRAZOVÝ CYKLUS Z HOSTOUNĚ<sup>399</sup>

**N**a následujících řádcích se budeme věnovat jednak raně novověkým textualizacím profanačních legend, jednak jejich vztahu k výtvarnému umění na příkladu pláten zobrazujících znesvěcení hostií Židy v Hostouni roku 1427 (viz obrazová příloha č. 1). Již dříve jsme si ukázali, že památku na údajné zázračné hostie, stejně jako na protižidovské násilí konstruovala nejen literatura, ale také vizuální umění: přes oltáře, iluminace a rytiny – grafické letáky, až po kaple a kostely obvykle mariánského či božítelového patrocina. U pulkavského případu jsme si připomněli oltářní retábl ze 16. století (viz obrazová příloha č. 7), v Olomouci pak vystavení kaple Božího Těla na místě židovské čtvrti. V profanačních příbězích hrálo umění především mimetickou a ideologickou funkci: obrazy, na rozdíl od textů, vytvářely spolu s prostorem posvátnou performanci, mnohem intenzivněji působily na diváka a sakralizovaly příslušný narativ. S těmito prostory byly spojeny rovněž komemorativní rituály, pravidelná eucharistická procesí a slavnosti, které vyvěraly z připomínaných dramatických a násilných událostí. Setkáváme se tak s procesem opakování a zapouzdření, kterým daná komunita (lokální, regionální, národní) oslavovala svou historii a paměť prostřednictvím nejrůznějších symbolických strategií a fixovala kolektivní vědomí. Obrazy neformovaly pouze vnímání dějin, ale stvrzovaly hodnověrnost příslušné události svou hmatatelnou existencí.<sup>400</sup> Tyto memoriální umělecko-liturgické reprezentace postupně mohly zcela zastřít a zkomolit původní událost, která pozbyla své historické důležitosti, ale zůstala významnou pro svou symbolickou hodnotu.

Vizuální strategie upomínající na údajné znesvěcení hostií lze podle členění Miri Rubin rozdělit do tří kategorií: některé obrazy převypravují celý příběh, od získání oltářní svátosti, přes její profanaci až po potrestání židovské komunity. Druhý typ obrazů se soustředil na sakramentální složku – tedy na samotný eucharistický kult, úctu k probodené hostii, na teoforická procesí, zobrazení kaplí či monstrancí. Třetí typ tlumočil obecné poselství,

---

<sup>399</sup> Menší část této kapitoly byla publikována, viz Daniel Soukup: Ikonografie uzavřené společnosti: obrazový cyklus znesvěcení hostií Židy z Hostouně, *Minulostí západočeského kraje XLVI*. Archiv města Plzně, Plzeň 2011, s. 108–131.

<sup>400</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 145.

obvykle zaznamenával scénu exempla, které nebylo spojeno s konkrétním místem či případem, mohlo jít jen o partikulární motiv.<sup>401</sup>

První kategorii výstižně reprezentuje oltářní predela patricijské konfraternity *Corpo di Cristo* v Urbinu z let 1465–1468 (viz obrazová příloha č. 2), jejímž autorem byl pravděpodobně Paolo Uccello (1397–1475). Cyklus, nacházející se dnes v *Galleria Nazionale delle Marche* v Urbinu, převypravuje v šesti scénách pařížské znesvěcení hostie z roku 1290. V první scéně (a) sledujeme výměnu hostie za kus oděvu mezi židovským finančníkem a křesťanskou ženou; (b) v další židovské domácnost, ve které leží před krbem pánev s krvácející hostií, zatímco vyděšená židovská rodina, muž, žena a dvě děti, očekávají nejhorší, jelikož do dveří domu se pomocí seker dobývá křesťanský dav; (c) třetí obraz inscenuje eucharistický průvod, v němž samotný papež nese směrem k oltáři monstranci se zázračnou hostií; (d) v dalším výjevu je potrestána bezbožná křesťanka oběšením, přítomnost anděla však naznačuje pokání a připouští možnost její spásy; (e) v předposlední scéně je židovská rodina včetně dětí připoutána ke kůlu a upálena pod širým nebem, Židovka je otočena zády k divákovi, Žid naopak čelem, čímž je symbolicky naznačena míra genderové zodpovědnosti za zločin rouhání; (f) v závěrečném výjevu, který poněkud vybočuje z profanační legendy a je do určité míry jejím moralisatiem, se prou andělé a démoni o duši zesnulého křesťana.<sup>402</sup> Jak si na následujících řádcích ukážeme, tematickou kompozici italské predely dodržuje i náš hostouňský obrazový cyklus. Navíc obě vizuální reprezentace převypravují příběh, který nebyl „aktuální“ a odehrál se o víc jak jedno století dříve.

Druhý typ profanačních obrazů se soustředí na kultickou složku, na předmět úcty, na samu zázračnou hostií, která se stává zároveň relikvií. Ta bývá zobrazena např. osamocně v monstranci s viditelnými ranami po bodání nožem, jak je tomu např. v iluminované *Knize hodin* manželky irského Lorda zástupce (místokrále) Johna Carewa (asi z let 1350–1360) či v breviáři Marie Burgundské (z roku 1465) nebo Ogiera Benigne (kolem roku 1500).<sup>403</sup> Do této kategorie je možné počítat i obrazy obsahující božítelová procesí či scény adorace zázračné eucharistie. Jelikož se jednotlivé kategorie mohou protínat, setkáme se s podobným motivem i v hostouňském cyklu.

---

<sup>401</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>402</sup> Tamtéž.

<sup>403</sup> Tamtéž, s. 161–169.

Poslední typ je univerzálním příběhem překračující lokální kauzy znesvěcení hostií – tyto nadčasové scény byly často malovány na zdi kostelů. Příkladem může být cyklus eucharistických zázraků v jedné z kaplí katedrály v Orvietu z let 1357–1364. Kaple měla být upomínkou na zavedení svátku Božího Těla a krve papežem Urbanem IV. (1261–1264) bulou *Transiturus de hoc mundo* roku 1264.<sup>404</sup> Mezi několika scénami najdeme např. i legendu o židovském chlapci vhozeném do pece, kterou v české literatuře lze doložit např. v postile Matěje Václava Šteyera (viz 1. kapitola). Do této kategorie spadají i četné deskové obrazy a oltáře.

## 5. 1 Ikonografie uzavřené společnosti

Nyní obraťme svou pozornost na hostouňský případ. Ve své studii o městě v raném novověku charakterizoval Jaroslav Miller v návaznosti na popperovský koncept městskou pospolitost 16. až 18. století jako uzavřenou společnost.<sup>405</sup> Tato definice našla svůj ohlas v kolektivní monografii zabývající se českou společností v raném novověku, u jejíhož zrodu stojí jihočeská historická škola: „*Raně novověká města jako tradiční místa soužití a střetávání představovala zvláštní, vnitřně kulturně, sociálně, majetkově, jazykově, nábožensky či jinak fragmentovaný mikrosvět. Byl to svět do jisté míry uzavřený či spíše snažící se uzavírat sebe sama před nejistotami vnějšího světa do tradičních, prověřených jistot vlastních seberegulačních mechanismů, privilegií, převážně konzervativního smýšlení či nejistoty z nového neznámého.*“<sup>406</sup>

Model uzavřené společnosti je užitečné aplikovat při interpretaci obrazového cyklu z Hostouně, který není jen připomínkou legendy o hostouňských a bernartických Židech, kteří měli údajně zhanobit eucharistii, ale je mnohem více konstruktem sociální identity města a vrchnosti stojící v ostré opozici proti marginalizované židovské komunitě, jejíž funkce je zde spíše symbolická a funguje jako zástupná glosa formující kolektivní identitu jednotlivých sociálních struktur většinové společnosti na základě vnitřních sociálních, kulturních a náboženských konfliktů.<sup>407</sup> Hostouňský obraz lze tedy vnímat jako interkonfesijní diskusi či konfesijní demonstraci a projev ritualizované intolerance, jež utvářela sebereprezentaci nejen raně novověkých měšťanů, ale i lokální hostouňské nobility. Na následujících řádcích si jednak představíme samotný obrazový dvoj-triptych, pokusíme se o jeho ikonografickou a topologickou analýzu, všimneme si vztahu obrazu a

<sup>404</sup> Tamtéž, s. 154–155.

<sup>405</sup> Jaroslav Miller: *Uzavřená společnost a její nepřítelé: Město ve středověčné Evropě (1500-1700)*. NLN, Praha 2006.

<sup>406</sup> Václav Bůžek (ed.): *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*. NLN, Praha 2010, s. 139.

<sup>407</sup> Za cenné konzultace děkuji Martinu Elbelovi (FF UP Olomouc), Davidu Růžičkovi (NPÚ Plzeň) a Tomáši Bernhardtovi (Západočeské muzeum v Plzni).

jeho námětu – narativní předlohy a v neposlední řadě se pokusíme o interpretaci jeho funkce a pojmenování intence zadavatelů tohoto svérázného uměleckého díla. Cílem této kapitoly primárně nebude umělecko-historický rozbor obrazů, půjde nám více o sociální ikonografii, jež vypovídá o protižidovských tendencích majoritní společnosti, a to nejen v době pobělohorské rekatolizace, ale i v době husitské, k níž odkazuje hlavní námět díla.

## 5. 2 Obrazový cyklus znesvěcení hostií Židy z Hostouně

Obrazový cyklus, který je dnes deponovaný na zámku v Horšovském Týně, se skládá ze dvou triptychů.<sup>408</sup> Jednotlivá plátina vznikla na základě objednávky posledních českých majitelů hostouňského panství Kristýny Korduly Černínové rozené z Helmaku (zemř. 3. duben 1635) a Protivy Černína z Chudenic (zemř. 7. září 1634) asi před rokem 1635<sup>409</sup> pro kapli Božího Těla v Hostouni, kde byla rovněž zbudována černínská krypta.<sup>410</sup> První triptych se skládá z dodatečně pospojovaných tří pláten malovaných technikou olejomalby, které byly původně samostatnými jednotkami.<sup>411</sup> Na těchto třech obrazech se nalézá výjev údajného znesvěcení hostií židovskou komunitou z Hostouně a nedalekých Bernartic a následným zázračným nalezením zakopaných hostií, které je doprovázeno eucharistickým

---

<sup>408</sup> Obrazy se do majetku původního horšovskotýnského vlastivědného muzea dostaly v poválečných letech jako dar z hostouňského děkanství, kde byly uloženy po demolici kaple Božího Těla (vysvěcena 13. 3. 1636 světitím biskupem Simonem Brosinsem), k níž došlo roku 1802.

<sup>409</sup> Hostouňské panství (celkem 14 vesnic stejnojmenného statku) bylo roku 1621 zkonfiskováno Jindřichu Vavřinci z Gutštejna za protihabsburský odboj a za 41 000 kop míšeňských jej koupil Zdeněk Vratislav z Mitrovic a obratem jej prodal Kristýně Kordule Černínové rozené z Helmaku, manželce Protivy Černína z Chudenic. Panství zdělila jejich dcera Marie Anna provdaná za Jana Ludvíka ze Starhenberga, manželé roku 1656 prodali panství Adamu Matyáši z Trauttmansdorffu (tehdy se stává součástí horšovskotýnského velkostatku a panství). Srov. August Sedláček: *Hrady, zámky a tvrze Království českého. Díl 9, Domažlicko a Klatovsko*. Argo, Praha 1996, s. 109–112; Zdeněk Procházka a kol.: *Hostouň – Waldtürn: Historie a současnost dvou partnerských obcí*. Nakladatelství Českého lesa 2005, s. 3–16; Zdeněk Procházka: *Kostel sv. Jakuba v Hostouni. Průzkum památek II/2000*, s. 175–184; Jiří Fiedler – Václav Fred Chvátal: *Židovské památky Tachovska, Plánska a Stříbrska*. Nakladatelství Českého lesa, Domažlice 2008, s. 43–47.

<sup>410</sup> Tuto informaci je však nezbytné podepřít archivním materiálem. Předložený příspěvek je pouze předběžnou interpretační sondou, kterou by bylo potřeba podložit pečlivou heuristikou zejména ve fondech Archivu města Hostouň, Děkanství Hostouň, Arciděkanství Horšovský Týn, Archivu města Horšovský Týn a fondu Velkostatku Horšovský Týn. Nelze vyloučit, že nevytěžené informace o daném obraze i celé kauze mohou být skryty v rodinném archivu Černínů z Chudenic (Jindřichův Hradec, SOA Třeboň), který je však v současnosti nepřístupný, popř. by bylo dobré prozkoumat Rodinný archiv Trauttmansdorffů a fond Ústřední správa Trauttmansdorffů, kteří vlastnili panství po Černínech. Autor příspěvku alespoň námtkou nahlédl do inventářů: Tomáš Fencl: *Archiv města Hostouň: (1553) 1587–1944 (1946), Inventář*. Státní okresní archiv Domažlice se sídlem v Horšovském Týně, Horšovský Týn 2004; Gustav Hofmann: *Velkostatek Horšovský Týn (1544–1947), Inventář*. Klatovy 1975; Marie Bretlová: *Archiv města Horšovský Týn 1375–1945 (1948), Inventář*. Státní okresní archiv Domažlice se sídlem v Horšovském Týně, Horšovský Týn 2004. Nelze vyloučit, že zejména v městských a církevních pamětních knihách zmiňovaných fondů bychom mohli nalézt doplňující data k celému hostouňskému případu (např. Kostelní kniha farního kostela sv. Jakuba a oltáře P. Marie Bolestné v Hostouni, 1728–1768, Velkostatek Horšovský Týn (1544–1947), SOA Plzeň, inv. č. 6665 aj.).

<sup>411</sup> První triptych má nové inv. číslo HT10874 a staré inv. č. 789. Rozměry jednoho dílu jsou 143 cm x 117 cm, celý triptych má pak rozměry 143 cm x 350 cm.

procesím. Zatímco děj prvních dvou pláten se odehrává v 15. století, je průvod se zázračnou hostí časově zasazen až do první třetiny 17. století. Obrazy jsou doplněny dnes již takřka nečitelnou německou legendou, z jejichž fragmentů však můžeme vyčíst několik důležitých informací, které vysvětlují celou kauzu.<sup>412</sup>

Druhý triptych se rovněž skládá ze tří dílů napevno spojených a zobrazuje mučení a upálení Židů na hostouňském náměstí, které doplňuje opět teoforické procesí hostouňských měšťanů za účasti duchovenstva, celého města a černínské vrchnosti, na jejíž zakázku obrazy vznikly. Také tento cyklus je doplněn německým frakturním textem. První plátno je podobně jako u předchozího triptychu situováno do doby vzniku díla.<sup>413</sup> Výjev následujících dvou pláten se má odehrávat roku 1427<sup>414</sup>, celá scéna, dobové reálie, jako i oděv zobrazených však zasazují děj do raného novověku.

Rozměry obrazového cyklu umocňují jeho teatrální účinek a umožňují divákovi sledovat hned několik dějů najednou. Epizody příběhu jsou inscenovány podle pečlivě promyšleného scénáře, který spojuje středověkou profanační legendu (*Hostienschändung*) s raně novověkou festivitou počátku 17. století, která demonstruje konfesní a sociální jednotu hostouňské *civitas*<sup>415</sup>. V pojetí raně novověké katolické zbožnosti je hostouňská městská obec vnímána jako *corpus Christi*<sup>416</sup>. Tento silný sakrální a sakramentální podtext obrazového cyklu akcentovaný eucharistickým zázrakem je zároveň prezentací katolické doktríny, která zde sjednocuje nejen hostouňskou měšťanskou obec, ale celou rekatolizovanou / restaurovanou společnost českých zemí. Hostouňská městská komunita a místní vrchnost zde vytvářejí symbolickou jednotu Kristova těla, obce Boží, která je spojením *corporis mystici*<sup>417</sup> a *corporis politici*<sup>418</sup>. Procesí s proměněnou, navíc pak zázračnou hostí je navíc atributem římsko-katolické konfese a signálem triumfu katolické víry v Českém království. Zmučená těla Židů na popravišti a jejich hořící těla na hranici jsou ve skutečnosti pouhou marginálií, pouze dokladem vítězství římské církve a Habsburků nad protestantskými denominacemi. Židovská komunita je zde symbolem nepřitele, nejedná se

---

<sup>412</sup> Rekonstrukce textu na obraze např. Jirí Fiedler – Václav Fred Chvátal: *Židovské památky Tachovska, Plánska a Stříbrska*. Nakladatelství Českého lesa, Domažlice 2008, s. 45–47.

<sup>413</sup> Druhý triptych má nové inv. číslo HT10875 a staré inv. č. 789. Rozměry pláten jsou stejné jako u předchozího. Oba triptychy byly restaurovány roku 1997 a jedná se o dar z fary z Hostouně horšovskotýnskému zámku.

<sup>414</sup> Údaj se nachází přímo na prvním obraze, dnes je však čitelná jen druhá část letopočtu „zwanzig vnnnd Sieben“.

<sup>415</sup> Civitas = politická obec.

<sup>416</sup> Tělo Kristovo – symbolické označení pro obec věřících.

<sup>417</sup> Mystické tělo – symbolické označení duchovní složky společnosti, popř. církve.

<sup>418</sup> Tělo obecného zřízení – označení pro politické zřízení společnosti, její světské rameno.

o reálnou židovskou kehilu, nýbrž o hermeneutické, virtuální společenství, které zastupuje jakýkoli nepatřičný a cizorodý prvek v městských obcích (nejen) raného novověku.

### 5. 2. 1 První triptych – *Hostienschändung*

Dříve než se pokusíme vysvětlit funkci obrazového cyklu z Hostouně, bude zapotřebí soustředit se na jednotlivé vizuální detaily obrazu a teprve poté na jejich vztah ke středověké a raně novověké literatuře o hanobení eucharistie Židy, která je jeho narativním základem. Přistupujeme-li k obrazovému cyklu jako k inscenovanému divadelnímu představení, pak první plátno je jeho vstupní přehrou (*prolusio*): v temné noční krajině, kterou osvětluje v pravém horním rohu pouze srpek měsíce, zaujmou naši pozornost hloučky pestrobarevně oblečených Židů, kteří stojí zády k divákovi a o něčem důležitém roklují. Osoby na plátně mají přiděleny své role a místo ve scénografii: jejich postoj odvracející se od zbožného diváka naznačuje, že se zde děje něco zakázaného, co má být před ostatními utajeno. Vše se navíc děje pod rouškou noci, v otevřené krajině proměněné v jeviště, v jehož pozadí vidíme jednak město obehnané hradbou (snad Bernartice s trvzí), jednak venkovská stavení s dřevěnými ploty. V pravé přední části obrazu se zřetelně rýsuje polorozbořená poustka, která s temnými siluetami stromů a hustých keřů umocňuje nevládnost scénérie. Dnes již takřka nečitelná německá legenda pod obrazem vysvětluje okolnosti celého případu. Místem a časem události je oblast kolem Hostouně a Bernartic roku 1427. Místní Židé si podle raně barokní legendy měli opatřit sedm konsekrovaných hostií, pravděpodobně si je koupit od některého z malověrných a ziskuchtivých křesťanů, jak je tomu i v jiných verzích příběhů o znesvěcených hostiích.<sup>419</sup> Tato epizoda je námětem prvního plátna.

Druhé plátno představuje idealizovanou krajinu ve dne, které dominuje v levém dolním rohu renesanční stavba zámku v Hostouni. Centrem výjevu je však samotná profanace sedmi posvěcených hostií. Pro diváka otevřený dům záměrně zbavený intimity soukromého prostoru nabízí pohled do židovské domácnosti, v jejímž středu je stůl, na kterém dva Židé bodají do hostií, z nichž naturalisticky stříká krev. Kolem stolu je shromážděna celá židovská obec tvořená především muži, kteří v dobovém myšlení nesou zodpovědnost za tento čin rouhání. Oproti prvnímu obrazu zde vidíme také dvě ženy, a dokonce i chlapce stojícího zády k divákovi a třímajícího v ruce nůž – aktu znesvěcení se tedy zúčastňuje

---

<sup>419</sup> Podle sekundární literatury se jednalo o hostie z bernartického kostela. Toto tvrzení se však autorovi příspěvku nepodařilo prokázat. Srov. Jirí Fiedler – Václav Fred Chvátal: *Židovské památky Tachovska, Plánska a Stříbrska*. Nakladatelství Českého lesa, Domažlice 2008, s. 45; Zdeněk Procházka: Kostel sv. Jakuba v Hostouni, *Příspěvek památek II/2000*, s. 176.

celá komunita bez rozdílu, čímž je podtržena kolektivní vina bernartických a hostouňských Židů. Motiv spolupráce dvou obcí na profanaci eucharistie odkazuje k dobovému vnímání Židů jako silně provázané skupiny, a to nejen v rámci panství, ale dokonce i za hranice země. Pevné sociální a hospodářské vazby židovských obcí, jejich soudržnost a sdílená kolektivní identita byly společností vnímány jako ohrožení, jelikož mohly znamenat neloajalitu k lokální křesťanské komunitě.

Jedním z jednoznačných atributů, který má i prostému divákovi osvětlit, že vystupující postavy jsou Židé, je židovská sobotní lampa visící nad stolem. Tzv. Judenstern nalezneme na většině raně novověkých zobrazení židovských domácností. K tělu sobotní lampy byla připevněna hvězdice s olejovými hořáky s knoty a byla vyrobena obvykle z mosazi či bronzu. Judenstern byl typickým doplňkem židovských světnic již od středověku a obecně známým distinktivním znamením, podobně jako je dnes menora či Davidova hvězda (*Magen David*) symbolem judaismu.<sup>420</sup>

Postavy Židů na prvním i druhém plátně mají podobně jak v divadelním představení rovněž své „kostýmy“ (nejedná se totiž o reálné oblečení), které je zásadně odlišují od většinové společnosti: archaizující židovské oděvy mají jednak evokovat středověké módní prvky, jednak svou barevností částečně připomínají orientální styl oblékání, typický pro Židy žijící pod nadvládou islámu, což na obraze zdůrazňuje cizorodost židovského etnika.<sup>421</sup> Zde se nabízí myšlenková souvislost s obecně rozšířeným strachem z tureckého nebezpečí, potažmo obavou z muslimsko-židovské protikřesťanské konspirace. Obviňování židovské komunity ze spolupráce s nepřítelem vyvrcholila v roce 1541 pádem Budína a následným vypovězením Židů z českých zemí.<sup>422</sup> Spojenectví Židů s Turky hlásal dokonce i židovský konvertita, lékař Ernst Ferdinand Hess ve svém protižidovském spisu *Bič židovský*, který vyšel v českém překladu roku 1603 a 1604 a navazoval na starší tradici dokládání příbuzenství mezi židovským a tureckým národem.<sup>423</sup> Prorok Mohamed byl

---

<sup>420</sup> Eva Kosáková, a kol.: *Slovník judaiké*. Židovské muzeum v Praze, Praha 2006, s. 30.

<sup>421</sup> Srov. Alfred Rubens: *A History of Jewish Costumes*. Weidenfeld and Nicolson, Jerusalem 1973, s. 31nn.

<sup>422</sup> Bohumil Bondy a František Dvorský (eds.): *K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. I.: 906–1576*. Praha 1906, č. 459 (listina z 12. září 1541, Linec).

<sup>423</sup> *Flagellum Iudaeorum. Bič židovský. To jest: Nové velmi užitečné dokázání, že Ježíš Kristus jest Boží a blaboslavené Panny Marie Syn, pravý zaslíbený a již poslaný Mesiáš. Proti všeobecnému až posavad zatvrdilým, proklatým Židům, kteříž ještě Mesiáše svého na řetěze před rájem ukovaného očekávají. Přitom o víře a náboženství tureckém i o původu jejich, Machometovi, jejichžto Židé jsou příbuzní spankhabartilí strejcové. S rozličnými příklady, pěknými historiemi a židovskými básněmi i předními tajemstvími, kteráž než by křesťanům zjeví, raději by smrt podstoupili*. Skrze křtěného Žida Arnošta Ferdinanda Hesa, v umění lékařském doktora, na světlo vydáno a nyní cum gratia & privilegio Sac: Saes: Maj.: od Martina Carchesia jinak Kraussa z Kraussnthálu, předního písaře radního v Starém Městě Pražském v český jazyk přeloženo. Léta Páně 1604. K tématu viz Tomáš Rataj: *České země ve stínu pŮlměsíce: Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*. Scriptorium, Praha 2002, s. 92–93, 215–216, 230, 235.



dokonce ve starších polemikách označován jako tzv. „červený Žid“. Červení Židé měli být ztraceným izraelským kmenem a zároveň děsivým vojskem Goga a Magoga, které mělo ohrozit křesťanský svět a být znamením blížícího se konce světa.<sup>424</sup>

Důležitým ikonografickým prvkem je zde také distinktivní barevnost oděvů, jež Židy automaticky vyděluje od ostatních osob hostouňského cyklu – výrazná červená, žlutá a fialová barva, promíchanost barevných oděvních doplňků, např. svrchních pláštěů, pod kterými jsou jinak barevné suknice. Při srovnání se strízlivými soudobými oděvy měšťanů a nobility na obraze, kterým se ještě budeme věnovat, nás zaujmou i další specifické detaily: Židé tu jsou zobrazeni s velice bizarními pokrývkami hlavy, setkáme se zde s turbanem či klobouky lemovanými kožešinou. Jedna z ženských postav má sukni zřetelně zdobenou kožešinou (hermelínem) a u pasu jednoho z přítomných je patrný měsíc; tyto ikonografické prvky signalizují majetnost, až chamtivost zobrazených a jsou aluzí na finanční obchod a lichvu, s nimiž byli Židé od středověku spojováni. Všechny tyto židovské atributy byly obecně známé, a tudíž srozumitelné i většinové společnosti. Zajímavé je, že malíř nevyužil ani soudobých státem nařízených distinktivních znaků – žlutých koleček zavedených roku 1551 císařem Ferdinandem I., jež museli Židé nosit vlevo na prsou, ani středověkých odlišovacích oděvních doplňků, jakým byl u mužů např. žlutý Judenhut a u žen závoj s dvěma modrými pruhy (tzv. *oralia*) či do dvou rohů zašpičatělý čepec (tzv. *cornalia*) používaný ještě v raném novověku.<sup>425</sup> Zdá se, že autor chtěl zdůraznit celkovou odlišnost židovského kroje, a tím i akcentovat cizost celé této skupiny, a proto záměrně zobrazil oblečení, které neodpovídalo ani soudobé, ani středověké realitě. Využil také komického prvku jinakosti k zesměšnění židovských postav.

Na závěrečném plátně prvního triptychu již není pro židovskou komunitu místo, děj středověké legendy se tu propojuje s eucharistickým průvodem počátku 17. století a představuje zde především pečlivě hierarchicky seřazenou městskou společnost. Řád procesí do detailu splňuje paraliturgická pravidla církevních procesních slavností (motiv ceremoniální přednosti, tzv. *theatrum praecedentiae*): vepředu kráčejí muži nesoucí korouhve, za nimi jsou seřazení zpěváci, za kterými se nachází důstojná postava kněze v černé sutaně s bílou albou a pluviálem, jenž nese kalich s hostií (typ *pastor bonus*). Paramenta kněze, který vzhledem k povaze slavnosti nemá pokrývku hlavy, neumožňuje určit, zda se jedná o

---

<sup>424</sup> Andrew Colin Gow: *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200–1600*. Brill, Leiden – New York – Köln 1995.

<sup>425</sup> Srov. Alfred Rubens: *A History of Jewish Costumes*. Weidenfeld and Nicolson, Jerusalem 1973, s. 88-92.

hostouňského faráře či horšovskotýnského arcijáhna<sup>426</sup> (snad nedopatřením zde malíř nezachytil ani stolu, kterou by měl mít duchovní překříženou přes prsa, jak je tomu na následujícím triptychu). Kněze doprovázejí dva ministranti v červené komži s bílou rochetou a límcem, kteří drží plápolající svíce. Za eucharistií pak kráčí mužští členové městské komunity, členové městské rady a vrchnostenští úředníci následovaní ženami. V pozadí se nacházejí skupinky osob, které mohou být jak z městského, tak i venkovského prostředí.

Určit jednoznačně sociální postavení vyobrazených osob není jednoduché, postavy jsou oblečeny střízlivě v duchu módy raného baroka. Evidentně zde ustupují prvky španělské módy, přestože se tu setkáme s dlouho oblíbeným španělským okružím (jež má například černě oděný starší muž za knězem).<sup>427</sup> Mužské košile, které v té době byly viditelnou a často efektní součástí oblečení, jsou na obraze zakryty krátkými plášti sahajícími ke kolenům či nad ně. Oděv měšťanů je zdoben čtverhranným plátěným límcem, který je zde obvykle přeložený a položený volně na ramena, popř. zdobený krajkou. Některé košile na obraze mají manžety, které jsou podobně přeložené jako límec. Nezbytnou součástí oděvu jsou kabátce (některé postavy v pozadí mají plášť naaranžovaný asymetricky na jedno rameno - některým ledabyle spadává z ramen, jiní jsou v něm zahaleni) a měkké širší pánské kalhoty, jež jsou mírně našasené a prodloužené ke koleni. Punčochy jako viditelná součást oděvu odpovídají jeho celkové barevnosti. Nenajdeme zde módní vysoké boty (ohlas vojenského stylu třicetileté války), ale střevíce nízké s přezkami či stužkovými rozetami. Mužské osoby v eucharistickém procesí přirozeně nemají pokrývku hlavy, někteří ji však drží v ruce: např. široké, tmavé klobouky bez ozdob. V pozadí stojící hloučky měšťanů, které nejsou součástí průvodu, pokrývky mají a některé dokonce připomínají španělský cylindrovitý typ tuhého klobouku, jehož krempa byla širší.<sup>428</sup>

Ženská dobová móda na hostouňských plátnech odpovídá univerzálním pravidlům společným (snad krom Španělska) celé Evropě první poloviny 17. století. Také u žen je okruží postupně nahrazováno přeloženým límcem, a jak obraz dokládá, nosí se též šátky zahalující dekolty. Sukně hostouňských měšťanek mají barevně odlišenou zástěru tak, jak tomu bylo v této době zvykem. Ženy oblékají rovněž pláště podobné mužským, jde spíše o bezrukávové přehozy. Nezbytnou součástí oblečení jsou čepce a závoje, některé ženy mají

<sup>426</sup> Jelikož kněz nese eucharistii, nemůže mít na hlavě solideo, biret, ani infuli, které by pomohly jednoznačně určit jeho místo v církevní hierarchii.

<sup>427</sup> Archaické španělské okruží jako módní doplněk významně ustupuje ve 20. a 30. letech 17. století a stává se v druhé půlce století předeepsaným distinktivním znamením členů židovské komunity.

<sup>428</sup> Srov. Ludmila Kybalová: *Barok a rokoko: dějiny odívání*. NLN, Praha 1997, s. 32–37.

i klobouk mužského typu, či turbanovité pokrývky hlavy (jedná se o oděvní prvek doložený např. v Hollarových grafických listech žen z Anglie). Na rozdíl od mužů byla pokrývka u vdaných žen obligatorní a představovala znamení cudnosti a skromnosti. Ženy s nepokrytou hlavou byly buď svobodné, popřípadě mohlo jít o aristokratky, které byly vázány jinými pravidly odívání.<sup>429</sup> Společenský oděv zobrazených měšťanů a měšťanek (ba dokonce i předpokládané aristokracie) nijak zásadně neodlišuje jednotlivé postavy, nejsou zde zdůrazněny významnější sociální rozdíly, čímž je umocněno poselství o jednotě městské komunity.

Důležitou narativní složkou třetího plátna je zázračné nalezení hostií zakopaných Židy nedaleko kostela sv. Jakuba v Hostouni, který je zde vymalován s historickou věrností.<sup>430</sup> Tato scéna se nachází ve středu obrazu a je lemována výše zmíněným božítělovým průvodem, který vychází od farního kostela. Podle legendy byly konsekrované hostie objeveny pastýřem, který tudy vedl dobytek na pastvu. Když stádo přišlo na místo, kde byly zahrabány hostie, klekly ovce a krávy na kolena a nechtěly jít dál. Jedná se o klasický topos legend o eucharistických zázracích, kdy nerozumná stvoření projevovala větší úctu k proměněným hostiím než hříšný člověk. Na místě, kde byly hostie zakopány, pak měla být dle legendy vystavěna kaple Božího Těla, kterou měla zadavatelka obrazu Kristýna Kordula Černínová rozená z Helmaku obnovit, vybudovat zde poslední místo odpočinku pro sebe a svého chotě a umístit sem rovněž analyzovaný dvoj-triptych.

### 5. 2. 2 Druhý triptych – *Fides catholica triumphans*

První plátno druhého triptychu je zrcadlovou obdobou posledně zmiňovaného obrazu, neboť i zde je vymalováno slavné eucharistické procesí ubírající se směrem z farního kostela sv. Jakuba. Také zde se setkáváme s hostouňskými měšťany, vrchnostenskými úředníky a jejich rodinami, popř. členy rodu Černínů. Osoby na obraze, jež nesou silné individuální portrétní rysy, však nejsou totožné s předchozím výjevem – řád průvodu je sice stejný, ale osoby, včetně kněze nesoucího eucharistii, jsou odlišné. Bohužel ani zde, bez pečlivé sondy do archivních fondů, nejsme schopni určit, zda zobrazení jsou reálnými členy městské komunity či nikoli, je to však vysoce pravděpodobné. Pozoruhodným detailem, který postrádáme u předchozího procesí, je přítomnost růženců, symbolu mariánského kultu a restaurované katolické zbožnosti, v rukou přítomných (zejména žen). Na tomto plátně je rovněž větší množství klečících postav vzdávajících hold Božímu Tělu, tím je

<sup>429</sup> Srov. tamtéž, s. 46–52.

<sup>430</sup> Zdeněk Procházka: Kostel sv. Jakuba v Hostouni. *Průzkum památek II/2000*, s. 175–184.

naopak zdůrazněn eucharistický kult jako jeden ze základních znaků habsburské spirituality - pietas Austriaca. V pravém dolním rohu, který je v dispozici obrazové scény prominentní, pak klečí celá rodina (žena, muž a dva chlapci). Přestože oděvní detaily nenapovídají, že by se mohlo jednat o nobilitu, je vysoce pravděpodobné, že jde přímo o černínské zadavatele obrazu a fundátory hostouňské Fronleichnamskapelle, jež se měla stát jejich pohřební kaplí, a tudíž místem memoriálního charakteru, uchováající v myšlenkovém světě měšťanů paměť na černínskou vrchnost.<sup>431</sup> Poloha klečících manželů Kristýny Korduly a Protivy Černína se zesnulými potomky evokuje skupiny donátorů i z jiných obrazů, zejména epitafů - funerálních památníků. Nabízí se zde otázka, zda hostouňský cyklus není možné interpretovat jako specifický typ šlechtického epitafu rozšířený o plátna eucharistické legendy. Podobně i na jiných epitafech byl zpravidla zobrazen zesnulý, jak klečí před křížem (popř. Kristem, Pannou Marií či světcem), často s již zemřelými členy rodiny - dětmi, jednou nebo více manželkami apod.<sup>432</sup>

Zbylá dvě plátna jsou pak temnou a exemplární dohrou středověké kauzy zhanobených hostů s vysoce realistickými prvky odkazujícími k popravním rituálům raného novověku, které lze shrnout slovy „divadlo práva“. Otevřeným jevištěm druhého plátna je pravděpodobně hostouňské náměstí, které obklopují měšťanské domy reprezentující soukromou sféru privátního měšťanského života. Náměstí je prostorem otevřeným nejen obyvatelům města, ale také širokému okolí, např. v době jarmarků; jde o místo s mnohostrannou komunikační funkcí, které využívalo rovněž městské právo. Často právě v blízkosti radnice stával pranýř, k němuž se do konce 18. století poutali odsouzcenci, což bylo i součástí jejich zahanbujícího a ponižujícího potrestání, jež je mělo zbavit společenské cti. Zde byly vykonávány hrdelní tresty, které měly pro přihlížející odstrašující efekt.<sup>433</sup> Zatímco u předchozích pláten byl pomyslným středem městské komunity farní kostel se hřbitovem, jenž je opět multifunkční stavbou sloužící k individuální i kolektivní reprezentaci měšťanů a který je zároveň středobodem mystické identity katolické společnosti shromážděné kolem svatostánku s eucharistií (*corpus mysticum*), pak u tohoto

---

<sup>431</sup> Protiva Černín (zemř. 1634) měl s Kristýnou Kordulou (zemř. 1635) dva syny Františka Viléma a Jana Viléma, kteří zemřeli v dětském věku. Pokud byl obraz zamýšlen jako svého druhu epitaf, je pochopitelné, že zde byli zobrazeni rovněž jejich oba zesnulí potomci. Panství po smrti manželů zdědila jejich dcera Marie Anna Černínová (zemř. 1660) provdaná za Jana Ludvíka ze Starhenberga (zemř. 1666), kteří tyto statky prodali roku 1656 Adamu Matyáši z Trauttmansdorffu.

<sup>432</sup> Srov. Ondřej Jakubec a kol.: *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*. Muzeum umění Olomouc, Olomouc 2007.

<sup>433</sup> Srov. Václav Bůžek (ed.): *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*. NLN, Praha 2010, s. 340.

plátna je jeho centrem veřejný světský prostor rynku, kde je vykonávána exekuce na provinilých Židech (*corpus politicum*).

Uprostřed výjevu vidíme 4. stupeň útrpného práva, tzv. světlé trápení, vykonávané na mladém muži vysvěceném do půli těla. Mučený je zde natažen na žebřík a katovskými pacholky (či samotným katem) pálen na bocích svazky svíček.<sup>434</sup> Na šibenici, o níž je žebřík opřen, se nachází nápis, který prozrazuje, že odsouzenec se jmenuje Filip. Nemusí jít nutně o člena židovské komunity, ale s jistou pravděpodobností se může jednat o muže, který Židům hostie obstaral. Lze tak usuzovat např. z fyziognomie mladíka, která nenese stereotypní židovské rysy, jež má naopak druhý do půli těla vysvěcený starší muž s plnovousem, jenž je bosý přiváděn k pranýři. Tortura malovného křesťana získává v souvislosti s naší interpretační metodou i jasnější a prokazatelnější exemplární funkci obrazu, který je jednak memoriálním a funerálním artefaktem, zde ale předně exemplem a normativem formujícím katolické obyvatelstvo Hostouně. Plátno nabývá funkce výhružky pro hereticky či pověrečně smýšlející křesťany, kteří znevažují základy katolické věrouky, zde transsubstanciační dogma<sup>435</sup>. Do popředí tu vystupuje interkonfesijní polemický akcent namířený proti protestantismu poraženému v Českých zemích teprve nedávno triumfující katolickou vírou, kterou vzala za svou jak černínská vrchnost, tak i obyvatelé malého západočeského města. Divák se má ztotožnit s identitou vzorné městské komunity a odvrátit se od osob, které narušují její jednotu a soudržnost – od Židů, heretiků a ostatních marginálních skupin ohrožujících universalismus lokální komunity. Vysoké a velice tvrdé tresty, stejně tak i nahota odsouzených na obraze, která narušuje jejich sociální i individuální důstojnost, měly být dostatečným psychologickým prostředkem k odvrácení se od těchto rušivých elementů společnosti a jejich odmítnutí.

Poslední plátno druhého triptychu uzavírá celou legendu: děj se opět vztahuje k roku 1427, ale podobně jako u předchozího obrazu jsou postavy oblečené v dobových oděvech. Středem úzkostně působícího výjevu je hořící hranice plná zmítajících se židovských těl, z níž stoupá hustý černý dým, a ne náhodou evokuje barokní vize pekelných muk. Kolem ní jsou shromážděni vojáci a vykonavatelé práva<sup>436</sup>, k plápolajícímu ohni jsou pak přiváděni tři odsouzení zbavení důstojnosti (vysvěceni do půli těla, bosí a s rukama svázanými za

---

<sup>434</sup> Tortura: 1. stupeň: vazba neboli šněrování, 2. stupeň: palečnice, 3. stupeň: španělská bota nebo suché trápení, 4. stupeň: světlé trápení.

<sup>435</sup> Transsubstanciační dogma čili předpodstatnění je jedním z dogmat katolické věrouky definujících reálnou přítomnost Ježíše Krista v eucharistii.

<sup>436</sup> U předchozího plátna můžeme mezi vykonavatelé práva vidět např. městského radního písaře, jenž byl důležitou osobou městské kanceláře a často reprezentantem města při jednání s okolím, např. zeměpanskými úřady.

zády). Poprava byla momentem, kdy došlo prostřednictvím smrti viníků k obnově narušeného řádu městské komunity a k nastolení harmonie. Scéna se odehrává za městem a v pozadí je dokonce patrné šibeniční návrší, které stávalo v blízkosti poddanských měst.<sup>437</sup>

Zcela záměrně zde malíř vynechal postavy židovských žen, které byly v narativích legend o znesvěcování hostií rovněž upozadřovány, i když nikdy zcela vyloučeny. Často se podle křesťanských textů na rozdíl od mužů obracely ke křesťanství a zachránily tak sobě i svým dětem život (zodpovědnost za „židovskou věrolomnost“ měli dle křesťanské literatury především židovští muži). Realita těchto vykonstruovaných obvinění ve středověku však byla obvykle zcela jiná, než jak ji popisují středověké a raně novověké legendy: Židovky se stávaly během těchto případů rovněž obětmi perzekuce a končily na hranicích stejně jako jejich manželé. Exekucím obvykle unikly jen děti, které byly násilně křtěny a umístřovány do křesťanských rodin.<sup>438</sup> Hromadné popravy Židů (např. upalování), jež byly často výsledkem jak spontánních, tak i zinscenovaných středověkých pogromů, v raném novověku postupně mizí. Namísto nich se objevují domnělé i reálné kriminální kauzy jednotlivců, jež byly, stejně jako kriminální přestupky křesťanů, trestány neméně tvrdě.

### 5. 3 Raně novověké textualizace profanačních legend

O původu hostouňské legendy a o jejím případném vzoru v dějinné realitě toho víme velice málo. Samotný narativ je souborem topoi, která najdeme v nesčetných variantách textů o Židech a hostiích, a nelze tedy s naprostou jistotou tvrdit, o kterou předlohu se západočeská verze legendy opírá. Dříve než se budeme věnovat přímým inspiračním zdrojům hostouňského případu, podívejme se na raně novověké textualizace profanačního narativu v bohemikální literatuře, které mohly mít vliv na formování hostouňského miracula, anebo jím byly zpětně ovlivněny.

Roku 1625 byla vytištěna česká edice sbírky životů svatých *Vita sanctorum* vycházející z předloh kartuziána Vavřince Suria (zemř. 1578) z Kolína nad Rýnem a německého teologa Valentina Leuchta (zemř. 1619). Objemná hagiografická příručka sestavená jezuitou Vojtěchem Albertem Chanovským (zemř. 1643) a Jakubem Beskovským (zemř. 1624) byla v letech 1696, 1742 a 1759 publikována znovu pod názvem *Vitae sanctorum*.<sup>439</sup> Avšak pouze k prvnímu vydání byly na závěr přivázány listy s titulem *Divové* popisující eucharistické

<sup>437</sup> Srov. Václav Bůžek (ed.): *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*. NLN, Praha 2010, s. 572–574.

<sup>438</sup> Srov. Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 70–92.

<sup>439</sup> Jan Linka: *Vitae Sanctorum 1696*. In *Bibliotheca Straboviensis* 2001/4–5, s. 191–230.

zázraky, v nichž vystupují Židé. Kromě událostí v Pasově (1477–1478), Sternberku (1492) a Berlíně (1510), zmiňuje stručně i události v Hostouni (1427), v Prešpurku (1378) a neopomíjí ani tzv. Rintfleischův masakr (1298).

### 5. 3. 1 Pasovský případ

Asi nejobširněji je zde popsán případ, který se odehrál v Pasově na konci 70. let 15. století pod taktovkou Ulricha von Nußdorf (zemř. 1479), pasovského biskupa v letech 1451–1479. V březnu roku 1478 se měl jistý zloděj Cristoff (Kryštof) Eisengreiszhamer, který posluhoval v židovských domácnostech, přiznat, že ukradl osm konsekrovaných hostií v kostele Panny Marie v Freiungu a prodal je pasovské židovské komunitě. Několik Židů bylo následně mučeno a po vynuceném přiznání z hanobení eucharistie popraveno, čtyři Židé přijali křesťanství a byli sťati (viz textová příloha). Česká verze legendy je doslovným překladem letáku vytištěného bezprostředně po událostech patrně v Norimberku<sup>440</sup> Casparem Hochfelderem s titulem *Ein grawsamlich geschicht Geschehen zu passaw Von den Juden als hernach volgt* (viz obrazová příloha č. 3). Horní polovina letáku je sestavena z dvanácti rytin ve třech řádcích po čtyřech polích ilustrujících pasovský případ od krádeže hostie, přes její znesvěcení, zatčení a mučení Židů až po založení poutní svatyně. Dolní část obsahuje krátký text v bavorském dialektu, který je totožný s českou verzí. Surově působící obrazová příloha je pravděpodobně starší než samotný text – jednotlivé grafické kompartmenty popisují příběh velice detailně a s jednoznačným důrazem na výkon trestu, k němuž byli odsouzeni údajní rouhači. Pět ilustrací z dvanácti se věnuje scénám mučení a odplaty – zatčení Židů, stětí konvertitů, trhání masa rozžhavenými kleštěmi, pálení chodidel, až po mučení „druhého Jidáše“ – Kryštofa Eisengreiszhamera.

Po roce 1490 vznikla rovněž báseň popisující pasovskou kauzu o třiadvaceti strofách od lidového básníka Fritze Fellhainera. Ve skladbě se setkáme i se jmény členů židovské komunity, které na grafickém letáku chybí. V obou verzích je zmíněna skutečnost, že částky hostií byly poslány Židům do Prahy, do Vídeňského Nového Města a do Salzburku, čímž je akcentována již zmíněná kolektivní soudržnost židovských komunit, která podle křesťanských představ funguje i v oblasti kriminálních přestupků a náboženského rouhání. Veršovaná skladba dokonce tvrdí, že Žid Veygel, který byl hlavním obviněným v pasovském případě, zaplatil za křesťanské dítě, jehož krev chtěl použít pro rituální účely – protíná se zde tak profanační topos s tzv. krvavým obviněním. S podobným modelem jsme

---

<sup>440</sup> V Pasově nebyla až do roku 1481 knihtiskařská dílna.

se již dříve setkali v *Olomouckých povídkách*. Propojení obou protižidovských pověr zde pravděpodobně souvisí s kauzou v sousedním Řezně, kde byla místní kehila v roce 1474 obviněna odpadlíkem Hansem Vayolem z vraždy křesťanského dítěte. Terčem nařčení se stal již dříve vzpomínaný rabi Israel ben Chajim Bruna (kol. 1400–1480), někdejší brněnský rabín a možný žák konvertity rabína Mojžíše z Olomouce, který po roce 1446 působil v Řezně. Rabín Bruna byl zatčen, měl být odevzdán katovi, ale díky intervenci místní židovské obce u císaře Fridricha III. Habsburského (1415–1493) a českého krále Vladislava Jagellonského (1456–1516) byl propuštěn.<sup>441</sup> Jen pár let na to byla řezenská obec obviněna znovu, a to z vraždy šesti křesťanských dětí (1476–1480) – tato kauza pravděpodobně souvisela s tridentským obviněním z umučení Šimona Tridentského (1475). Kult šesti řezenských pacholátek byl oblíben dlouho do raného novověku a stal se součástí hagiografického souboru *Bavaria sancta* z roku 1627.

### 5. 3. 2 Sternberský případ

Neméně populárním byl případ, který se odehrál ve Sternberku v meklenburském knížectví, kde bylo 24. října roku 1492 upáleno pětadvacet židovských mužů a dvě židovské ženy na kopci zvaném později Judenberg.<sup>442</sup> České vydání *Vita sanctorum* přebírá až na pár jazykových drobností znění této kauzy z pera Václava Hájka z Libočan (zemř. 1553):

*Léta tisícího čtyřstého devadesátého II.*<sup>443</sup>

*Rok ten Židům velmi nešťastný byl, neb jich mnoho pro jich nešlechbetné skutky zřmordováno, zřtopeno i spáleno v Vratislavi, v Pasově, v Řezně i jinde. Času pak podzimního v jednom městečku, kteréž slove Šternebarch, od nějakého Petra kněze Eleazar Žid koupil částku Těla Božího, kteréž se posvěcovalo na oltáři, a to přinesl k jiným Židům a položil na čistou rouchu na stole a tu stoje pravil: „Obledám, jest-li to tělo, či-li chléb.“ I bodl nožem a hned pro jeho nedověru krev z tobo až na rouchu vyskočila. Židé to vzavše, zase k knězi donesli. To když se pána městečka tobo doneslo, kázal ty Židy zřjímati, a když se v skutku vyznali, kázal je ohněm spáliti. Kněz pak ten byl podán biskupovi a biskup kázal jej oběsiti proto, aby s Jidášem visel ten, kterýž mistra a Boba svého zřrádně Židům prodal. (Pro srovnání viz textová příloha.)*

<sup>441</sup> Srov. *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., Vol. 4, Blu.-Cof., Thomson Gale, Detroit 2007, s. 222.

<sup>442</sup> Leopold Donath: *Geschichte der Juden in Mecklenburg*. Oskar Leiner, Leipzig 1874, s. 50–79; <http://archive.org/stream/geschichtederju00donagoog#page/n9/mode/2up>

<sup>443</sup> *Kronika česká [Václava Hájka z Libočan ...]* Vytisťeno v Menším Městě pražském prací a mistrovstvím opatrných mužův Severýna mladšího, měšťenína Starého Města pražského a Ondřeje Rubše z Žepův. Léta Božího 1541, f. CCCCLVv.



Václav Hájek zde parafrázuje tzv. *Norimberskou světovou kroniku* (*Liber Chronicarum, Die Schedelsche Weltchronik*) sepsanou německým humanistou Hartmannem Schedelem (1440–1514), od něž přebírá pro svou *Kroniku českou* i jiné pasáže.<sup>444</sup> Český text je takřka totožný jak s originální latinskou předlohou, jež byla poprvé vytištěna v Norimberku roku 1493, tak i s německým překladem Georga Alta (1450–1510), jenž vyšel téhož roku. Ze Schedelova díla převzal Hájek rovněž archaický tvar názvu města Sternberk – Sternebarch. *Norimberská kronika* v tomto případě zaznamenala událost vysoce aktuální, což je dokladem toho, že vynález knihtisku umožnil velice rychlé šíření informací o protižidovském násilí po celé Evropě. K roli knihtisku při formování profanačního narativu se na konci těchto odstavců ještě vrátíme. Připomeňme ještě, že sternberská událost je velice stručně zmíněna rovněž v *Kalendáři historickém* (1590) Daniela Adama z Veleslavína (1546–1599):

*Říjen XXII.*<sup>445</sup> *Židé páleni*

*Léta M. CCCC. XCII. V knížetství mechelburském a v městě páleni Židé, že posvátnou hostii koupivše bodli, až z ní krev tekla: a kněz Petr, kterýž ji Židům prodal, též upálen.*

Německojazyčné mirakulární verze sternberské kauzy jsou na rozdíl od kronikářských textů mnohem propracovanější a podrobnější a překračují rámec prostého analistického záznamu. Již roku 1492 byl vytištěn pamflet v tiskárně Simona Kocha v Magdeburku, který detailně popisuje události, jež předcházely extirpaci meklenburského Židovstva. V pozdějších verzích Kochova textu se objevuje titulní grafika zobrazující sám akt znesvěcení, na kterém tři Židé bodají noži do posvěcené hostie. Tuto ilustraci nalezneme např. v textu druhého vydání Kochova pamfletu s titulem *Van der mysehandelige des billigen Sacrament der boesen ioeden to den Sternberge*,<sup>446</sup> či v pozdějším tisku s názvem *Die geschicht der Juden zym Sternberg ym landt zu Mecklenburg*,<sup>447</sup> který vyšel roku 1495 v Basileji u Johannese Bergmanna von Olpe (viz obrazová příloha č. 4).

Prozaické mirakulum popisuje, kterak nehodný kněz Petr Däne zastavil kovový hrnec své bývalé milenky u sternberského Žida Eleazara. Rozhňevaná žena, která žila dříve s knězem

<sup>444</sup> V latinské verzi se kauza ve Sternberku nachází na fol. CCLVIIv. Viz <http://dig.vkol.cz/dig/iii47715/index.htm> (použito 2. června 2013).

<sup>445</sup> *Kalendář Historický. Krátké a sumovní poznamenání všechněch dnův jednobokaždeho měsíce přes celý rok [...] s pilností sebráno, vytištěno a vydáno prací a nákladem M. Daniele Adama z Veleslavína, léta posledního věku: M. D. XC. [...]* v Starém Městě pražském u M[istra]. Daniele Adama z Veleslavína 1590, s. 544.

<sup>446</sup> [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/dms/werkansicht/?PPN=PPN654223912&PHYSID=PHYS\\_0001](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/dms/werkansicht/?PPN=PPN654223912&PHYSID=PHYS_0001) (použito 2. června 2013).

<sup>447</sup> <http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/dms/werkansicht/?PPN=PPN656982853> (použito 2. 6. 2013).

v konkubinátu, se však po rozchodu dožadovala, aby jí nádobí bylo vráceno zpět. Eleazar slíbil Petrovi, že může zástavu získat zpět, pokud mu obstará konsekrované hostie. Kněz mu 10. července 1492 dva svátostné chleby přinesl. O deset dní později se konala svatba Eleazarovy dcery s jistým Šimonem, během níž mělo za přítomnosti celé komunity, ale i přespolních Židů, jmenovitě Michaela ben Aarona z Brandenburku, Schunemanna z Friedlandu a Salomona z Teterowa, dojít k profanaci. O motivu svatebního veselí, které sloužilo jako kulisa eucharistických legend, jsme hovořili dříve na příkladu pulkavské kauzy roku 1338 (viz 2. kapitola). Eleazar ihned po aktu znesvěcení, při kterém začaly hostie krváčet, opustil Sternberg, zatímco se jeho manželka snažila zbavit *corporum delicti*, tím, že se pokusila hostie bezúspěšně spálit, následně pak hodit do potoka, ale nemohla se hnout z místa, tak si je ponechala. Překvapivě teprve 21. srpna se obrátila na kněze Petra, aby jí pomohl. Ten se rozhodl vrátit svátost do kostela, jelikož mu v tom však zázračná moc zabránila, zakopal ji. Výčitkami obtížený kněz se přiznal biskupovi a začalo vyšetřování. Zatčení členové komunity vypověděli, že Eleazar již před rokem získal hostii od jistého františkána v Prenzlinu. Když se o případu dozvěděli vévodové Magnus II. (1441–1503, vévodou od roku 1477) a Balthasar (1451–1507, vévodou 1471–1474), nechali zatknout všechny meklenburské Židy. 24. října 1492 bylo upáleno dvacet sedm osob a 265 zbylých Židů bylo vyhoštěno z vévodství. Eleazarův dům byl přebudován na kapli sv. Krve, jež byla dokončena roku 1496.<sup>448</sup> Postava kněze Petra, který porušuje celibát, stýká se s Židy, a ztrácí dokonce i úctu k svátostem, stejně tak jako literární figura prenzlínského mendikantského řeholníka, který přesto, že je členem žebrového řádu, prodává Eleazarovi hostie, podtrhují antiklerikální vyznění textu, který může být interpretován v kontextu budoucí reformace dožadující se obnovy celého křesťanského společenství. Nová technologie knihtisku propojená se starou rétorikou profanačních legend umožnila neuvěřitelně rychlé šíření povědomí o těchto kauzách a činila tak tento narativ důvěrně známým širokým vrstvám společnosti.

### 5. 3. 3 Berlínský případ

*Vita sanctorum* převypravují, byť v mírně synkretické formě, také berlínskou kauzu z roku 1510. Příběh je situován do braniborského markrabství, ale uvedený letopočet „tisícího padesátého devátého“ je zcela jistě mylný a vznikl pravděpodobně tiskařskou chybou – nesprávným složením matric. Také tomuto textu byly předlohou mnohastránkové tištěné

---

<sup>448</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: Narrative Assault on Late Medieval Jews*. University of Pennsylvania, Philadelphia 1999, s. 175–179.

zprávy, které záhy po upálení několika desítek členů berlínské kehily a stětí židovských konvertitů kolovaly po celé střední Evropě (některé z nich již roku 1510). Jednou z nich mohla být rozsáhlá německojazyčná reportáž s titulem *Warbafftig Sumarius der gerichtts bendel*, která byla vytištěna u Johanna Hanau ve Frankfurtu nad Odrou roku 1511 s bohatým obrazovým doprovodem (viz obrazová příloha č. 5).<sup>449</sup> Detailní zpráva o berlínské kauze obsahuje rovněž jména všech jejích aktérů, včetně Židů (hlavním viníkem měl být Solomon ze Spandau). Asi stejného roku a u téhož tiskaře vydal latinské vypsání celé kauzy také básník a tiskař Hermann Trebelius (kol. 1475–po 1515) s názvem *Pirae Marchiticae de perfidia Judaeorum Berlini crematorum*. Přestože nelze vyloučit, že čeští jezuité čerpali z těchto dvou verzí a že varianta ve *Vita sanctorum* vznikla jejich kompilací, přikláním se k hypotéze, že spíše použili méně známý pramen (grafický leták) přeložený in extenso, jak tomu je i u ostatních zde uvedených eucharistických miraculí. Svědčí tomu např. rozdílný počet obětí, kterému se ještě budeme věnovat.

Podle české verze jistý Pavel From ukradl monstranci (tak tvrdí německá verze) či spíše pozlacenou pyxidu z kostela v Knoblochu (Knoblauch) s dvěma konsekrovanými hostiemi. Jednu z hostií přijal, druhou uschoval v šatech a s pozlacenou schránkou šel k Židům, aby ji zpeněžil. Židovský překupník víc než po zlatě zatoužil po eucharistii, kterou mu From dal. Žid do hostie bodal, ta krvácela a rozdělila se na tři kusy, které poslal svým souvěrcům do Brandenburku a do meklenburského Sternberku. Jednu z částecek si však nechal a snažil se jí různými způsoby zbavit, mimo jiné ji například přimíchal během Pesachu do macesového těsta a pekl, těsto však samo vyskočilo z pece ven. Když se o celé záležitosti dozvěděl kurfiřt Joachim I. Nestor z rodu Hohenzollernů (1484–1535), nechal zajmout všechny braniborské Židy a předvést je do Berlína. Pro markraběte představovali Židé nezanedbatelný ekonomický kapitál, kterého se nechtěl vzdát, a je proto zřejmé, že k procesu dal svolení pod značným tlakem církve a veřejného mínění. Během výslechů se Židé doznali rovněž k rituálním vraždám, podobně jako tomu bylo v pasovské kauze. Zpráva je zakončena informací o čtyřiceti upálených Židech a třech konvertitech, kteří se nechali pokřtít. Dva byli s'ati, třetí, údajně oční lékař,<sup>450</sup> byl na intervenci významných přímluvců osvobozen a vstoupil do františkánského řádu. Svatokrádežný Pavel From byl trhán rozpálenými kleštěmi a pak upálen, zatímco všichni braniborští Židé byli vypovězeni z hranic markrabství. Do německých křesťanských pramenů rovněž pronikly podrobnosti,

---

<sup>449</sup> Text obsahuje 25 dřevorytů.

<sup>450</sup> Chava Fraenkel-Goldschmidt (ed.): *The Historical Writings of Joseph of Rosheim: Leader of Jewry in Early Modern Germany*. Brill, Leiden – Boston 2006, s. 312; o celé kauze s. 106.

kteří mohou být vnímány jako dokumentární střípky temných událostí roku 1510: někteří Židé odsouzení k upálení se měli navzdory rozsudkům usmívat, modlit se a zpívat hebrejské hymny.

O braniborské kauze se zmiňuje rovněž Daniel Adam z Veleslavína ve své druhé rozšířené verzi *Kalendáře historického* z roku 1590. Ten na rozdíl od předchozí varianty uvádí jiný počet obětí protižidovského násilí, a to dvacet osm upálených a dva popravené mečem:

*Červenec XIX.<sup>451</sup> Židé v Berlíně pálení*

*Léta M. D. X. Toho dne Židův XXVIII v Berlíně zaživa upáleno, dvě z nich, že se pokřtiti dali, na druhý den mečem stínáni: protože koupivše posvátnou hostii nenáležitě s ní nakládali, na potupu Krista a církve jeho píchajíce ji nožmi a rouhajíce se, že Bůh křesťanský nemá žádné krve, kterážto však předivně se ukázala a tekla, takže zatajena žádným způsobem býti nemohla. Ten pak lotras, kterýž ji Židům prodal, nejprve rozpálenými kleštěmi trhán, potom také na hranici spálen jest. Vyznali se také tíž Židé, že sedmero dítek křesťanských jehlamy a šidly hanebně zbodše a krev z nich vycedivše zabubili. Pročež také od toho času všickni Židé od markerabi z země jsou vypovědění a vyhnáni.*

Pravděpodobně z Veleslavínova kalendáře převzal informaci o hanobení hostie roku 1510 také křížovník s červenou hvězdou Jan František Beckovský (1658–1725) pro první díl své *Poselkyňe starých příběhův českých*, který jako jediný vyšel tiskem v Praze roku 1700. Beckovský se totiž s Veleslavínem shoduje v počtu popravených. Proti rozdílným údajům bohemikálních textů stojí frankfurtská německojazyčná verze z roku 1511, jež uvádí, že 19. července 1510 bylo upáleno třicet osm Židů a dva byli sťati o den později. Tento počet je pravděpodobně nejbliž pravdě – uvádí jej ve svých memoárech (vznikly kol. 1547) rovněž rabín a dajan rabínského soudu Josel ben Gershon z Rosheimu (kol. 1480–1554), jenž měl dohlížet na dodržování židovských privilegií v Německu a který se zasloužil spolu s reformátorem Philippem Melanchtonem (zemř. 1560) na sněmu ve Frankfurtu roku 1539 o to, aby nebyli braniborští Židé opětovně vyhnáni ze země. V Joselových pamětech stojí:

*Roku 5270 (1510) [...] se odebrála v markerabství [braniborském] pobroma, při které bylo upáleno na hranici 38 spravedlivých, kteří tak posvětili Boží jméno ve městě Berlíně. Kéž jsou jejich duše svázaný ve svazku živých.<sup>452</sup>*

---

<sup>451</sup> *Kalendář Historický. Krátké a sumovní poznamenání všech dnův jednobokaždeho měsíce přes celý rok [...] s pilností sebráno, vtištěno a vydáno práci a nákladem M. Daniele Adama z Veleslavína, léta posledního věku: M. D. XC. [...] v Starém Městě pražském u M[istra]. Daniele Adama z Veleslavína 1590, s. 393.*

Tento pramen zásadně doplňuje pamětní kniha (Memorbuch) židovské obce v Mündenu, která obsahuje šestatřicet jmen umučených Židů. Je však nutno upozornit, že další židovské prameny se v počtu obětí rozcházejí.<sup>453</sup> Jediné svědectví o událostech přináší autobiografický text jednoho ze zatčených braniborských Židů Jacoba Waegnera *Zichron Jamim*, který zde popisuje celou aféru v osobním tónu, tak jak se dotkla jeho a jeho rodiny. I přes dokumentární ráz tohoto spisu, jenž zmiňuje 36 obětí protižidovského násilí, se nic nedozvídáme o oficiální příčině celé kauzy a není zde ani slovo o obvinění z hanobení hostie.

Události roku 1510 zmiňuje dokonce dvakrát i *Anonymní hebrejská kronika* z Prahy ze 17. století a uvádí rovněž přesné datum upálení braniborských Židů a jméno braniborského kurfiřta:

*12. avu 5270 [19. července 1510] byli pronásledováni Židé v [Braniborském] markrabství, necht' Hospodin pomstí jejich prolitou krev.*

*Léta 5270 [1510] došlo ke krevprolití Židů v zemi braniborského markraběte, zvaného markrabě Joachim.*<sup>454</sup>

Epilogem braniborské kauzy mělo být formování lokálního poutního místa, které však nemělo dlouhé trvání. Biskup z Brandenburku an der Havel Hieronymus Schulz (Hieronymus Scultetus, zemř. 1522) shromáždil předměty spjaté s profanací, stejně jako židovský nábytek a kuchyňské náčiní a umístil je v berlínské katedrále a místo, kde byli Židé upáleni, se stalo centrem poutí. Později byly tyto neobvyklé relikvie přeneseny do dómu v Brandenburku. Když se pak nový kurfiřt Joachim II. Hector (1505–1571), který přijal protestantskou konfesi, rozhodl pod Lutherovým vlivem nadobro vypudit židovské obyvatele z braniborské marky, zakročil na jejich obranu již zmíněný rabi Josel z Rosheimu. Ten obratně využil protestantské polemiky s katolickou praxí a doktrínou a pravděpodobně prostřednictvím Melanchtona přesvědčil markraběte, že akce z roku 1510 byla projevem katolické hegemonie a biskupovy zvůle. Díky této diplomatické strategii přímělučů upustil Joachim II. od úmyslu vyhnat Židy ze svého dominia a zaujal vůči této skupině benevolentní postoj. Pozoruhodné je, že dokonce ani opětovné nabádání Martina Luthera nepřimělo panovníka změnit jeho stanovisko. Teprve po Joachimově smrti byla v

<sup>452</sup> Chava Fraenkel-Goldschmidt (ed.): *The Historical Writings of Joseph of Rosheim: Leader of Jewry in Early Modern Germany*. Brill, Leiden – Boston 2006, s. 312; o celé kauze s. 103–113.

<sup>453</sup> Chava Fraenkel-Goldschmidt (ed.): c. d., s. 103, pozn. 122-123.

<sup>454</sup> Abraham David (ed.): *Anonymní hebrejská kronika z raně novověké Prahy*. Academia, Praha 2013, s. 74, 100.

Braniborsku opětovně nastolena protižidovská politika. Uvedená kauza je exemplárním dokladem toho, kterak v reformací poznamenaných oblastech Německa postupně zanikají poutní místa spjatá s eucharistickými zázraky a zároveň mizí obvinění z hanobení hostií – tyto legendy nadále zůstanou výhradní součástí katolického folklóru.

### 5. 3. 4 Prešpurský případ

Za další nepřímou inspirační předlohu hostouňské legendy můžeme považovat hanobení eucharistie, ke kterému údajně došlo v hornouherském Prešpurku<sup>455</sup> roku 1591 a na kterém se rovněž měli podílet Židé z Čech. Tato událost je časově nejbližší době vzniku hostouňského obrazového cyklu. Záznam ve *Vita sanctorum* o údajném znesvěcení hostie a protižidovském procesu, k němuž mělo dojít roku 1378 v Prešpurku, se nám nepodařilo doložit žádným jiným pramenem a nelze vyloučit, že se jedná o tiskařskou chybu a vztahuje se ve skutečnosti k roku 1591. Ani středověké prešpurské obci se však nevyhnuly různé formy pronásledování – např. v roce 1360 byli Židé Ludvíkem I. Uherským ze země vypovězeni, brzy se však vracejí zpět. Nepřímým dokladem toho, že by k obvinění z profanace v Prešpurku mohlo dojít již ve středověku, je skutečnost, že v místě židovské čtvrti, podobně jako v Olomouci, byla vybudována kaple Božího Těla a benefiční dům, který spravovala konfraternita, jež vznikla v roce 1349.<sup>456</sup> Roku 1446 na svátek Božího Těla (16. června) pak měla do židovské čtvrti vtrhnout městská lůza a vyplenit židovské domy a synagogu.<sup>457</sup> Protižidovské násilí se dotklo rovněž obcí v relativní blízkosti Prešpurku – roku 1494 byli křivě obviněni z rituální vraždy trnavští Židé, na jaře 1529 byli pobiti Židé v Pezinku<sup>458</sup> ze stejných příčin. Pezinský případ pronikl rovněž do *Anonymní hebrejské kroniky* z Prahy, která poměrně detailně popisuje mučení a upálení třiatřiceti členů místní komunity.<sup>459</sup> Zmiňuje se o něm i rabín Josel z Rosheimu, který uvádí, že celou akci proti šestatřiceti židovským mužům, ženám, chlapcům a dívkám podnítil nejmenovaný muž, jehož označuje hebrejským slovem *mamzer* neboli bastard.<sup>460</sup> Pezinský proces připomínají také židovské pamětní knihy, které se ovšem v počtu obětí rovněž rozcházejí.

O událostech z roku 1591 nás podrobně informuje německý několikastránkový tisk s titulem *Eine Warhafftige und Erschreckliche neue Zeitung, so sich im lauffenden 1591. Jahr zu*

<sup>455</sup> Německy Pressburg, maďarsky Pozsony, latinsky Posonium, slovensky Prešporek, dnes Bratislava.

<sup>456</sup> Srov. Katarína Hradská: *Židovská Bratislava*. Albert Marenčin, Bratislava 2008, s. 30–31.

<sup>457</sup> Srov. tamtéž, s. 38–39.

<sup>458</sup> Pezinok (maďarsky Bazin, německy Bösing).

<sup>459</sup> Abraham David (ed.): *Anonymní hebrejská kronika z raně novověké Prahy*. Academia, Praha 2013, s. 78, 113–114.

<sup>460</sup> Chava Fraenkel-Goldschmidt (ed.): c. d., s. 320.

*Preszburg in Ungern zugetragen*, jenž vyšel ve Vídni téhož roku u Leonharta Nassingera. Totožný text koloval po střední Evropě rovněž v grafickém letáku norimberského tiskaře Lucase Mayera s doprovodným zobrazením tohoto činu, který podpořil jeho všeobecnou známost (viz obrazová příloha č. 6).<sup>461</sup> Na ploše dřevorytu se protíná několik scén – od pravidelných setkání františkánského řeholníka s pokřtěným pražským Židem Lvem, který později z kostela uloupil konsekrované hostie, přes jejich hanobení v prešpurské židovské domácnosti, čemuž je přítomna i žena a dvě židovské děti, až po Boží trest, kdy je židovský dům spálen bleskem, a světský trest, kdy jsou zbylí Židé mučeni a poté nabodnuti na kůl. Ilustrace tedy vybírá nejdůležitější momenty příběhu, které zprostředkuje působivou a zároveň detailní formou, srozumitelnou i nevzdělanému recipientovi.<sup>462</sup>

Je až překvapivé, jaké popularity se této kauze dostalo v bohemikální homileticko-katechetické literatuře raného novověku. Lze tvrdit, že je jednou z nejčastěji citovaných profanačních legend v domácím barokním písemnictví vůbec. Vysvětlení, proč je tomu tak, je nasnadě: jelikož byl prešpurský případ zahrnut do dobových kazatelských příruček a sbírek exempel, stal se oblíbenou tradovanou historkou až do poloviny 18. století. V českém prostředí jsou nám doposud známy čtyři literární verze prešpurského případu. Jezuita Matěj Václav Šteyer (1630–1692) ve své *Postile katolické* z roku 1691 v kázání na Zelený čtvrtek popisuje událost slovy:

*Jeden Žid jménem Lev v Praze na křesťanskou víru obrácený přátelsky jednával s jedním františkánem, jenž velebnou svátost k nemocným nosíval. Že se pak žádný nedomníval, aby v něm ještě nedověra židovská měla vězeti, bylo mu volno sem i tam mezi řeholníky choditi. A ten vyšpehovav místo, kde se chovala velebná svátost, vkradl se tam a vzav odtud tři posvěcené hostie pod nějakým zámyslem, do Presburku odešel, tam několik dní zůstav na hospodě u Žida, prozradil se mu, že má u sebe tři posvěcené hostie, z nichž také dvě hospodáři, že byl od něho žádán, daroval, a potom se z Presburku jinám odebral. Po jeho odjítí(!) hospodář Žid pozvav k sobě jiných Židů hojnost, vynese na stůl ty dvě posvěcené hostie a radí se, coby měl s nimi činiti? Naposlady snesou se na tom všichni, aby zkusili, bylaliby jaká lest v křesťanské svátosti. I povstane jeden, přistoupí k stolu, vezme nůž, dí: Jsi-li ty tu opravdově křesťanský Bůh, ukažíš svou moc: i probodne hostie. A hle hojná krev z rány vytekla a hrom na dům udeřil a zapálil jej. Hospodáře pak s jeho ženou a s dvěma dcerama a mnohými jinými tu přítomnými Židy spálil, tak že*

<sup>461</sup> Walter L. Strauss (ed.): *The German Single-leaf Woodcut 1550-1600. A pictorial catalogue 1*. New York 1975, s. 703.

<sup>462</sup> V literatuře se setkáme rovněž s částečně chybnou interpretací této grafiky, která židovskou domácnost pokládá za synagogu. O celé kauze nám literatura bohužel více neprozrazuje. Srov. David Gross: *Äusserer Verlauf der Geschichte der Juden, Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart* (ed. Hugo Gold). Jüdischer Buchverlag, Brünn 1932, s. 6; Samuel Krauss: *Pressburger Synagogen, tamtéž*, s. 93.

*toliko tři na živě zůstali a stůl se dvěma hostiema na něm ležícíma. A ti tři potom jati a do žaláře daní vyznali to, co tuto jest psáno, kteříž pro tak těžký hřích přeukrutně trápeni a potom na kůl dáni sou. Stalo se to léta Páně 1591.*<sup>463</sup>

Šteyer byl kazatelem mravně formujícím, nikoli nábožensko-polemickým a sledoval ve své tvorbě především cíle didaktické. Narážky na jinověrce a Židy jsou jen marginální a objevují se výhradně v exemplech, kterými beletrizuje svá katechetická kázání. Prešpurskou profanační legendu čerpá ze sbírky *Flores exemplorum* (Tomus III, Caput V), kterou vydal roku 1616 jezuita Antoine d'Averoult (1553–1613). Exemplum s titulem *Aliud simile miraculum in sacra Eucharistia Pragrae exhibitum*<sup>464</sup> Šteyer výrazně zkracuje. Vypouští např. františkánovo jméno Petr Rodan (podle německých letáků Rodam), nezmiňuje jazykové znalosti konvertity Lva (v latinském textu zmíněno: *in omni genere linguarum exercitatus*, německý text doplňuje, že vynikal v různých jazycích, zejména v hebrejštině, řečtině a latině) apod. Nelze vyloučit, že si učený jezuita vybral pro své kázání toto exemplum také proto, že bylo svými protagonisty spojeno s česko-moravským prostorem. Kromě pražského původu konvertity Lva je v latinské verzi totiž uvedeno i moravské pohraniční město Mikulov, kam se měl později svatokrádce odebrat. Šteyer tento detail sice vypouští, setkáme se s ním však v o několik let starší zbásněné podobě této prešpurské profanační legendy z pera dalšího člena Tovaryšstva Bedřicha Bridela (1619–1680):

*Byl Žid v Praze Lev nazvaný,  
jenž se dal mezi křesťany,  
přijal víru katolickou,  
v srdci pak kryl zlost židovskou;  
nebo oltářní svátosti  
tři kousky ukrad v tejnosti,  
pak do Prešburgku<sup>465</sup> odešel,  
do židovského domu šel,  
dva kousky Židu daroval,  
poslední pro sebe choval.  
Tak odšel do Niklšpurku.*<sup>466</sup>

<sup>463</sup> Matěj Václav Šteyer: *Postila katolická na dvě částky rozdělená, nedělní a sváteční, aneb Výkladové na evangelia přes celý rok...* U sv. Klimenta v Praze 1691 (zde používám vydání z roku 1731), s. 210–211.

<sup>464</sup> Antonius Davroulius: *Florum exemplorum sive Catechismi historialis...* Tomus III. Ioannes Bogardus, Duaci 1616, s. 122–124.

<sup>465</sup> Prešpurk (Bratislava), během osmanských vpádů mezi lety 1536–1784 hlavním městem Uherského království a sídlem ostrihomského arcibiskupa.



*Zatím se stalo v Prešburgku,  
že mnozí Židé se sešli,  
jenž se spolu na tom snesli,  
aby velebné svátosti  
rouhali se do sytosti,  
co nejhůř jí učinili,  
a tak se nad Kristem mstili.  
Kteréžto vzteklé libosti  
když učinili zádosti,  
drahou svátost na stůl dali  
a do ní nožem píchali,  
z kteréž hned hojná krev tekla,  
až se ta chasa ulekla<sup>467</sup>.  
Pomsta Boží hned tu byla,  
na dům bromem udeřila.  
Krom třech všickni hned umřeli  
a spolu s domem shořeli.  
Divná věc, uprostřed ohně  
zůstal ten stůl s Tělem Páně.  
Tu tři Židé, jenž zůstali,  
jsouc nuceni, zprávu dali,  
jak pro své těžké rouhání  
od Boha jsou potrestáni.*

Rovněž Bridel přiznává, že čerpá z exemplové příručky *Flores exemplorum*. Ve svém veršovaném katechismu zbásnil dvě exempla, která tematizují obvinění z hanobení eucharistie. Úkolem těchto textů bylo srozumitelnou formou upevnit víru prostého katolického křesťana a posílit jeho úctu ke svátostem, tak jak je definovala římská církev. Vedle prešpurské kauzy převyprávěl také znesvěcení hostie v Paříži z roku 1290, popsané v latinské legendě *De miraculo hostiae a Judaeo Parisiis anno Domini MCCXC multis ignominiiis affectae*, která je pokládána za první doložený případ profanace hostií Židy vůbec. Bridelovo veršované pařížské exemplum je zde uvedeno na konci druhé kapitoly věnované Pulkau.

<sup>466</sup> Nikolsburg (Mikulov), jihomoravské město s početnou židovskou komunitou, od poloviny 16. století sídlem moravských zemských rabínů.

<sup>467</sup> Milan Kopecký (ed.): *Friedrich Bridel: Básnické dílo*. Torst, Praha 1999, s. 377–379.

Pozoruhodné je, že obě Bridelova exempla parafrázuje rovněž Jan František Beckovský v nábožensko-vzdělávací knize *Katolického žívobyť nepobnutelný základ* z roku 1707. Prešpurskou profanační legendu však na rozdíl od svých předchůdců podle marginální poznámky čerpá z historiografického spisu *Mercurii Gallobelgici siue Rerum in Gallia et Belgio potissimum ; Hispania quoque, Italia, Anglia, Germania, Polonia, vicinisq[ue] locis ab anno 1588 ad martium anni praesentis 1594 gestarum* od Michaela ab Isselt (zemř. 1597), který vyšel v Kolíně roku 1596. Nutno ovšem podotknout, že obě latinské verze, jak z *Flores exemplorum*, tak i z *Mercurii Gallobelgici*, jsou zcela totožné. Navíc stejné znění, včetně odkazu na dílo Michaela ab Iselt, se objevuje ve třetím svazku dodatků *Magnum speculum exemplorum* z roku 1619, který byl Beckovskému pravděpodobně dostupnější a domnívám se, že z něj text použil.<sup>468</sup> Přesto je Beckovský v popisu prešpurských událostí nejpodrobnější a v komparaci s ostatními texty legendu umně beletrizuje:

*Příklad. Poslechněmé také novější a domácí příběh. Léta 1591 Žid jeden jmenem Lev, v mnohých řečech velmi zběhlý, od židovstva odstoupil, víru křesťanskou v Praze přijal a pokřtiti se dal, kterýžto pokřtěn jsa přísluhoval knězi Petrovi Rodánovi, řádu svatého Františka, a pilně pozoroval, odkud týž Petr svatý hostije bere, když k nemocným (jehož to povinnost byla nemocným posluhovati) jíti má. Při začátku měsíce září Žid ten okřtěný židovským bludem zapáchaje vzal tejně tři svaté hostije, do papíru je zaobalil a do Prešpurku s nimi odešel. Přijda šťastně do téhož města, Žida v něm svého známého našel a u něho několik dní se zdržel, da<sup>469</sup> v něm svého známého našel a u něho několik dní se zdržel, obsírné i časté s nim maje řeči o vtělení Krista Pána, o Nejsvětější svátosti oltářní etc. I tázal se Lva mezi jinými věcmi Žid: Zdaliž také někdy tu svátost přijímal? Odpověděl Lev, Žid křtěný, řka: Častěji jsem přijal. Posledně vyňal Lev z papíru tři hostije a svemu hospodáři Židu je ukázal. Žid spatřiv je snázněně žádal Lva, aby mu dvě daroval. Žid vezma je ihned do almárky skoval a v ní tak dlouho skryté nechal, dokud Lev do Niklšpurku neodešel; v jehož nepřítomnosti povolal k sobě Žid některý svůj známý Židy, jim hostije ukázal i oznámil, od koho a kterak je dostal. Vešli hned v radu a víceji Židův k sobě přivolali. Když se pak sešli a položili na stul hostije i nuž řkouce mezi sebou: Nyni zvíme, zdaliž jest v těchto oplatkách Bůh křesťanův, aneb není. Z nich jeden vezma nuž rouhavě promluvil: Jsi-li ty Bůh křesťanský, svou moc nyní ukaž. Nadto bodl nožem hostiji, z níž bojná krev vystříkla. To vidíce přistojící Žide velice se ulekli, nic jiného než pomstu Boží neočekávajice, která také v patách nasledovala; nebo hned do toho domu brom z jasna udeřil a dům zapálil, v kterém také sám hospodář, hospodyně, dvě dcery a všichni Žide mimo třích, kteří z domu předce vyskočili, na prach shořeli. Stůl pak a na něm dvě svaté hostije v tom tak velikem ohni neporušeně zůstali. Správce města tobo, kterýž téhož času za městem bydlel, rychle své služebníky*

<sup>468</sup> *Magni speculi exemplorum Appendix... Tomus Tertius*. Baltazar Beller, Duaci 1619, s. 32–33.

<sup>469</sup> Da: ba, věru.

vyslal, aby spatřili, odkud a kterak ten oheň vyšel. Když pak do města přiběhli a na začátek obně se tázali, povědino jim bylo, že v tom domě, do něbož brom udeřil a jej zapálil, sbromáždění byli někteří Žide, z kterého toliko tři vyskočili, ostatní v něm ještě zůstávají, co pak v něm činili, ještě se věděti nemůžē. To jak se správci oznámilo, rozkázal hned ty tři bledati a nalezené do želez svázati, kteří tázání jsouce všechno pořádně vyznali a za své provinění tři dní pořad nelitostivě jsouce mučení posledně na kůl vraženi a na silnici postavení byli.<sup>470</sup>

V přešpurské kauze zvlášť vyniká postava nedůvěryhodného a nepevného konvertity. Jedná se o motiv, který prostupuje křesťanskou literaturou od středověku. Na rozdíl od kolektivních příběhů, ve kterých vystupují Židé jako komunita, se jedná o individuální epizody, ve kterých figurují konkrétní jednotlivci. Přesvědčení o tom, že židovští konvertité nemohou být ze své podstaty dobrými křesťany, pregnantně formuloval štrasburský rodák a německý humanista Sebastian Brant (1458–1521), známý především svou satiricko-alegorickou skladbou *Lod' bláznů*. Někteří jeho mravoučné rozprávky byly přeloženy v půlce 16. století do češtiny a vydány v Prostějově. V jedné z jeho fabulí s názvem *O jednom mnichu, kterýžto umříti chtěl jako dobrý Žid* vystupuje židovský konvertita, nyní františkán v Kolíně nad Rýnem, který na smrtelné posteli odmítá křesťanskou víru a vrací se zpět k judaismu se slovy: „Vidíte-li, že přirození nemůž zklamáno ani převedeno býti? Též rovně i já, ačkoli jsem křesťanem, však sem nikoli nemohl přirození, vuole, myslí židovské od sebe odvrci, a již také nyní, jakž jsem narozen, chci Žid a ne křesťan umříti.“ Brant sám k tomu poznamenává: „Mlád sem byl, a již sem stár, a málo sem Židuo viděl, aby dokonalí křesťané byli.“<sup>471</sup>

V křesťanských narativech se nesetkáme pouze s obrácenými Židy, kteří později svého křtu litují a přijímají zpět pravidla judaismu, ale vystupují v nich dokonce takové postavy, které se jako křesťané jen tváří, ze svého nového statusu profitují, ba dokonce se touto dvojitou identitou křesťanskému náboženství rouhají. Případ konvertity Lva z Prahy lze doplnit podobným příběhem, který sice časově překračuje námi analyzované období, ale týká se tématu profanace. Beckovský ve svém rukopisném pokračování *Poselkyně starých příběhův českých* velice podrobně zaznamenává osud Ferdinanda Františka Engelbergera, někdejšího židovského rabína Chajma (Joachyma), který byl pokřtěn v Rakovnici. Ten měl podle Beckovského charakter podvodníka a zloděje, sám se zapletl do několika kriminálních kauz a udržoval kontakty se svými původními souvěrci. Když byl roku 1642 dopaden a odsouzen na smrt, nejen že měl odmítnout katolickou víru, ale na soudu dokonce přiznal,

<sup>470</sup> Citováno podle faksimile (s. 374–375) v článku Aleny Kašparové: Židé v díle Jana Františka Beckovského, in *Havlíčkobrodsko: Vlastivědný sborník*, sv. 21. Muzeum Vysočiny, Havlíčkův Brod, s. 106–107.

<sup>471</sup> Milan Kopecký (ed.): *Komu ženu svou poručiti a jiné kratochvilné rozprávky*. Blok, Brno, 1986, s. 185–186.

že vhodil do latríny proměněnou hostií (viz textová příloha). Zdá se, že Beckovský má tento případ zprostředkovaný knihou *Tela ignea satanae* slavného hebraisty Johanna Christophu Wagenseila (1633–1705), v níž je Engelbergerův osud detailně popsán ve stati *De Ferdinando Francisco Engelberger Pseudochristiano*.<sup>472</sup>

Topos rouhajícího se kryptožida není v domácí literatuře nový: poprvé se s ním setkáváme v latinské *Kronice české* děkana pražské svatovítské kapituly Kosmy (asi 1045–1125), a to v příběhu pokřtěného Jakuba Apelly. Roku 1124 mělo být odhaleno, že tento vysoce postavený člen dvora Vladislava II. (zemř. 1174) vyznával i po svém obrácení Mojžíšský zákon, měl dokonce zbořit oltář v kostele, který asi po nepokojích první křížové výpravy vznikl na místě synagogy, a ostatky svatých vhodit do záchodu.<sup>473</sup> Transpozice konsekrovaných hostií za relikvie je pro 12. století, kdy kronika vznikla, pochopitelná – eucharistický (mimoliturgický) kult nebyl ještě natolik pevně formován, zatímco úcta k ostatkům byla velice populární.

Vraťme se ale k textualizacím prešpurské profanační legendy z roku 1591: poslední nám známou verzí tohoto případu je německojazyčné exemplum z roku 1729 (respektive 1730).<sup>474</sup> Tehdy jezuita Franz (František/Franciscus) Haselbauer (1677–1756), významný univerzitní hebraista a misionář mezi českým židovským obyvatelstvem, vydal příručku pro misionáře a formátory židovských konvertitů *ספר עיקרים של דת הנוצרים Kurtzer Inbalt deß Christlichen Gesetzes, in 100. Unterweisungen, allen Kindern Israel, welche von Gott erlaüchtet, an Jesum Christum den wahren Messiam glauben wollen*. Jedná se o katechismus psaný nejen německy, ale zrcadlově také hebrejskými literami s prvky Judendeutsch. Haselbauer byl kvalifikovaným filologem, hebrejštinu začal vyučovat roku 1710 na olomoucké univerzitě, v letech 1712–1730 byl profesorem hebrejštiny v Praze.<sup>475</sup> Z pohledu kontextové interpretace je prešpurská legenda uvedená v katechismu zajímavá proto, jelikož její výběr a zařazení do Oddílu o oltářní svátosti nebyl náhodný.<sup>476</sup> Příběh o nepevné konverzi měl židovskému neofytovi posloužit jako odstrašující příklad a stát se zároveň součástí jeho paměti a zprostředkované zkušenosti. Použití daného textu svědčí také o skutečnosti, že některé

<sup>472</sup> Viz J. Ch. Wagenseil: *Tela ignea satanae*. Johann Hoffmann, Norimberk 1681, s. 188–192.

<sup>473</sup> *Kosmova kronika česká* (přel. Karel Hrdina a Marie Bláhová), Svoboda, Praha 1975, s. 200.

<sup>474</sup> Franz Haselbauer: *ספר עיקרים של דת הנוצרים Kurtzer Inbalt deß Christlichen Gesetzes, in 100. Unterweisungen, allen Kindern Israel, welche von Gott erlaüchtet, an Jesum Christum den wahren Messiam glauben wollen*. In der Carolo-Ferdinandeischen Buchdruckerey im Colleg. S. J. bey St. Clement, Prag 1729/1730, s. 176–178.

<sup>475</sup> Stanislav Segert – Karel Beránek: *Orientalistik an der Prager Universität*. Universita Karlova, Praha 1967, s. 83–84.

<sup>476</sup> Exemplum bylo převzato z některého z četných vydání *Speculum exemplorum*.

kruhy učenců ještě v první polovině 18. století pokládaly profanační kauzy za prokázané a necítily rozpaky je využít v dialogu s židovskými proselyty.

#### 5. 4 Inspirační zdroje hostouňské legendy

Po krátkém exkurzu o raně novověkých textualizacích profanačního narativu se vrátíme k hlavnímu tématu této kapitoly, k literárním předlohám a inspiračním zdrojům hostouňského obrazového cyklu ze 17. století. Jak jsme si již dříve připomněli, obvinění z hanobení hostií v českém katolickém prostředí získává nový teologický rozměr v době husitské reformace a příběhy o Židech, kteří znevažují oltární svátost, jsou více než zprávami o skutečných incidentech vykonstruovanou polemikou proti radikálním proudům uvnitř husitského hnutí, jež zpochybňovaly Kristovu permanenci v eucharistii. Perzekucím dvacátých let 15. století jsme se věnovali v předchozí kapitole. Nepřekvapí nás proto, že je rovněž hostouňský příběh situován do doby husitské, a to do roku 1427. Zda má tato legenda reálný základ, nelze zcela vyvrátit, přestože pro 15. století nemáme o této kauze žádné doklady.

S první přímou protoverzí hostouňské legendy se setkáváme až ke konci 16. století, tedy těsně před vznikem hostouňského obrazového cyklu. Poněkud odlišné znění příběhu zachytil v tzv. *Pamětech plzeňských* asi v 90. letech 16. století Šimon Plachý z Třebnice (1560–1609),<sup>477</sup> syn měšťana z Horšovského Týna, který se roku 1587 usadil v Plzni, kde byl ustanoven předním radním písařem, nejvyšším úředníkem městské kanceláře a od roku 1606 zde zastával střídavě úřad purkmistra. Plachého *Paměti* se zachovaly pouze fragmentárně ve dvou rukopisech a jsou vedeny až do roku 1604. Příběh v Plachého podání zní takto:

*Letba 1504 za krále Vladislava<sup>478</sup> Plzeňští (majíce sobě od krále moc daní) všeckny Židy, z nichž se nemálo ouroku ročního k obci scházelo, z města vypověděli a tu sobě při tom milost objednali, aby na budoucí časy žádných Židův do tohoto města neuvozovali. A toto stalo se pro tuto příčinu, že někteří Židé z městečka Hostouně Tělo Boží s monstrancí s nějakým lotrem z kostela v Hostouni vzíti a skrze tébož lotra k sobě a mezi jiný Židy přiněsti poručili, kteréž také u těch Židův od faráře hostouňského nalezeno jest. J maje (!) tébož lotra pan Purkart z Vitic v vazbě své, též pán Hostouňský, všeckny Židy zjímati poručiv, dal je právně tázati, při kterémžto tázání vztahovalo se též na Židy plzeňské, že jsou k té*

<sup>477</sup> Šimon Plachý z Třebnice se narodil asi před rokem 1560, zesnul 8. října 1609 a je pochován u sv. Bartoloměje v Plzni. Viz *M. Šimona Plachého z Třebnice Paměti Plzeňské* (z rkp. uschovaných v městském muzeu Plzeňském a král. českém zemském muzeu v Praze upravil Josef Strnad). V Plzni 1883, s. ix-xiv.

<sup>478</sup> Vladislav Jagellonský (1456–1516), v letech 1471–1516, král český, od roku 1490–1516 král uherský.

nešlechtnosti napomáhali. Z čehož Plzeňští rozborleni jsou, takovú zradu na těch, ješto tobo původové byli, vymstítí poručili a jiné všechny z města vypověděli.<sup>479</sup>

Protagonisté kriminální kauzy jsou v plzeňské kronice odlišní než v hostouňské legendě. Nevystupují zde Židé z Bernartic, a místo nich se zde hovoří o plzeňské židovské obci, jež měla být zapletena do krádeže monstrance z hostouňského kostela. Zvláště pozoruhodným detailem je skutečnost, že se zde nehovoří o úmyslu hostů znesvětit. Spíše se zdá, že eucharistie se do židovských rukou dostala nedopatřením spolu s kradeným předmětem. Opět nelze vyloučit, že tento případ může mít reálný základ, jelikož Židé v době husitského plenění kostelních a klášterních statků skutečně často přicházeli do styku s ukradenými devocionáliemi, které odkupovali. Šimon Plachý navíc tuto historku přímo nedatuje, je však zřejmé, že předcházela vypovězení Židů z Plzně, jež bylo povoleno v listině práv města Plzně králem Vladislavem z 1. listopadu 1504 v Budíně.<sup>480</sup> Kauza se zároveň stala ospravedlněním extirpace plzeňské kehily z královského města a její legitimizací.<sup>481</sup>

Plachého text je navíc nutné vnímat v dobovém a místním kontextu. V jihozápadočeském regionu došlo na počátku 16. století k několika alarmujícím incidentům, které měly negativní dopad na život lokálních židovských komunit. První událostí, jež byla předzvěstí zániku kehily v Českých Budějovicích, byla krádež relikviáře ve zlatokorunském klášteře roku 1502. Dopadení lupiči se přiznali, že předmět prodali českobudějovickým Židům – tehdy měšťané poprvé požadovali vypovězení Židů, prozatím však bez úspěchu.<sup>482</sup> O necelé dva roky později 4. ledna roku 1504 byli v Strakonících upáleni spolu se svou matkou dva Židé, kteří měli údajně zavraždit a rituálně zneužít krev malého chlapce, kterého jim prodala jeho matka. Také ona byla odsouzena k smrti na hranici. Tuto kauzu zmiňují křesťanští historici Prokop Lupáč z Hlaváčova a Daniel Adam z Veleslavína, kteří pravděpodobně čerpají informace ze souboru textů nazvaného Františkem Palackým

---

<sup>479</sup> Šimon Plachý z Třebnice: Paměti plzeňské (rkp.), Knihovna Národního muzea v Praze, sign. V B 1, f. 49r. (faksimile dostupná na [www.manuscriptorium.com](http://www.manuscriptorium.com)). Autor příspěvku vycházel z rukopisu, přičemž přihlédl i k Strnadově bezchybné transkripci, srov. M. Šimona Plachého z Třebnice Paměti Plzeňské (z rkp. uschovaných v městském muzeu Plzeňském a král. českém zemském muzeu v Praze upravil Josef Strnad). V Plzni 1883, s. 94. Plachého Paměti rovněž parafrázuje Hruška, Martin: Kniha pamětní královského krajského města Plzně od roku 775 až 1870. Nákladem dědiců Hruškových, Plzeň 1883, s. 66; Bohumil Bondy a František Dvorský (eds.): *K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. I.: 906–1576. Praha 1906, č. 321.

<sup>480</sup> Bohumil Bondy a František Dvorský (eds.): *K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. I.: 906–1576. Praha 1906, č. 320. Listinu přepisuje ve svých *Pamětech* také Šimon Plachý, bratři Tannerové a na počátku 18. století rovněž Jan František Beckovský ve své tištěné *Poselkyni starých příběhů českých*.

<sup>481</sup> Srov. Jana Koláčná: *Židé a město Plzeň v raném novověku*. Olomouc 2008, s. 27–28, 57–58.

<sup>482</sup> Viz Karel Pletzer: Epizoda z historie Židů v Českých Budějovicích. (Krádež relikviáře ve zlatokorunském klášteře). *Výběr: Časopis pro historii a vlastivědu jižních Čech*, 35, 1998, č. 3, s. 189–192; Karel Pletzer: Z temných dob, in *Židovská ročenka, 1982-83*, s. 35–43.

(1798–1876) jako *Staré letopisy české*. Událost zmiňuje rovněž Jan František Beckovský.<sup>483</sup> Pouze Adam z Veleslavína částečně relativizuje strakonické nařčení zmínkou o papežských a královských listinách, jež popíraly krvavé obvinění:<sup>484</sup>

### *Leden III. Dva Židé upálení*

*Léta M. D. III. U města Strakoníc upálení dva Židé bratři, jako i před nimi máté jejich, protože pacholátko křesťanské pověšivše na posměch ukřižovaného Krista nožmi ukrutně zbodli a vytočivše z něho krev, zamordovali. Sedlka ta, kteráž jim syna svého za tři zlaté prodala, také po nich obněm spálena. Takových nešlechbetných mordův a ukrutných skutkův proti dětem křesťanským o Židech více se v historiích nachází. (Židé děti křesťanské mordují)<sup>485</sup> Ačkoli Innocentius<sup>486</sup> papež v privilegium Židům daném zapovídá, aby jim žádný křesťan tím nevytýkal, že by při obětech svých krev lidské užívali, poněvadž jim v Starém zákoně všeliké krev užívaní zapovědino. Kteréhožto privilegium i král Ottogar<sup>487</sup> i císař Karel III.<sup>488</sup> Židům v Čechách bydlícím potvrdili.<sup>489</sup>*

V zimě roku 1505 však došlo v Českých Budějovicích k jednomu z nejzávažnějších obvinění z vraždy křesťanského dítěte.<sup>490</sup> Dne 28. června obdržela městská rada tajný list od hejtmana dolnorakouského hrabství Hardeggu Jana Sokolíka z Dubé, podle nějž jakýsi

<sup>483</sup> *Ze starých letopisů českých* (eds. Jaroslav Porák – Jaroslav Kašpar). Svoboda, Praha 1980, s. 283; Daniel Adam z Veleslavína: *Kalendář historický*. Praha 1590, s. 8–9; Jan František Beckovský: *Poselkyně starých příběhův českých*. Praha 1700, s. 978; více viz Karel Pletzer: *Upálení židovské rodiny ve Strakonících v roce 1504. Výběr: Časopis pro historii a vlastivědu jižních Čech*, 35, 1998, č. 4, s. 249–252.

<sup>484</sup> *Kalendář Historický. Krátké a sumovní poznamenání všechných dnův jednobokaždeho měsíce přes celý rok [...] s pilností sebráno, výtisťeno a vydáno prací a nákladem M. Daniele Adama z Veleslavína, léta posledního věku: M. D. XC. [...]* v Starém Městě pražském u M[istra]. Daniele Adama z Veleslavína 1590, s. 8–9.

<sup>485</sup> Marginální poznámka.

<sup>486</sup> Inocenc IV. (zemř. 1254), římský biskup, na papežský stolec nastoupil roku 1243. Roku 1247, 5. července, vydal v Lyonu listinu s incipitem *Lacrimabilem Iudeorum Alemannie*, v níž nařizuje církevním prelátům v Německu, aby bránili Židy před pronásledováním a opakovaným nařčením, že užívají krev pro rituální účely. Listina byla znovu potvrzena bulou *Sicut Iudeis* papežem Řehořem X. roku 1272. V dalších staletích vydali papežové několik podobných výnosů hájících židovskou komunitu před krvavým obviněním.

<sup>487</sup> Přemysl Otakar II. (zemř. 1278), český král, udělil Židům 29. března roku 1254 (podle některých badatelů až roku 1262) významná privilegia, jež ve třiatřiceti bodech zajišťují domácí židovské komunitě práva, svobody a ochranu. Tuto *magnu chartu* českých a moravských Židů znovu potvrdil roku 1268 (tato listina se však týkala předně brněnské obce). Vzorem pro toto ustanovení byla tzv. *Fridericiana*, jež udělil rakouským Židům vévoda Fridrich II. roku 1244.

<sup>488</sup> Karel IV. (zemř. 1378), římský císař a český král, potvrdil Otakarova privilegia udělená Židům listinou z 30. září 1356.

<sup>489</sup> Srov. Prokop Lupáč z Hlaváčova: *Rerum boemiarum Ephemeris* [...] Praha 1584: „IV. Ianuar A. D. 1505: Ad Straconicum oppidum Boemiae, regi incendio vivi absumpti sunt duo Iudaei, fratres, ut non multo ante et matrem ipsorum: eo quod puerum Christianum, e sublimi suspensum (in Christo Dei hominisquae et vero Christianorum acerbum ludibrium) cultris crudeliter confos(s)um, et horribili cruciatu laniatum, sanguine ex eius corpore elicentes, nefarie trucidassent. Is ita peremptus puer, scribitur fuisse filius cuiusdam faeminae rusticanae quem (scelus nefandum) Iudaeis illatribus florenis vendidit mater crudelissima. Itaque et ipsa post est flammis c(ri)emata. Simile, quid a Iudaica crudelitate patratum, in Historiis legitur, in puerum Anglicum, Parisensem, Tridentinum, Bracherachensem, et Weisensehensem etc.“

<sup>490</sup> K vyhnání Židů z Plzně a Budějovic a podrobně o kauze krvavého obvinění viz August Stein: *Die Geschichte der Juden in Böhmen*. Max Hickl, Brünn, s. 34–37. Viz <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/636593>

pastýř Štefl nařkl na mučidlech budějovické Židy z rituální vraždy. Výsledkem zinscenovaného procesu, který provázely dlouhé výslechy a tortura obžalovaných, bylo upálení sedmi Židů<sup>491</sup> na židovském hřbitově u Rožnovské (Krumlovské) brány. Víc jak desítka osob byla v noci z 29. na 30. prosince utopena a ostatní dospělí Židé, pokud již dříve neutekli, byli vyhnáni z města brankou u Rabenštejnské věže. Třiadvacet židovských dětí a mladistvých bylo rodinám násilně odňato, pokřtěno a svěřeno do křesťanských domácností (šlo pravděpodobně o potomky popravených rodičů).<sup>492</sup> Tragické události našly svůj ohlas rovněž v *Anonymní hebrejské kronice* z Prahy, a to hned ve dvou záznamech:

*V pátek 15. tevetu 5266 [12. prosince 1505] postihla Židy v Budějovicích velká pobroma, necht' Hospodin pomstí jejich prolitou krev.*

*Léta 5265 [1505] posvětili jméno Boží, budiž požehnán, kvůli křivému nařčení budějovičtí Židé. Také bylo utopeno čtrnáct spravedlivých žen pro posvěcení Božího jména. Necht' je pomstěna jejich prolitá krev [...].*<sup>493</sup>

Jedna z nejtragičtějších domácích událostí přelomu středověku a raného novověku měla, podobně jako jsme si ukázali na jiných příkladech, symbolický epilog. Synagoga byla přestavěna na kostel zasvěcený sv. Markétě. Patrocinium nebylo náhodné – relikviář ze Zlaté Koruny, který měli Židé roku 1502 koupit od zlodějů, totiž obsahoval ostatky této světice.

Události v Plzni, Českých Budějovicích a Strakonících mohly mít vliv na podobu hostouňské profanační legendy, které posloužily jako tematické inspirační zdroje. Jak plzeňská, tak i hostouňská varianta však přes některé odlišnosti přináší zhruba stejné poselství: snaží se o vytvoření výběrového obrazu reality. Oba texty (literární i obrazový) zdůrazňují především topos svornosti města, topos řádu, jednoty, harmonie a poslušnosti. Právě tyto hodnoty mají být tlumočeny budoucím generacím a mají sloužit jako normativ pro fungování celé komunity. Zprávu o židovských zločinech a jejich zaslouženém potrestání je v tomto kontextu možno číst jako projev starosti městské rady a vrchnosti o bezpečí ve městě a spravedlivé potrestání každého, kdo by ho chtěl narušovat.<sup>494</sup> Židé

<sup>491</sup> Pamětní zápis jmenuje Jakuba Puczku, Velikého Davida, Suesla, Jakuba Wachtla, Hirsche, Welflova bratra Čelala a jeho synovce Markvarda.

<sup>492</sup> Velice stručně tuto kauzu popisuje Jan František Beckovský: *Poselkyně starých příběhův českých*. Praha 1700, s. 980.

<sup>493</sup> Abraham David (ed.): *Anonymní hebrejská kronika z raně novověké Prahy*. Academia, Praha 2013, s. 74, 100–101, pozn. s. 107–108,

<sup>494</sup> Srov. Václav Bůžek (ed.): *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*. NLN, Praha 2010, s. 387–388.



jakožto kulturně, nábožensky a etnicky odlišný prvek představovali vysoce rušivý element uvnitř urbánní komunity, kterou navíc ohrožovali i po stránce hospodářské konkurence.

V případě hostouňského cyklu je však nutné zohlednit skutečnost, že židovské obyvatelstvo nepředstavovalo na poč. 17. století pro lokální společnost takřka žádné ohrožení. Z let 1653–1655 máme zprávy z českého zemského katastru pouze o přítomnosti tří židovských osob mužského pohlaví nad 20 let v „městysu Hosstau“ a pro panství „Pernartice“ je evidován pouze jeden muž nad dvacet let.<sup>495</sup> Je tedy zřejmé, že Židé zde slouží jako hermeneutická skupina, na níž se má exemplárně ukázat provinění a trest těch, kteří vybočují z nově formované pobělohorské společnosti. Obraz židovské komunity slouží jako výstražný model, jako extremizované antiexemplum, které má diváka / čtenáře odradit od nesprávného jednání a napravit jej.

Než uzavřeme tuto kapitolu, zmiňme ještě paralelní či pozdější textualizace tohoto příběhu. Vedle Plachého varianty přináší nejstarší znění hostouňské legendy mnohokrát zmiňovaný oddíl *Divové* v jezuitském výboru hagiografických textů z roku 1625, kam jej pravděpodobně zahrnul jeden z jeho editorů Vojtěch Albert Chanovský, pocházející z jihozápadočeských Horažďovic:

*1427. V městečku Hostouni ukradli Židé z kostela Tělo Boží a bodli je nožmi a špicemi, až z něho krev na stůl a stěny stržkala. Židé nevědouce co s tím činiti, vynесли je v noci odtud a vně na městečku zakopali. Na ráno, když dobytek na pastvu hnali, ten dobytek k tomu místu běžel, řval, padal a klekal: lidé nevědouce co se tomu dobytku stalo a nijakž jej odtud odehnati nemohouce, na tom místě kopali a to Boží Tělo aneb hostii z bodenou a krevi skropenou nalezli, protož k Židům šli a krev jak na stole, tak i na stěně našli, Židy pak upálili a jich tu trpěti víceji nechťeli.<sup>496</sup>*

Byli to právě členové Tovaryšstva Ježíšova z jihozápadních Čech, kteří se zasloužili o uvedení hostouňské kauzy do obecného povědomí. Šimon Plachý z Třebnice byl totiž otcem slavného jezuity Jiřího Plachého Fera (zemř. 1655), českého kazatele u sv. Salvátora, prefekta klementinské knihovny a ředitele jezuitské tiskárny, a pradědečkem dalších významných členů Tovaryšstva – bratří Jana (1623–1694) a Matěje Tannerů (1630–1692).

<sup>495</sup> Lenka Matušíková: Die Juden im ersten böhmischen Kataster 1653-1655, *Judaica Bohemiae* 37/2001, s. 27, 59; 29, 60.

<sup>496</sup> *Vita sanctorum to jest: Životové, skutkové, utrpení a smrt Pána Krista, blaboslavené Panny Marie, a nejobzvláštějších svatých, ... na česko přeložení a pilně přehlídnutí, a vlastním nákladem a ku počtivosti urozeného vládyky a statečného rytíře, pana Krystofa Chánovského z Dlouhé Vsi, na Sviraticích, Chánovicích a Onjezdci J. M. C. ruddy a purkgrabi kraje bradeckého etc. na světlo vydané.* Vytisknuto v Starém Městě Pražském u Pavla Sessia. Léta Páně 1625, přívazek (Divové).

Jan Tanner, zpovědník pražského arcibiskupa Jana Bedřicha z Valdštejna (1644–1694), který působil také v Olomouci, kde byl děkanem teologické fakulty a kancléřem univerzity, se narodil v Plzni. V duchu barokního patriotismu sepsal v letech 1670–1678/1680 dějiny tohoto města – *Historia urbis Plsnae*, v nichž v dvaapadesáti kapitolách (a v připojených dodatcích obsahujících opisy důležitých listin, tzv. allegata) oslavil plzeňskou katolickou historií. V textu nechybí ani překlad pasáže převzaté od praděda Šimona Plachého o kolaboraci Židů z Plzně s hostouňskou židovskou komunitou. Přestože nebyly Tannerovy latinské dějiny Plzně nikdy vytištěny, přece však přibližně dvacet známých rukopisů, které se zachovaly jednak jako úplné opisy, jednak jako výběry (Epitome), svědčí o jejich rozšíření a četbě díla.<sup>497</sup>

S hostouňskou profanační legendou se můžeme setkat také v německojazyčné verzi východočeského rodáka Tobiaše Johanna Beckera (1649–1710), od roku 1702 královéhradeckého biskupa. Jeho prestižní kazatelské působení je spojeno s chrámem sv. Víta v Praze, určeného jen pro nejvýmluvnější řečníky metropolitní kapituly, jejímž byl kanovníkem.<sup>498</sup> Ve své postile *Trost- Und Schrücke-Spiegel* (Norimberk 1697) v kázání na třetí neděli po sv. Duchu vedle celé řady údajných židovských zločinů krátce zmiňuje i Hostouň roku 1427.<sup>499</sup> Zatímco Beckerova verze vychází z textu *Vita sanctorum* a je geneticky spjatá i s obrazovým hostouňským cyklem, starší plzeňskou protoverzi převypravuje asi podle znění v Tannerovi Jan František Beckovský:

*Židé monstranci etc. ukradli [1504]*

*Židé v Hostouni původem jednoho nepřikladného křesťana monstranci s Nejsvětější svátostí oltářní z kostela svátokrádežně vynesli, kterou také farář hostounský u nich našel; pročez ten nepřikladný křesťan od Burgharda z Witece do žaláře uvržen, Židé pak od hostounského pána vzatí do vězení uvřezeni i také mučeni byli, kteříž v svém mučení vyznali, že plzeňští Židé tou svatou krádeží vinní jsou. Plzeňští konšelé ne jenom ty vinné Židy dle provinění spravedlivě trestali, ale také všechny Židy z města Plzně vyhnali.<sup>500</sup>*

<sup>497</sup> Miloslav Šváb: *Dějiny Plzně I.* (red. Miloslav Bělohávek). Západočeské nakladatelství, Plzeň 1965, s. 293.

<sup>498</sup> Jan Kvapil: *Obraz Židovstva v díle pražského barokního kazatele Tobiaše Jana Beckera.* In *Jinakost, cizost v jazyce a v literatuře: sborník z mezinárodní konference: Ústí nad Labem, září 1998* (ed. Dobrava Moldanová, Marie Čechová). Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem. Katedra bohemistiky 1999, s. 254–258; Týž: *Die deutsch-böhmische Barockliteratur für / über die Juden, O! wertbestes Vatter-Land! Kultur Deutschböhmens 17.–18. Jh. Zprávy společnosti pro dějiny Němců v Čechách*, II/2003, Ústí nad Labem 2003, s. 65–72.

<sup>499</sup> Tobias Johann Becker: *Trost- Und Schrücke-Spiegel ...* Johann Christoph Lochner, Nürnberg 1697, s. 399.

<sup>500</sup> J. F. Beckovský: *Poselkyně starých příběhův českých, aneb Kronika česká... Díl první, v němž se některé cizí příběhy nacházejí, kteří k domácím přínaležejíce od nich se odčiziti nemohli.* Jan Karel Jeřábek, Praha 1700, s. 979.

Jak jsme si výše ukázali, propojení raně novověkých textualizací s vizualizací profanačního narativu bylo velice těsné. Vynález knihtisku znamenal nebývalou informační explozi. Mechanické množení textů a obrazů umožnilo také rychlé šíření zpráv o údajných rouhavých činech židovské komunity, a narativ o Židech, kteří hanobí hostie, se tak stal důvěrně známým nejširším vrstvám obyvatel. Obrazová složka letáků a mirakulárních relací konkretizovala představy recipientů, korigovala jejich fantazii, stabilizovala virtuální obraz Židů jakožto nepřátel křesťanství. Nevyhýbala se ani detailním scénám mučení a poprav. V některých případech mohly tyto vizualizace Židy karikovat či demonizovat, mohly zdůrazňovat jejich jinakost a cizost, která narušovala a ohrožovala homogennost křesťanské komunity. Na stranu druhou mohl obrazový materiál zdůrazňovat jiný aspekt: Židé byli znázorňováni jako těžko rozlišitelná součást společnosti, mohli být naopak oblečení v duchu dobové módy bez výrazných distinktivních znaků, bez specifické fyziognomie a atributů. V takových případech byl akcentován motiv vnitřního nepřítel, který rovněž ohrožoval univerzální společnost, ale rozvracel ji zevnitř. Oba modely, přestože jsou antagonistické, fungovaly současně a existovaly vedle sebe. Koexistence těchto dvou strategií umožnila v daném okamžiku uvěřit v to, že židovský soused, se kterým lze být v každodenním kontaktu, uzavírat s ním obchody, sdílet společný životní prostor a účastnit se stejných nebo podobných historických událostí, může mít svou tajnou tvář, svůj svět, ve kterém znesvěcuje hostie či vraždí křesťanské děti. V takovém okamžiku bylo možné, aby vykřesla jiskra protižidovského násilí, nenávisti a strachu, kterou legitimizovaly stále opakované a přiživované stereotypy.

Hostouňský obrazový cyklus nám posloužil jako výchozí bod, ze kterého jsme v našem závěrečném výkladu vyšli. Dílčí indicie a závěry ukazují, že toto umělecké dílo lze interpretovat jako model ideální, leč uzavřené raně novověké společnosti. Vyobrazení hostouňské legendy je poselstvím černínské vrchnosti, lze ho vnímat jako testament Protivy Černína z Chudenic a jeho manželky Kristýny Korduly adresovaný svým poddaným. Jak již bylo výše naznačeno, obrazový cyklus byl určen pro kapli Božího Těla, která až do roku 1802 stávala naproti hlavnímu vchodu do kostela sv. Jakuba, a můžeme jej pokládat za svéráznou variantu epitafu. Hraběnka Černínová zde nechala vybudovat kryptu pro sebe a svého manžela a zřídila zde zádušní nadaci. Přestože se v literatuře setkáme s údajem, že Fronleichnamskapelle byla vystavěna na místě, kde byly hostie zakopány, a to již ve

středověku, nelze tento údaj ničím podepřít.<sup>501</sup> Zpráva o „obnovení“ kaple Božího Těla černínským panstvem je spíše tradičním topoi vzniku sakrální památky raného novověku odkazující k její údajné starobylosti, jež je navrch spojena se zázračnou legendou. Navíc božítělové kaple byly často spojovány s legendami o znesvěcených hostiích a budovány na místech, kde mělo k profanaci dojít, popř. na prostranstvích, kde dříve stála synagoga potrestané židovské obce.<sup>502</sup> Černínové však založili (v dobové rétorice „obnovili“) pohřební kapli s úmyslem uchovat zde památku na sebe a své činy – aristokratická komemorace reprezentovala sebe jako výlučnou sociální skupinu, idealizovala sama sebe, utvářela paměť a také s ní manipulovala. To je jedna rovina poselství, kterou chtěli Černínové budoucím generacím odkázat. Podstatný je rovněž druhý plán sdělení obrazového cyklu z Hostouně – ten reprezentuje ideální společnost, jednotu vrchnosti a poddanského města zbavenou konfliktů. Nobilita i měšťané jsou zde bez rozdílu shromážděni kolem zázračné eucharistie, sjednocení v katolické víře a vyvrhující ze sebe vše, co by tuto integritu jakkoli narušovalo. Obraz je souhrnem ideální pobělohorské společnosti, která sice má svůj hierarchický řád, ale zároveň vytváří jediné fungující tělo.

Židé jsou na plátnech zástupným lidem, na který se uvaluje exemplární trest, a tím se majoritní societa očišťuje. Člověk raného novověku si byl vědom, že společnost bez konfliktů je utopická, hledal proto prostředky, jak uvolnit vnitřní napětí a psychologickou potřebu střetů. Židovská komunita nešťastně sloužila jak virtuálně, tak reálně jako prostředek kompenzace frustrací většinové společnosti. Přestože obrazový cyklus z Hostouně můžeme interpretovat jako doklad protižidovského cítění počátku 17. století, nelze jej primárně vnímat pouze jako projev antijudaismu. Obraz není doslovným „útokem“ na Židy, jak je tomu naopak u plzeňského pretextu sepsaného Šimonem Plachým, na nějž hostouňská legenda navazuje, ale předně zprávou o tom, jak má vypadat ideální rekatolizovaná společnost. Na stranu druhou nelze vyloučit, že je hostouňský cyklus zamlženou vzpomínkou na protižidovské násilí, o kterém dnes již nic konkrétnějšího nevíme.

---

<sup>501</sup> Jedním ze signálů, že je legenda o znesvěcení eucharistie vykonstruovaná, je poloha kaple Božího Těla v Hostouni, která měla vzniknout přímo na místě nalezených hostií. Jelikož kaple byla zbudována v těsném sousedství kostela sv. Jakuba, který v Hostouni stojí minimálně od roku 1360, je vysoce nepravděpodobné, že by Židé zakopali důkaz svého provinění hned u farního kostela, aniž by si toho kdokoli všiml.

<sup>502</sup> Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 89-92.

**N**a základě analýzy textů o znesvěcení hostie Židy ve starší české literatuře jsme schopni pojmenovat několik funkcí těchto skladeb, které se mohly navzájem prolínat, a v různých etapách recepce bylo možné akcentovat jinou složku. Jde jednak o funkci legitimizační, tedy o potenciál textu ospravedlnit předešlé (popř. budoucí) protižidovské perzekuce. Dále o funkci nábožensko-formační, tzn., že prostřednictvím profanačních legend měla být kultivována eucharistická, potažmo mariánská zbožnost věřících. Tyto skladby mohly mít i funkci propagační, zejména když v dané lokalitě vzniklo, nebo mělo vzniknout poutní místo. V neposlední řadě je nutné zmínit i funkci polemickou a apologetickou – takovéto poslání textu nabývá na intenzitě se vznikem husitského hnutí a reformace. Tehdy mohou být narativy o krvácejících hostiích interpretovány jako teologická zkratka hájící katolické pravověří.

Předložený soubor studií nabízí celou řadu témat, kterým by bylo možné se nadále věnovat, jelikož samotný výzkum profanačních legend není zdaleka uzavřen. K zamyšlení, kam by se mohlo v budoucnosti ubírat případné bádání, se zvláště nabízejí tři okruhy – jednak raně novověké textualizace profanačních legend, dále úloha mariánské devoce v těchto skladbách a nakonec fenomén poutních míst spjatých s profanačním narativem.

V první řadě by byla potřebná důkladná kolekce a analýza raně novověkých bohemikálních textů o profanaci hostie Židy spolu s výzkumem eucharistické zbožnosti 16.–18. století a jejího diferenčního poměru k protestantismu. Profanační legendy se totiž stávají v raném novověku součástí protireformační polemiky a exempla o Židech a hostii se objevují v katechetické a homiletické literatuře, která na příkladu židovské *perfidiae* měla upevnit katolickou doktrínu.<sup>503</sup> V katolických zemích Evropy jsou zakládány konfraternity Božího Těla inspirované ustanovením římského bratrstva roku 1539 papežem Pavlem III. (*confraternitas sub invocatione ss. Corporis Christi in ecclesia domus b. Mariae super Minervam de Urbe*).

---

<sup>503</sup> Srov. Magda Teter: *Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 113–114, 131–132. Nutno ovšem podotknout, že Teter dochází při analýze polského pramenného materiálu k závěru, že profanační legendy postupně z literatury mizí a Židé jsou zobrazováni více jako zločinci, kteří kradou či překupují náboženské předměty. Eucharistie v těchto protižidovských textech absentuje, anebo je jí věnována jen marginální pozornost. Při analýze bohemikální literatury lze toto stanovisko mírně upravit – zatímco profanační topos v 17. a zejména v 18. století opouští oficiální nábožensko-vzdělávací literaturu, stává se součástí lidové a pololidové kultury. V českém prostředí se např. zachoval kramářský tisk o znesvěcení hostie v Deggendorfu. V produkci kramářských protižidovských skladeb však jednoznačně převládá motiv vraždy křesťanských dětí. Srov. Daniel Soukup: *Židé ve starší české literatuře: Výbor beletrizovaných pramenů*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013, s. 284–300.

Na konci 16. století vzniká prestižní božítelové bratrstvo ve Vídni u dómu sv. Štěpána (1581), o rok dříve je obnoveno bratrstvo při augustiniánském kostele sv. Tomáše na Malé straně, roku 1609 je založeno u sv. Jakuba v Brně. Eucharistický kult zažívá svou obrodu v českém prostředí i díky církevním směrnicím: na synodě roku 1605 předepsal pražský arcibiskup Zbyněk Berka z Dubé (1551–1606), aby byla po celé arcidiecézi zřizována bratrstva Božího Těla, která by lokálně kultivovala eucharistickou zbožnost. Aktualizace kultu byla spojena s důrazem na časté přijímání pod jednou a vizualizací konsekrované hostie prostřednictvím pravidelných teoforických procesí, která se měla konat ve čtvrtky (obvykle v prostorách kostela, příležitostně, většinou jednou měsíčně, na veřejnosti).<sup>504</sup> Oživení profanačních narativů, ve kterých vedle Židů vystupují rovněž heretici, se týkalo celé potridentské společnosti a zasluhovalo by si proto samostatný rozbor.

V naší práci jsme se také jen letmo dotkli tématu vztahu mariánského kultu a textů, ve kterých vystupují Židé. Jde o oblast, jež by si zasloužila podrobnější zpracování i v domácím kontextu. Protižidovské násilí a formování kolektivní křesťanské identity je totiž s postavou Marie velmi úzce spjata.<sup>505</sup> Byl to převážné topos města, kde se ve středověku odehrávaly mariánské zázraky a s nímž byla spjata i židovská komunita. Během 15. století se množí počet mariánských obrazů a soch umístěných mimo sakrální stavby na měšťanských domech a nárožích, které utvářely identitu urbánního prostoru a jež mohly způsobit napětí mezi majoritní a minoritní komunitou. Židé podléhali silné sociální kontrole a jakýkoli, byť i jen nepatrný a neuvědomělý projev dehonestace těchto objektů mohl zapříčinit výbuch násilností.<sup>506</sup> S tímto fenoménem úzce souvisí rovněž christianizace lokalit, ve kterých žili převážně Židé. Jak jsme si ukázali na olomouckém případě z roku 1425, kdy byla uprostřed *Plateae Judeorum* vybudována kaple Božího Těla, mohlo dojít k tomuto podrobení cizího prostoru ještě před vypovězením židovské komunity z bran města.

Nejen božítelové, ale rovněž mariánské kaple vznikaly na místech zničených židovských obcí. Norimberská *Frauenkirche*, iniciovaná císařem Karlem IV. a oficiálně fundovaná roku 1355 na cestě z římské korunovační jízdy, vznikla na místě zbořené synagogy, a měla tudíž výraznou legitimizační funkci. Návštěva této kaple byla pro obecný lid navíc příležitostí

---

<sup>504</sup> Tomáš Malý – Vladimír Maňas – Zdeněk Orlita: *Vnitřní krajina zmizelého města. Náboženská bratrstva barokního Brna*. Archiv města Brna, Brno 2010, s. 64–69; František Stejskal: Boží Tělo, *Český slovník bobovědný II*. V. Kotrba, Praha 1916, s. 404–408.

<sup>505</sup> K tématu viz např. Johannes Heil – Rainer Kampling (eds.): *Maria – Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001.

<sup>506</sup> Miri Rubin: *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Central European University Press, Budapest – New York 2009, s. 45–77.

získat velké množství odpustků. Císař dovolil listinou vyhotovenou v Praze 16. listopadu 1349 zbořit existující židovskou čtvrť severně od řeky Pegnitz a vybudovat zde mariánský kostel, čímž nepřímo vyjádřil souhlas s pogromem. Zdá se, že Norimberští čekali na Karlovo svolení a hned 5. prosince 1349 vypukly násilnosti, kterým padlo za obětí 562 Židů. Spojení protizidovského násilí a mariánské devoce bylo umocněno tím, že na průčelí těch židovských domů, které přešly do vlastnictví křesťanů, byly instalovány mariánské sošky.<sup>507</sup> Pozoruhodné je, že duchovní správou této císařské kaple byli pověřeni kněží z Čech podřízení precentorovi pražských mansionářů.<sup>508</sup> Podobně tomu bylo v Mnichově, kde až do druhé světové války stál významný poutní chrám *Unser Lieben Frauen in der Grufft*, vysvěcený po roce 1442. Na jeho místě se původně nacházel dvoupodlažní měšťanský dům sloužící místní kehile jako synagoga.<sup>509</sup> Zmíněného roku nechal bavorsko-mnichovský vévoda Albrecht III. (1401–1460) vykázat Židy ze svého dominia a daroval tento objekt spolu s přílehlými stavbami v někdejší Judengasse svému zeti, lékaři, humanistovi a okultistovi Johannu Hartliebovi (zemř. 1468). Mariánská svatyně (*Schöne Maria*) byla později vybudována rovněž v Řezně, kde došlo k vypovězení židovské komunity roku 1519. Podle nejnovějších studií bylo mezi lety 1349 až 1520 na jihu Německa přeměněno nejméně šestnáct synagog na mariánské kaple, přičemž pouze dva případy jsou údajně spojeny s explicitním protizidovským násilím.<sup>510</sup>

Bylo by rozhodně užitečné systematicky rozebrat, jak byly mariánské a profanační motivy prostupné a jak se realizovaly v konkrétních textech. Podobně se nabízí možnost zkoumat tzv. kultický antijudaismus,<sup>511</sup> tedy fenomén poutních míst spjatých s protizidovskou agresí a eucharistickými zázraky. Ze zahraničních badatelů k tomuto tématu významně přispěl kunsthistorik Mitchell B. Merback ve své nejnovější studii *Pilgrimage and Pogrom*, která je výzvou i pro bohemikální prostředí.<sup>512</sup> Přestože víme, že mariánské a božítelové kaple mající „židovské“ kořeny lákaly od středověku po raný novověk četné poutníky, máme prozatím jen skromné představy o tom, zda a v jakém počtu do těchto míst putovali i

---

<sup>507</sup> Filip Srovnal: „K chvále našeho císařství, k oslavě a poctě Panny Marie Bohorodičky“ O smyslu, funkci a architektuře norimberské Frauenkirche, *Časopis společnosti přátel starožitnosti* 119/4, 2011, s. 193–194.

<sup>508</sup> Tamtéž, s. 201–202.

<sup>509</sup> Hedwick Röckelein: Marie, l'Église et la Synagogue: Culte de la Vierge et lutte contre le Juifs en Allemagne à la fin du Moyen Âge, Marie. *La Culte de la Vierge dans la Société Médiévale*. Beauchesne, Paris 1996, s. 512–531; Mitchell B. Merback: Cleansing the Temple: The Munich Grufftkirche as Converted Synagogue, *Beyond the Yellow Badge – Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Brill, Lieden – Boston 2008, s. 305–345.

<sup>510</sup> Tamtéž, s. 310–311.

<sup>511</sup> Tamtéž, s. 315.

<sup>512</sup> Mitchell B. Merback: *Pilgrimage and Pogrom: Violence, Memory, and Visual Culture at the Host-Miracle Shrines of Germany and Austria*. The University of Chicago Press, Chicago 2012.

obyvatelé Čech a Moravy, popř. zda existovala domácí poutní tradice k místům spjatým s protižidovským násilím přímo v našem prostoru. Předložená disertační práce věnující se primárně tematizaci protižidovského násilí v profanačních legendách tedy může nabídnout i tyto badatelské stimuly.

Závěrem zasadíme analyzované téma profanačních legend do širšího rámce nejen židovské historiografie a zamysleme se nad vytěsněním či desinterpretací těchto témat nejen v domácím bádání, ale v paměti vůbec. Přestože jsme se věnovali skličující otázce perzekuce minoritní společnosti a agrese majoritní society v bohemikální literatuře, snažili jsme se vyhnout tomu, aby tato práce podlehla tzv. *Leidensgeschichte*, slzavému pojetí židovských dějin. Tuto koncepci v roce 1928 zásadně přehodnotil Salo Wittmayer Baron (1895–1989) ve svém článku *Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?*<sup>513</sup> Demystifikace židovské historie ovlivnila následující generace badatelů, a dokonce ani zkušenost šoa je nepřiměla vzdát se názorového sporu proti tzv. lachrymose history.

Do této diskuze o vztahu paměti a dějin v judaistickém diskurzu nejvýznamněji přispěl Baronův žák Yosef Hayim Yerushalmi (1932–2009) z Columbia University svou knihou *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982). Jeho závěry lze uplatnit i na křesťanské prameny o Židech. Yerushalmi exaktně poukázal na napětí mezi historiografií a pamětí: zatímco paměť podléhá nejrůznějším zneužitím a manipulacím, bývá symbolická a sakrální, pak historie by měla být rekonstrukcí uplynulých událostí, měla by být intelektuální a sekulární. Nezbytnou součástí ritualizované paměti je zapomínání, vytěsňování či akcentování a utváření kolektivní identity.<sup>514</sup> Sama historie však podle Yerushalmiho podlehla konstrukcím paměti, v některých případech je silně pod vlivem uměleckých obrazů a narativů – v židovském kontextu pod vlivem liturgických a memoriálních textů, které selektivním způsobem utvářely židovskou identitu. Neslučitelnost paměti a historie, jak ji načrtl Yerushalmi, je sice zintenzivněná a má i své odpůrce (např. Amos Funkenstein),<sup>515</sup> jedná se však o model, který by bylo užitečné promýšlet i ve vztahu k literárním textům, kterými jsme se zde zabývali, popř. historiografickým studiím, jež dříve kopírovaly patos martyrologické literatury. Yerushalmiho žák a komentátor David N. Myers trefně uzavírá jeden ze svých článků slovy:

---

<sup>513</sup> Salo Wittmayer Baron: Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?, *The Menorah Journal* 14 (June 1928), s. 515–526.

<sup>514</sup> Srov. také kontroverzní Pavel Barša: *Paměť a genocida: úvahy o politice holocaustu*. Argo, Praha 2011.

<sup>515</sup> Amos Funkenstein: *Perceptions of Jewish History*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993.



*„And yet, when the annals of Jewish history are reduced to a martyrology, both historical integrity and a font of creative cultural energy are lost. Psychoanalysts warn that the repeated invocation of trauma hints at a lurking and unresolved danger, at »an unwillingness – or more disturbingly, an inability – to forget.« The dangers are particularly evident in the post-Holocaust world in which the impulse to »cherish affliction« has become a central pillar of Jewish identity, even when that impulse has been shorn of its traditional rationale.“*

*„A když jsou tedy letopisy židovských dějin zredukovány na martyrologii, pak se vytrácí jak historická integrita, tak i soubor tvořivé kulturní energie. Psychoanalytici varují, že opakované připomínání traumatických zážitků naráží na skrytá a nedořešená nebezpečí, na »neochotu — nebo ještě znepokojivěji na neschopnost – zapomenout«. Tato nebezpečí jsou zvláště patrná ve světě po holokaustu, v němž se nutkání »kojit se utrpením« stalo ústředním pilířem židovské identity, a to i tehdy, kdy došlo ke ztrátě tradičního odůvodnění tohoto nutkání.“<sup>516</sup>*

Na základě analýzy profanačních legend se proto nelze vyhnout otázce, jakým jazykem hovořit o násilí, jak zůstat nestranným recipientem literárních textů, věcně je komentovat a nezávisle interpretovat. Rovněž domácí historická věda se s tímto problémem potýkala a zmítala se mezi několika přístupy, jak psát o protižidovské agresi v dějinách. Někteří historikové měli tendenci idealizovat českou společnost a dějiny Židů popisovali převážně v příznivém světle. Podstatná část domácí historiografie téma protižidovského násilí raději vytěsnila nebo alespoň výrazně marginalizovala. Rozpaky nad prameny reflektujícími nebo dokonce schvalujícími násilí vůči druhým však nelze obejít, a je možné dokonce říci, že by měly být integrální součástí každé studie, která podobné téma zpracovává.

Extrémní polohu idealizace česko-židovského soužití formuloval roku 1969 lingvista a literární historik Roman Jakobson (1896–1982), který v přípitku na závěr sympozia o Konstantinu Filozofovi prohlásil:

*„Ale je tu ještě něco, čeho si cením nejvíc. Žádný národ na světě, který jsem poznal, nemá v sobě tolik ryziho demokraticismu jako váš. Uvedu příklad nejnázornější. Vždyť tento národ nikdy v dějinách nikoho – žádný jiný národ – neutlačoval. A ti, kdo byli vždycky a všude utlačováni – Židé –, tu nebyli zřaveni, pokud zemi vládli domácí vládcí, své důstojnosti. Před tisíci lety přijala tato země snad jako jediná v Evropě přátelsky židovské obyvatele. I když mluvili jiným jazykem a měli jiné zvyky, podala jim svou ruku a oni – věřte mně – na to nikdy nezapomněli. Za svého pobytu ve Skandinávii jsem našel středověké*

---

<sup>516</sup> David N. Myers: „Mehabevin et ha-tzarot“: Crusade Memories and Modern Jewish Martyrologies, *Jewish History* XIII, č. 2, 1999, s. 61.

*židovské dokumenty ze severu a v nich židovští kupci s obdivem a úctou popisují zemi, kde po Židech nikdo neplive a nikdo neponižuje jejich důstojnost, kde moudrý král z domácího rodu trestá zločiny spáchané na Židech tak, jako by byly spáchané proti komukoli jinému, zemi, kde pogromy jsou výjimkou.*<sup>517</sup>

I přes přihlídnutí k autorově rétorické licenci a v úctě k jeho přínosu k bádání o starší české literatuře musíme konstatovat, že Jakobsonovo pojetí židovských dějin je přinejmenším zjednodušené a nabízí zkreslenou interpretaci křesťansko-židovského soužití na našem území. Tato simplifikace se otiskla rovněž na stránky některých Jakobsonových odborných studií.<sup>518</sup> Obraz tolerantní české společnosti prostě výraznějších protižidovských postojů je jedním z mnoha domácích mýtů, který je postupně přehodnocován, jak je tomu např. v studii Michala Frankla *Emancipace od Židů: Český antisemitismus na konci 19. století*. K podobné revizi by mělo dojít i pro starší období.

Symptomatická, dobově podmíněná, zároveň ale objevná je v našem prostředí protinacionalistická koncepce židovských dějin navržená Františkem Grausem (1921–1989). Jde o jednoho z mála domácích historiků, který se vážně a do hloubky, byť až v emigraci, věnoval protižidovskému násilí ve středověku. Graus, který se snažil dívat na dějiny Židů před koncem 19. století interdisciplinárně, postuluje tezi, že vedle náboženské tradice je jedinou konstantou vytvářející židovské dějiny nepřátelství vůči Židům, tedy antisemitismus.<sup>519</sup> Jedná se o skeptické a zároveň realistické zhodnocení domácích židovsko-křesťanských vztahů, které vyvrcholilo ve studii *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* z roku 1987. Grausova zkušenost Terezína, Birkenau a Buchenwaldu (Taucha v Lipsku)<sup>520</sup> tak zformulovala opačně extrémní přístup k dějinám Židů:

*„Každý, kdo chce psát po událostech let 1933–1945 o židovských dějinách, píše – nebo by alespoň psátí měl – jako by na něj hleděly oči miliónů zavražděných, nevinných obětí, od kojenců sotva se narodivších až*

<sup>517</sup> Roman Jakobson: *Z korespondence* (ed. Alena Morávková). Paseka, Praha – Litomyšl 1997, s. 148.

<sup>518</sup> Např. Roman Jakobson: *Řeč a písemnictví českých židů v době přemyslovské*. In Kulturní sborník ROK (red. Ladislav Matějka). Moravian Library, New York 1957, s. 35–46.

<sup>519</sup> František Graus: *Židovské dějiny – dějiny Židů, Československý časopis historický 5 (XVII)*. Academia, Praha 1969, s. 712–717. Poprvé je toto téma řešeno ve stati: Prolegomena zu einer Geschichte der Juden in den Böhmischen Ländern, *Judaica Bohemiae 3*, 1967, s. 79–86. Srov. Naděžda Morávková: *František Graus a československá poválečná historiografie*. Academia, Praha 2013, s. 138–140.

<sup>520</sup> Naděžda Morávková: *František Graus a československá poválečná historiografie*. Academia, Praha 2013, s. 26–31.

*po starce stojící nad hrobem. Masové vraždění, jemuž padly za obět' milióny lidí, zůstává otrěsným faktem naší současnosti, který nelze ani zamlčet ani obejít.*<sup>521</sup>

Jakobson v roce 1969 naposledy navštívil Československo, Graus je téhož roku navždy opustil. Texty Jakobsona i Grause sice vznikly ve stejné době, přesto reprezentují odlišné a dnes stěží (anebo jen s výhradami) akceptovatelné přístupy. Oba jsou příkladem protichůdného dialektického pohledu zřetelného i v předložené disertační práci, jež záměrně podtrhuje toto myšlenkové napětí. Jde o dialektiku mezi dvěma těly, dialektiku dvojí paměti a dvojí identity.

---

<sup>521</sup> František Graus: Židovské dějiny – dějiny Židů, *Československý časopis historický* 5 (XVII). Academia, Praha 1969, s. s. 713.

## SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY

### RUKOPISY

- *Fragment hebrejského rukopisu*, Olomouc, Vědecká knihovna, sign. M I 243.
- *Fragment hebrejského rukopisu*, Olomouc, Vědecká knihovna, sign. M I 296.
- *Fragment hebrejského rukopisu*, Olomouc, Vědecká knihovna, sign. M II 138.
- *Historia de cede Iudeorum Pragensi*, Krakow, Biblioteka Jagiellońska, sign. 2538 DD XIX 4, ff. 92v–93v.
- *Kterak Židé mučili Boží Tělo*, Praha, Knihovna Národního muzea, sign. V B 24, ff. 124v–126r (faksimile dostupná na [www.manuscriptorium.com](http://www.manuscriptorium.com)).
- *Listina o rabínu Mojžíšovi z Olomouce*, Köln, Historisches Archiv der Stadt Köln, sign. HUA 2/10401 (zachována pouze jako mikrofilm).
- *M semel*, Praha, Národní knihovna ČR, sign. VIII F 20, fol. 194r.
- *M semel*, Praha, Národní knihovna ČR, sign. XI D 7, fol. 131v.
- *M semel* (incipit), Kodex vodňanský, Praha, Knihovna Národního muzea, sign. II F 2, f. 181v (faksimile dostupná na [www.manuscriptorium.com](http://www.manuscriptorium.com)).
- *Olomoucké povídky*, Olomouc, Vědecká knihovna, sign. M II 190, ff. 249ra–280rb (faksimile dostupná na <http://dig.vkol.cz/dig/mii190/popis.htm>).
- *Passio Pragensium Iudeorum secundum blasphemiam*, Praha, Národní knihovna ČR, sign. XI D 7, ff. 130v–131v.
- *Passio Iudeorum Pragensium secundum Ieškonem/Iohanem*, Praha, Národní knihovna ČR, sign. XI D 7, ff. 131v–146v.
- *Passio Iudeorum Pragensium secundum Ieškonem/Iohanem*, Třeboň, Státní oblastní archiv v Třeboni, sign. A 14, ff. 68r–70r;
- *Passio Iudeorum Pragensium secundum Ieškonem/Iohanem*, Praha, Knihovna Metropolitní kapituly u sv. Víta v Praze, sign. O 3, ff. 176r–177v.
- Šimon Plachý z Třebnice: *Paměti plzeňské*, Praha, Knihovna Národního muzea, sign. V B 1, f. 49r (faksimile dostupná na [www.manuscriptorium.com](http://www.manuscriptorium.com)).
- Jan Tanner: *Epitome historica rerum Civitatis Plsnae*, Plzeň, Západočeské muzeum, sign. 513 A 003, s. 170–171 (faksimile dostupná na [www.manuscriptorium.com](http://www.manuscriptorium.com)).
- Jan Tanner: *Epitome historica civitatis Plsnae in Bohemia*, Plzeň, Západočeské muzeum, sign. 513 A 2, s. 82–83 (faksimile dostupná na [www.manuscriptorium.com](http://www.manuscriptorium.com)).

## TIŠTĚNÉ PRAMENY

- Daniel Adam z Veleslavína: *Kalendař Historický, to jest Krátké poznamenání všech dnuov jednoho každého měsíce přes celý rok*. Jirí Melantrich z Aventinu, Praha 1578.
- Daniel Adam z Veleslavína: *Kalendař Historický. Krátké a summovní poznamenání všech dnův jednobokaždeho měsíce přes celý rok*. D. Adam z Veleslavína, Praha 1590.
- Tobias Johann Becker: *Trost- Und Schräck-Spiegel*. Johann Christoph Lochner, Nürnberg 1697.
- Jan František Beckovský: *Poselkyně starých příběhův českých, aneb Kronika česká... Díl první, v němž se někteří cizí příběhové nacházejí, kteří k domácím přínaležejíce od nich se odcižiti nemohli*. Jan Karel Jeřábek, Praha 1700.
- Antonius Davroutius: *Florum exemplorum sive Catechismi historialis... Tomus III*. Ioannes Bogardus, Duaci 1616.
- Gelasius Dobner: *De Corpore Christi*; in *Monumenta historica Boemiae nusquam antebac edita, Tomus IV*. Mathias Glatz, Praha 1779, s. 138–139.
- *Ein erschrockliche Neue Zeitung so sich im 1591 Jar zu Preßburg in Ungern zu getragen*. Leonhart Nassinger, Wien 1591.
- *Ein erschrockliche Neue Zeitung so sich im 1591 Jar zu Preßburg in Ungern zu getragen wie daselbst etliche Juden zwey consecierte ostien uberkommen damit einen schendlichen mißbrauch und Gotteslesterung geübt aber hefftig von Gott gestrafft worden allen fromen Christen zu einer warnung*. Lucas Mayer, Nürnberg [c. 1591].
- *Ein grawsamlich geschicht Geschehen zu passav Von den Juden als hernach volgt*. Caspar Hochfelder, Nürnberg [c. 1477].
- Alfonso de Espina: *Fortalitium fidei contra fidei christianae hostes*. Antonius Koberger, Norimbergae 1494.
- Aegidius Faber: *Speculum exemplorum*. Johann Koelhoff, Coloniae 1485.
- Aegidius Faber: *Speculu[m] exemploru[m]*. Henricus Gran, Hagenau 1519.
- *Die geschicht der Juden zym Sternberg ym landt zu Mecklenburg*. Johannes Bergmann von Olpe, Basilej 1495.
- Václav Hájek z Libočan: *Kronika česká*. Praha 1541.
- Franz Haselbauer: *ספר עיקרים של דת הנוצרים Kurtzer Inhalt deß Christlichen Gesetzes, in 100. Unterweisungen, allen Kindern Israel, welche von Gott erlaüchtet, an Jesum Christum den*

*wahren Messiam glauben wollen.* In der Carolo-Ferdinandeischen Buchdruckerey im Colleg. S. J. bey St. Clement, Prag 1729/1730.

- Ernst Ferdinand Hess: *Flagellum Iudaeorum. Bič židovský.* Praha 1604.
- Michaela ab Isselt: *Mercurii Gallobelgici siue Rerum in Gallia et Belgio potissimum ; Hispania quoque, Italia, Anglia, Germania, Polonia, vicinisq[ue] locis ab anno 1588 ad martium anni praesentis 1594 gestarum.* Godefrid Kempens, Kolín 1596.
- Avigdor ben Jicchak Kara: Et kol ha-tela'a, *Selichot ke-seder bejt ha-kneset ha-ješana = סליחות בית כסדר הכנסת הישנה*. Moše ben Avraham Schedel, Praha 1605, ff. 94r–100v.
- Antonín Koniáš: *Vejštažní naučení a vejškladové na všecký nedělní i sváteční epištoly, též Evangelia celého roku...*, Vytištěné v Hradci Králove u Václava Tybély 1740.
- Gottfried Wilhelm Leibniz (ed.): *Chronicon Theoderici Engelhusii, in Scriptorum Brunsvicensia Illustrantium, Tomus secundus (...) ex manuscriptis eruta, aucta, emendataque cura Godefridi Guilielmi Leibnitii.* Nicolaus Foerster, Hanoverae 1710.
- Bernardus Linck: *Annales Austrio-Clara-Vallenses: Seu Foundationis Monasterii Clarae Vallis Austriae, vulgo Zwetl. Tomus I.* Wolfgang Schwendimann, Vienna 1723.
- Prokop Lupáč z Hlaváčova: *Rerum bohemicarum Ephemeris, sive Kalendarium Historicum, ex reconditis veterum annalium monumentis erutum.* Praha 1584.
- Joachim Johann Mader (ed.): *Chronicon M. Theodorici Engelhusii: Continens Res Ecclesiae Et Reipublicae, Ab Orbe Condito Ad Annum Christi Circiter MCCCCXX.* Henningus Muller, Helmestadi 1671.
- *Magni speculi exemplorum Appendix... Tomus Tertius.* Baltazar Beller, Duaci 1619.
- Andreas Felix Oefelius (ed.): *Rerum Boicarum Scriptores II.* Veit, Augsburg 1763.
- Hartmann Schedel: *Liber Chronicarum.* Antonius Koberger, Norimbergae 1493.
- Matěj Václav Šteyer: *Postila katolická na dvě částky rozdělená, nedělní a sváteční, aneb výkladové na evangelia přes celý rok.* U sv. Klimenta, Praha 1691.
- *Van der mysehandelige des hilligen Sacrament der boesen ioeden to den Sternberge.* Simon Koch, Magdeburg 1492.
- *Velmi strašlivý příběh aneb píseň o jedné bohaprázdné ženě* (MZK Brno, sign. ST1-0294.174, přívazek 64).
- *Vita sanctorum to jest: Životové, skutkové, utrpení a smrt Pána Krista, blaboslavené Panny Marie, a nejobzvláštnějších svatých.* Pavel Sessius, Praha 1625.
- Johann Christoph Wagenseil: *Tela ignea satanae.* Johann Hoffmann, Norimberk 1681.

- *Warhafftig Sumarius der gerichtshandel.* Johann Hanau, Franckfurt an der Oder 1511.

## MODERNÍ EDICE PRAMENŮ

- Ernst-Stefan Bauer (ed.): *Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Zeitkritik an der Schwelle der großen Konzilien: Johannes Wetzlar und sein Dialogus super Magnificat: 1427.* Mainz 1981.
- Marie Bláhová (ed.): *Kroniky doby Karla IV.* Svoboda, Praha 1987.
- Bohumil Bondy – František Dvorský (eds.): *K historii Židů v Čechách, na Moravě a v Slezsku: 906 až 1620 I.* B. Bondy, Praha 1906.
- Beverly Boyd (ed.): *A variorum edition of the works of Geoffrey Chaucer: Volume II: The Canterbury Tales: Part twenty: The Prioress's Tale.* University of Oklahoma, Norman and London 1987.
- Bertold Bretholz (ed.): *Die Cronik der Böhmen des Cosmas von Prag,* in *Monumenta Germaniae Historica NS, Tomus II.* Wiedmannsche Buchhandlung, Berlin 1923.
- Bertold Bretholz (ed.): *Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren vom XI. bis zum XV. Jahrhundert (1067-1411).* Taussig u. Taussig, Prag 1935.
- Eveline Brugger – Birgit Wiedl (eds.): *Regesten zur Geschichte der Juden in Österreich im Mittelalter. Band 1: Von den Anfängen bis 1338.* Studien Verlag, Innsbruck – Wien – Bozen 2005.
- Pavel Černuška (ed.): *Jindřich z Bitterfeldu: Eucharistické texty.* L. Marek, Brno 2006.
- Jiří Daňhelka – Karel Hádek – Bohuslav Havránek – Naděžda Kvítková (eds.): *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila (2). Vydání textu a veškerého textového materiálu.* Academia, Praha 1988.
- Abraham David (ed.): *Hebrew Chronicle from Prague, c. 1615* (translated by Leon J. Weinberger and Dena Ordan). University Alabama Press, Tuscaloosa–London 1993.
- Abraham David (ed.): *Anonymní hebrejská kronika z raně novověké Prahy* (přeložila a studii doplnila Markéta Pnina Rubešová). Academia, Praha 2013.
- Josef Emler (ed.): *Neplacha, opata opatovského, Krátká kronika římská a česká,* *Fontes Rerum Bohemicarum III.* V Praze 1882, s. 443–484.
- Josef Emler (ed.): *Kronika Beneše z Weitmile,* *Fontes Rerum Bohemicarum IV.* Praha 1884, s. 457–548.
- Josef Emler (ed.): *Kronika Františka Pražského,* *Fontes Rerum Bohemicarum IV.* Praha 1884, s. 347–456.

- Josef Emler (ed.): Zbraslavská kronika, *Fontes Rerum Bohemicarum IV*. Praha 1884, 1–337.
- Josef Emler (ed.): Kronika Bartoška z Drahonic / Příkladavek Kroniky Bartoška z Drahonic, *Fontes Rerum Bohemicarum V*. Praha 1893, s. 589–628.
- Josef Emler (ed.): Drobnější kroniky a zprávy k dějinám českým, *Fontes Rerum Bohemicarum VII*. Praha (bez data), s. 1–61.
- Jaroslav Eršil (ed.): *Acta Martini V.: Pontificis Romani: 1417-1431. Ps. 2, 1423–1431* (Monumenta Vaticana Res gestas Bohemicas illustrantia VII). Academia, Praha 1998.
- Zdeněk Fiala (ed.): *Zbraslavská kronika – Chronicon Aulae Regiae*. Svoboda, Praha 1975.
- Václav Flajšhans (ed.): Exemplarius auctorum, liber exempla narrans a magistro Clareto de Solencia compilatus, *Klaret a jeho družina. Sv. II: Texty glosované* (Sbírka pramenů k poznání literárního života československého, skup. první, řada I, č. 1, sv. 2). Česká akademie věd a umění, Praha 1928.
- Chava Fraenkel-Goldschmidt (ed.): *The Historical Writings of Joseph of Rosheim: Leader of Jewry in Early Modern Germany*. Brill, Leiden – Boston 2006.
- Jan Gebauer (ed.): Od Bozieho Tiela – Klasobraní po rukopisích XX, *Listy filologické a paedagogické XI* (1884), s. 305–308.
- Johannes Heil – Rainer Kampling (eds.): *Maria – Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001.
- Alfons Hilka (ed.): *Beiträge zur lateinischen Erzählungsliteratur des Mittelalters 3: Das Viaticum narrationum des Henmannus Bononiensis*. Weidmann, Berlin 1935.
- Alfons Hilka (ed.): *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach: Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum*. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde T. 43, Bd. 3). Peter Henstein, Bonn 1937.
- Karel Hrdina – Marie Bláhová (eds.): *Kosmova kronika česká* (přel.), Svoboda, Praha 1975.
- Wojciech Ketrzyński (ed.), De persecutione Iudaeorum Vratislaviensium A. 1453, in *Monumenta Poloniae Historica = Pomniki dziejowe Polski. Tom IV*. Nakl. Akademii Umiejętności, Lwów 1884, s. 1–5.
- Joseph Klapper (ed.): *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914.



- Markéta Koronthályová (ed.): *Vexilla regis: výbor z latinské duchovní poezie*. BB/art, Praha 2004.
- Milan Kopecký (ed.): *Zbav mě mé tesknosti*. Blok, Brno 1983.
- Milan Kopecký (ed.): *Komu ženu svou poručiti a jiné kratochvilné rozprávky*. Blok, Brno, 1986.
- Milan Kopecký (ed.): *Fridrich Bridel: Básnické dílo*. Torst, Praha 1999.
- Jiří Langer (ed.): Avigdor Kara. Všechny pohromy, *Zpěvy zavržených: malá antologie hebrejského básnictví X.-XIX. století*. Vyšehrad, Praha 2000, s. 58–63.
- Jan Lehár (ed.): *Česká středověká lyrika*. Vyšehrad, Praha 1999.
- Jan Malura – Pavel Kosek (eds.): Matěj Tanner: *Hora Olivetská*. Host, Brno 2001.
- Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuchs, *Medieval Ashkenaz: Corpus der Quellen zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Reich*. <http://www.medieval-ashkenaz.org/quellen/nuernberger-memorbuch.html> (03. 04. 2012).
- Alena Morávková (ed.): *Roman Jakobson: Z korespondence*. Paseka, Praha – Litomyšl 1997.
- Jana Nechutová (ed.): Caesarius z Heisterbachu: *Vyprávění o zázracích: středověký život v zrcadle exempli*. Vyšehrad, Praha 2009.
- František Palacký (ed.): *Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges vom Jahre 1419 An. I. Band: von den Jahren 1419–1428*. Friedrich Tempsky, Prag 1873.
- Eduard Petrů (ed.): *Olomoucké povídky: příspěvek ke studiu vývoje staročeské zábavné prózy*. SPN, Praha 1957.
- Eduard Petrů (ed.): *Ezopovy bajky, Katonova Dvojverší, Rada otce synovi*. Atlantis, Brno 1999.
- Jaroslav Porák – Jaroslav Kašpar (eds.): *Ze starých letopisů českých*. Svoboda, Praha 1980.
- Antonín Rezek (ed.): *Jan F. Beckovský: Poselkyně starých příběhů českých, díl druhý, svazek třetí*. Praha 1880.
- Emil Franz Rössler (ed.): *Die Stadrechte von Brünn aus dem XIII. u. XIV. Jahrhundert, nach bisher ungedruckten Handschriften*. J. G. Calve, Prag 1852.
- Siegmund Salfeld (ed.): *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, in Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Bd. III*. Leonhard Simion, Berlin 1898.

- Aleksander Semkowitz (ed.): De expulsione Iudaeorum, in *Monumenta Poloniae Historica = Pomniki dziejowe Polski. Tom III.* Nakł. Akademii Umiejętności, Lwów 1878), s. 785–789.
- Pavel Sládek (ed.): Avigdor Kara. Selicha Et kol ha-tela‘a (Všechny strasti), in Pavel Sládek: *Raši (1040–1105): vznik biblického komentáře ve frankoporyjnských židovských centrech.* Academia, Praha 2012, s. 481–486.
- Vladimír Spáčil (ed.): *Nejstarší městská kniha olomoucká: (Liber actuum notabilium): Z let 1343–1420.* Olomouc 1982.
- Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds): *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jiblavý) z let 1430–1492, 1528.* Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2004.
- Josef Strnad (ed.): *M. Šimona Plachého z Třebnice Paměti Plzeňské.* Plzeň 1883.
- V. V. Tomek (ed.): Passio Iudaeorum Pragensium, *Věstník Královské české společnosti nauk 1877, č. 1, 1878, s. 11–19.*
- Josef Truhlář (ed.): Verše o bouři židovské v Praze r. 1389, *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1900, s. 295.*
- Ján Vilikovský (ed.): *Próza z doby Karla IV.* Sfinx, Praha 1948.
- Wilhelm Wattenbach (ed.): Annales Zwetlenses, in *Monumenta Germaniae Historica. Tom. IX.* Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, Hannover 1851.
- Wilhelm Wattenbach (ed.): Continuatio Mellicensis, in *Monumenta Germaniae Historica. Tom. IX.* Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, Hannover 1851.
- Wilhelm Wattenbach (ed.): Continuatio Novimontensis, in *Monumenta Germaniae Historica. Tom. IX.* Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, Hannover 1851.

## SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

- Anthony Bale: *The Jew in the medieval book: english antisemitisms, 1350–1500.* Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Salo Wittmayer Baron: Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View?, *The Menorah Journal 14* (June 1928), s. 515–526.
- Pavel Barša: *Paměť a genocida: úvahy o politice holocaustu.* Argo, Praha 2011.
- František Michálek Bartoš: *Soupis rukopisů Národního musea v Praze, Svazek I.* Praha 1926.

- Ernst-Stephan Bauer – Gerhard Baader: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. De Gruyter, Berlin – New York 1985.
- Miloslav Bělohávek (red.): *Dějiny Plzně I*. Západočeské nakladatelství, Plzeň 1965.
- Miroslav Boháček – František Čáda: *Beschreibung der mittelalterlichen Handschriften der Wissenschaftlichen Staatsbibliothek vom Olmütz*, Böhlau, Köln 1994.
- Gaia Bolpagni: *Giovanni Mattia Tiberino e La Passio Beati Simonis Pueri Tridentini: Edizione e commento*. Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2011.
- Bertold Bretholz: *Geschichte der Juden in Mähren im Mittelalter. Erster Theil: bis zum Jahre 1350*. Rudolf M. Rohrer, Brünn, Prag – Leipzig – Wien 1934.
- Marie Bretlová: *Archiv města Horšovský Týn 1375-1945 (1948), Inventář*. Státní okresní archiv Domažlice se sídlem v Horšovském Týně, Horšovský Týn 2004.
- Lev Brod: První český kronikář Kosmas o židech, in *Židovská ročenka na rok 5730*. Rada židovských náboženských obcí, Praha 1969, s. 81–85.
- Carleton Brown: *A Study of the Miracle of Our Lady told by Chaucer's Prioress*. Chaucer Society Publications, London 1910.
- Susanna Buttaroni – Stanislaw Musial (eds.): *Ritualmord: Legenden in der europäischen Geschichte*. Böhlau, Wien 2003.
- Václav Bůžek (ed.): *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*. NLN, Praha 2010.
- Elisheva Carlebach: *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*. Yale University Press, New Haven – London 2001.
- Miroslav Čermák: Nástin vývoje pohostinství v Olomouci (14. století – počátek 20. století). I. část: Dovoz a prodej vína. Výroba a prodej pálených nápojů a kávy. Výčepy a zájezdní hostince. II. část: Seznam právovárečných a vinných domů v historickém jádru města Olomouce, in *Okresní archiv v Olomouci: zpráva o činnosti Okresního archivu v Olomouci za rok 1986*. Okresní archiv, Olomouc 1987, s. 99–157.
- Miroslav Čermák: *Olomoucká řemesla a obchod v minulosti*. Memoria, Olomouc 2002.
- A. M. Černá: Herbář z kodexu vodňanského a jeho ortografické zvláštnosti, *Naše řeč, ročník 88, číslo 2*, 2005, s. 71–82.
- Radim T. Černušák: Knihovna dolanských kartuziánů jako historický pramen, in *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska 1996*. Státní vědecká knihovna v Olomouci, Olomouc 1997, s. 30–34.
- *Dějiny Olomouce: 1. svazek*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2009.

- Sheila Delany (ed.): *Chaucer and the Jews: Sources, Contexts, Meanings*. Routledge, New York – London 2002.
- Leopold Donath: *Geschichte der Juden in Mecklenburg*. Oskar Leiner, Leipzig 1874.
- Alžběta Drexlerová: *Jákob a Ezau na cestě ke smíření: Dějiny židovsko-křesťanských vztahů*. UP Olomouc, Olomouc 2009.
- Alan Dundes (ed.): *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. The University of Wisconsin, Wisconsin 1991.
- Karel Dvořák: *Soupis staročeských exempel = Index exemplorum paleobohemicorum*. Univerzita Karlova, Praha 1978.
- Karel Dvořák: Středověká exempla a ústní lidová slovesnost. In *Nejstarší české pohádky*. Argo, Praha 2001, s. 9–19.
- Manfred Eder: *Die Deggendorfer Gnad: Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte*. Deggendorf 1992.
- Susan L. Einbinder: *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*. Princeton University Press, Princeton – Oxford 2002.
- Petr Elbel: *Kapitoly z dějin katolické církevní správy na Moravě v době husitské (1408-1457): (disertační práce)*. FF MU, Brno 2007.
- *Encyclopaedia Judaica 1-22* (ed. Fred Skolnik). Thomson Gale, Detroit 2007.
- Tomáš Fencl: *Archiv města Hostouň: (1553) 1587-1944 (1946), Inventář*. Státní okresní archiv Domažlice se sídlem v Horšovském Týně, Horšovský Týn 2004.
- Jiří Fiala: *Olomoucký pitaval*. Danal, Praha 1994.
- Jiří Fiedler – Václav Fred Chvátal: *Židovské památky Tachovska, Plánska a Stříbrska*. Nakladatelství Českého lesa, Domažlice 2008.
- Edward H. Flannery: *The Anguish of the Jews*. Paulist Press, New Jersey 1999.
- Michal Frankl: *Emancipace od židů: Český antisemitismus na konci 19. století*. Paseka, Praha 2007.
- Adolph Franz: Matthias von Liegnitz und Nicolaus Stör von Schweidnitz. Zwei schlesische Theologen aus dem 14./15. Jahrhundert, *Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 3. Folge, XVII. Band. Franz Kirchheim, Mainz 1898, s. 1–25.
- Amos Funkenstein: *Pereceptions of Jewish History*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993.

- Hugo Gold (ed.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Jüdischer Buchverlag, Brünn 1932.
- Andrew Colin Gow: *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200-1600*. Brill, Leiden – New York – Köln 1995.
- Vladimír Gračka: Židovská brána v Olomouci, *Památkový ústav v Olomouci 1996: Výroční zpráva*. Památkový ústav, Olomouc 1997, s. 69–71, 136–139.
- František Graus: Prolegomena zu einer Geschichte der Juden in den Böhmischen Ländern, *Judaica Bobemiae* 3, 1967, s. 79–86.
- František Graus: Židovské dějiny – dějiny Židů, *Československý časopis historický* 5 (XVII). Academia, Praha 1969, s. 712–717.
- František Graus: Iglau, *Germania Judaica, Band III, 1350–1519, 2. Teilband*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1995, s. 579–581.
- František Graus: Olmütz, *Germania Judaica, Band III, 1350–1519, 2. Teilband* (Hrsg. Arye Maimon – Mordechai Breuer – Yacov Guggenheim). J. C. B. Mohr, Tübingen 1995, s. 1064–1067.
- Walter Haage: *Olmütz und die Juden*. L. Kullil, Olmütz 1944.
- Rudolf Hikl: *Štěpán z Dolan*. Vlastivědný ústav v Olomouci, Olomouc 1966.
- Ivan Hlaváček: Zu den Ernennungen der öffentlichen Notare im vorhussitischen Böhmen, in *Právněhistorické studie* 35. Karolinum, Praha 2000, s. 59–66.
- Zdeňka Hledíková: Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století, in *Jan Hus na přelomu tisíciletí* (eds. Miloš Drda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral). Albis International, Ústí nad Labem 2001, s. 35–38.
- Gustav Hofmann: *Velkostatek Horšovský Týn (1544-1947), Inventář*. Klatovy 1975.
- Franz Höring: Restaurování oltáře Boží krve z roku 1520 ve filiálním kostele Boží krve v Pulkau, Dolní Rakousko, v roce 2006, in *Světelský oltář v kontextu pozdně gotického umění střední Evropy: sborník příspěvků přednesených na mezinárodním sympoziu konaném na zámku v Mikulově 20. a 21. června 2007*. Národní památkový ústav, Brno 2007, s. 205–212.
- Katarína Hradská: *Židovská Bratislava*. Albert Marenčin, Bratislava 2008.
- Jan Hrdina: Wilsnack, Hus und die Luxemburger, *Die Wilsnackfabrt: Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter* (Hrsg. Felix Escher, Hartmut Kühne). Peter Lang, Frankfurt am Main 2006, s. 41–63.

- Jan Hrdina: Braniborské poutní místo Wilsnack a Lucemburkové, *Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14–17. století* (eds. Lenka Bobková a Jana Konvičná). FF UK, Praha 2009, s. 223–241.
- Martin Hruška: *Knih pamětní královského krajského města Plzně od roku 775 až 1870*. Nákladem dědiců Hruškových, Plzeň 1883.
- Robert Chazan: *European Jewry and the First Crusade*. University of California Press, Berkeley 1996.
- Robert Chazan: *Židé středověkého západního křesťanského světa (1000–1500)*. Argo, Praha 2009.
- Roman Jakobson: *Řeč a písemnictví českých židů v době přemyslovské*. In Kulturní sborník ROK (red. Ladislav Matějka). Moravian Library, New York 1957, s. 35–46.
- Ondřej Jakubec a kol.: *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*. Muzeum umění Olomouc, Olomouc 2007.
- Josef Jireček: České sbírky rozprávek pod názvem „Gesta Romanorum“ známých, *Časopis Musea Království českého*. Praha 1862, sv. 4., s. 360–380.
- Josef Jireček: České sbírky rozprávek pod názvem „Gesta Romanorum“ známých, *Časopis Musea Království českého*. V Praze 1863, sv. 1, s. 91–99.
- František Kafka: Mistři – regenti na artistické fakultě pražské university v letech 1367–1420 (Statistická studie), in *Z českých dějin: sborník prací in memoriam prof. dr. Václava Husy*. Universita Karlova, Praha 1966, s. 77–95.
- Pavel Kalina: *Benedikt Ried a počátky záalpské renesance*. Academia, Praha 2009.
- Alena Kašparová: Židé v díle Jana Františka Beckovského, in *Havlíčkobrodsko: Vlastivědný sborník, sv. 21*. Muzeum Vysočiny, Havlíčkův Brod, s. 78–108.
- Ruth Kestenberg: Hussitentum und Judentum, *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik*, Taussig und Taussig, Prag 1936, 1–25.
- Jaroslav Klenovský – Miroslav Papoušek: *Židovská obec v Olomouci: Historie, osobnosti, památky*. Židovská obec v Olomouci 1997–98.
- Jana Koláčná: *Židé a město Plzeň v raném novověku*. Olomouc 2008.
- Jaroslav Kolár: K vydání staročeských Olomouckých povídek, *Česká literatura VI*. 1958. ČSAV Praha, s. 203–206.
- Jaroslav Kolár: Olomoucké povídky – recenze, *Listy filologické*, sv. 2, roč. 81. Academia, Praha 1958, s. 289.
- Milan Kopecký: *Daniel Adam z Velešlavína*. Svobodné slovo, Praha 1962.

- Eva Kosáková a kol.: *Slovník judaik.* Židovské muzeum v Praze, Praha 2006.
- Jiří Kovtun: *Tajuplná vražda: Případ Leopolda Hilsnera.* Sefer, Praha 1994.
- Pavel Krafl: *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku.* Historický ústav AV ČR, Praha 2003.
- Samuel Krauss: *Die Wiener Geserah vom Jahre 1421.* Braumüller, Wien 1920.
- Johann Kux: Das Olmützer Judenregister vom Jahre 1413–1420, *Zeitschrift des Deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens.* Brünn 1905, s. 385–423.
- Jan Kvapil: Obraz Židovstva v díle pražského barokního kazatele Tobiáše Jana Beckera, in *Jinakost, cizost v jazyce a v literatuře: sborník z mezinárodní konference: Ústí nad Labem, září 1998* (ed. Dobrava Moldanová, Marie Čechová). Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem. Katedra bohemistiky 1999, s. 254–258.
- Jan Kvapil: Die deutsch-böhmische Barockliteratur für / über die Juden, *O! werthestes Vatter-Land! Kultur Deutschböhmens 17.–18. Jh. Zprávy společnosti pro dějiny Němců v Čechách*, II/2003, Ústí nad Labem 2003, s. 65–72.
- Ludmila Kybalová: *Barok a rokoko: dějiny odívání.* NLN, Praha 1997.
- Jan Linka: Vitae Sanctorum 1696, *Bibliotheca Straboviensis* 2001/4–5, s. 191–230.
- Friedrich Lotter: Die Judenverfolgung des „König Rintfleisch“ in Franken um 1298. Die endgültige Wende in den christlich-jüdischen Beziehungen im Deutschen Reich des Mittelalters, *Zeitschrift für historische Forschung* 15, 1988, s. 385–422.
- Tomáš Malý – Vladimír Maňas – Zdeněk Orlita: *Vnitřní krajina zmizelého města. Náboženská bratrstva barokního Brna.* Archiv města Brna, Brno 2010.
- František Mareš: Jessko rusticus quadratus, *Český časopis historický* 9, 1903, s. 202–203.
- Lenka Matušíková: Die Juden im ersten böhmischen Kataster 1653-1655, *Judaica Bohemiae* 37/2001, 5–91.
- Mitchell B. Merback (ed.): *Beyond the Yellow Badge – Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture.* Brill, Lieden – Boston 2008.
- Mitchell B. Merback: *Pilgrimage and Pogrom: Violence, Memory, and Visual Culture at the Host-Miracle Shrines of Germany and Austria.* The University of Chicago Press, Chicago 2012.
- Dieter Mertens: Křesťané a Židé v době první křížové výpravy, *Židovská menšina v dějinách.* Votobia, Praha 1997, s. 41–61.

- Jaroslav Miller: *Uzavřená společnost a její nepřátelé: Město ve středovýchodní Evropě (1500-1700)*. NLN, Praha 2006.
- Leoš Mlčák – Kateřina Mlčáková: Barokní legenda o zázračném vítězství Jaroslava ze Šternberka nad Tatary u Olomouce, *Jeziuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 253–265.
- Naděžda Morávková: *František Graus a československá poválečná historiografie*. Academia, Praha 2013.
- Otto Muneles – Milada Vilímková: *Starý židovský hřbitov v Praze*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1955.
- David N. Myers: Mehabevin et ha-tsarot: Crusade Memories and Modern Jewish Martyrologies, *Jewish History*, Vol. 13, No. 2. Fdl 1999, s. 49–64.
- Jana Nechutová: K charakteru eucharistie v české reformaci, in *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské university*, 1971, s. 31–44.
- Václav Nešpor: *Dějiny města Olomouce*. Muzejní spolek v Brně, Brno 1936.
- Augustin Neumann: *Z dějin boboslužeb v době busitské*. Tiskové družstvo, Hradec Králové 1922.
- Barbara Newman: The Passion of the Jews of Prague: The Pogrom of 1389 and the Lessons of a Medieval Parody, *Church History* 81:1 (American Society of Church History), 2012, s. 1-26.
- David Nirenberg: *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton University Press, Princeton 1996.
- Robert Novotný: Ráj milců? Nižší šlechta na dvoře Václava IV., in *Dvory a residence ve středověku II*, Praha 2008, s. 215–229.
- Josef Nuhlíček: *Verejní notáři v českých městech, zvláště v městech pražských až do busitské revoluce* (doplnil Ivan Hlaváček a Markéta Marková). Scriptorium, Praha 2011.
- Hana Pátková: *Bratrstvie ke cti Božje: Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Koniasch Latin Press, Praha 2000.
- Tomáš Pěkný: *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Sefer, Praha 2001.
- Eduard Petruš: *Vývoj českého exempla v době předbusitské*. SPN, Praha 1966.
- Eduard Petruš: Literární hodnota Zbraslavské kroniky, in *Vzdálené hlasy: studie o starší české literatuře*. Votobia, Olomouc 1996, s. 55–62.



- Eduard Petru: *Zrcadlo skutečnosti: kniha o středověké, renesanční a barokní parodii*. ISV, Praha 2002.
- Karel Pletzer: Z temných dob, *Židovská ročenka, 1982-83*, s. 35–43.
- Karel Pletzer: Epizoda z historie Židů v Českých Budějovicích. (Krádež relikviáře ve zlatokorunském klášteře), *Výběr: Časopis pro historii a vlastivědu jižních Čech, 35*, 1998, č. 3, s. 189–192.
- Karel Pletzer: Upálení židovské rodiny ve Strakoncích v roce 1504, *Výběr: Časopis pro historii a vlastivědu jižních Čech, 35*, 1998, č. 4, s. 249–252.
- Jan Podlešák: Pražský pogrom roku 1389 ve světle soudobých literárních svědectví, *Židovská ročenka 5749 (1988-89)*, 1988, s. 75–82.
- Ronnie Po-chia Hsia: *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*. Yale University Press, New Haven 1988.
- Ronnie Po-Chia Hsia: *Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial*. Yale University, Yale 1992.
- Zdeněk Procházka: Kostel sv. Jakuba v Hostouni, *Průzkum památek II/2000*, s. 175-184.
- Zdeněk Procházka a kol.: *Hostouň - Waldthurn: Historie a současnost dvou partnerských obcí*. Nakladatelství Českého lesa 2005.
- Alexandr Putík: On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town prior to the Pogrom of 1389, *Judaica Bohemiae XXX- XXXI*, (1994–1995), 1996, s. 7–46.
- Tomáš Rataj: *České země ve stínu půlměsíce: Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*. Scriptorium, Praha 2002.
- Hedwick Röckelein: Marie, l'Église et la Synagogue: Culte de la Vierge et lutte contre le Juifs en Allemagne à la fin du Moyen Âge, *Marie. La Culte de la Vierge dans la Société Médiévale*. Beauchesne, Paris 1996, s. 512–531.
- Alfred Rubens: *A History of Jewish Costumes*. Weidenfeld and Nicolson, Jerusalem 1973.
- Miri Rubin: *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Miri Rubin: Imagining the Jew: The Late Medieval Eucharistic Discourse, *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 177–208.

- Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999.
- Miri Rubin: *Emotion and Devotion: The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Central European University Press, Budapest – New York 2009.
- Miri Rubin: *Mother of God: a History of the Virgin Mary*. Yale University Press, New Haven – London 2009.
- Anna Sapir Abulafia (ed.): *Religious Violence Between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives* (ed.). Palgrave, Houndmills 2002.
- August Sedláček: *Hrady, zámky a tvrze Království českého. Díl 9, Domažlicko a Klatovsko*. Argo, Praha 1996.
- Hedvika Sedláčková: *Přehledy činnosti: Útvar archeologických výzkumů, Památkový ústav v Olomouci 1998: Výroční zpráva*. Památkový ústav, Olomouc 1999, s. 62.
- Hedvika Sedláčková: *Přehledy činnosti: Útvar archeologických výzkumů, Památkový ústav v Olomouci 1999: Výroční zpráva*. Památkový ústav, Olomouc 2000, s. 61–70.
- Hedvika Sedláčková: *Výsledky archeologického výzkumu v areálu bývalého Jezuitského konviktu v Olomouci, Jezuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 201–219.
- Stanislav Segert – Karel Beránek: *Orientalistik an der Prager Universität*. Universita Karlova, Praha 1967.
- Ephraim Shoham-Steiner: *The Virgin Mary, Miriam, and Jewish Reactions to Marian Devotion in the High Middle Ages*. *AJS Review*, 37/1, 2013, s. 75–91.
- Peter Schäfer: *Jesus in the Talmud*. Princeton University, Princeton – Oxford 2007.
- Shmuel Shepkaru: *The Preaching of the First Crusade and the Persecution of the Jews*, *Medieval Encounters* 18, 2012, s. 93–135.
- A. Schmidtová: *Olomoucké povídky – recenze*, *Listy filologické*, sv. 2, roč. 81. Academia, Praha 1958, s. 288.
- Daniel Soukup: *Legenda o zpívajícím chlapci – Obraz Židů v Olomouckých povídkách*, *Vlastivědný věstník moravský LXII, č. 1*. Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, Brno 2010, s. 29–46.
- Daniel Soukup: *Obraz Židů v Olomouckých povídkách – Dvě středověká protizidovská exempla*; in *Židé a Morava*. Muzeum Kroměřížska, Kroměříž 2010, s. 7–20.

- Daniel Soukup: Ikonografie uzavřené společnosti: obrazový cyklus znesvěcení hostí Židy z Hostouně, *Minulostí západočeského kraje XLVI*. Archiv města Plzně, Plzeň 2011, s. 108-131.
- Daniel Soukup: Kterak Židé mučili Boží tělo: edice a komentář, *Česká literatura – časopis pro literární vědu*, roč. 59, č. 5. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2011, s. 697–712.
- Daniel Soukup: Latinské a české verše o pražském pogromu roku 1389 – ke dvěma pozapomenutým žakovským skladbám, *Česká literatura – časopis pro literární vědu*, roč. 60, č. 5. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2012, 711–726.
- Daniel Soukup: Literární postava Žida Jony – Errata, *Česká literatura – časopis pro literární vědu*, roč. 60, č. 6. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2012, s. 969–971.
- Daniel Soukup: *Židé ve starší české literatuře: Výbor beletrizovaných pramenů*. Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013.
- Daniel Soukup: The Alleged Conversion of the Olomouc Rabbi Moses in 1425. Contribution to the Host Desecration Legends in Mediaeval Literature (transl. B. Day), *Judaica Bohemiae XLVIII – 1*. Jewish Museum in Prague, Prague 2013, s. 5–38.
- Jan Soukup: Bouře proti Židům v Čechách r. 1338, *Věstník Královské české společnosti nauk, třída filosoficko-historicko-jazykozpytná*, č. 4. Praha 1907, s. 1–8.
- Stanislav Sousedík: *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*. Vyšehrad, Praha 1998.
- Filip Srovnal: „K chvále našeho císařství, k oslavě a poctě Panny Marie Bohorodičky“ O smyslu, funkci a architektuře norimberské Frauenkirche, *Časopis společnosti přátel starožitnosti 119/4*, 2011, s. 193–214.
- Sarah Stanbury: *The Visual Object of Desire in Late Medieval England*. University of Pennsylvania, Pennsylvania 2008.
- August Stein: *Die Geschichte der Juden in Böhmen*. Max Hickl, Brünn 1904.
- Eva Steinová: *Passio Iudeorum Pragensium: magisterská diplomová práce*. Ústav klasických studií FF MU v Brně, Brno 2010.
- Eva Steinová: Jews and Christ Interchanged: Discursive Strategies in the Passio Iudeorum Pragensium, *Graeco-Latina Brunensia 17*. Brno 2012, s. 73–86.
- František Stejskal: Boží Tělo, *Český slovník bobovědný II*. V. Kotrba, Praha 1916, s. 404–408.
- Walter L. Strauss (ed.): *The German Single-leaf Woodcut 1550-1600. A pictorial catalogue 1*. New York 1975.

- B. Suler: Rabbinische Geschichtsquellen, in *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik*. Taussig und Taussig, Prag 1938, s. 101–170.
- Milada Svobodová: Několik poznámek k obsahu a osudům znovunalezeného Litoměřického rukopisu Pulkavovy kroniky, *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků 1999-2000*, č. 16 (2000), s. 93–117.
- František Šmahel: *Život a dílo Jeronýma Pražského: zpráva o výzkumu*. Argo, Praha 2010
- Magda Teter: *Jews and Heretics in Catholic Poland: a Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Milan Togner: Kaple Božího Těla, *Jezuitský konvikt: sídlo uměleckého centra Univerzity Palackého v Olomouci: dějiny, stavební a umělecké dějiny, obnova a využití*. Univerzita Palackého, Olomouc 2002, s. 239–251.
- V. V. Tomek: *Dějepis města Prahy III*. F. Řivnáč, Praha 1893.
- Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews: the Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern-Antisemitism*. Jewish Publication Society, Philadelphia 1983.
- Wolfgang Treue: *Der Trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475–1588)*. Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1996.
- Pavel Trost: A Mock Report on the Prague Pogrom in 1389, *Slavica Hierosolymitana: Slavic studies of the Hebrew University* 7, 1985, s. 239–241.
- Pavel Trost: Staročeské Olomoucké povídky. In *Studie o jazycích a literatuře*. Torst, Praha 1995, s. 374–380.
- Frederic C. Tubach: *Index Exemplorum: a Handbook of Medieval Religious Tales*. Academia scientiarum Fennica, Helsinki 1969.
- Lenka Veselá-Prudková: *Židé a česká společnost v zrcadle literatury*. NLN, Praha 2003.
- Anežka Vidmanová: Mistr Klaret a jeho spisy, *Listy filologické*, roč. 103, 1980, s. 213–223.
- Anežka Vidmanová: Caesarius z Heisterbachu a František Kubka čili o životnosti středolatinšské literatury. In *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 133–139 (původně otištěno in *Zprávy Jednoty klasických filologů* (16) 1974, s. 19–24).
- Anežka Vidmanová: Středolatinšská beletrie, Jan ze Středý a olomoucký protohumanismus. In *Laborintus – latinská literatura středověkých Čech*. Koniasch Latin Press, Praha 1994, s. 140–149 (původně přednáška z 16. 6. 1980 v Olomouci ze

symposia Historická Olomouc a její současné problémy. In *Historická Olomouc a její současné problémy III*. Olomouc 1980, s. 224–235).

- Anežka Vidmanová: Sedlák hranatý nebo chlap jak se patří? *Listy filologické* 123, 2000, s. 52–58.
- Tamás Visi: Intelektuální život Židů v Brně v 15. století, *Časopis Matice moravské*, roč. CXXVII, 2008,
- Tamás Visi: *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century* - [habilitační práce]. Kurt and Ursula Schubert Center for Jewish Studies, Palacky University, Olomouc 2011.
- Jakub Vrána: *Kartuziánský klášter v Dolanech u Olomouce*. Olomouc 2007.
- Aby Warburg: Nachwort des Herausgebers. In *Ausgewählte Schriften und Würdigungen* (ed. Dieter Wuttke). Baden-Baden 1980.
- Birgit Wiedl: Die angebliche Hostienschändung in Pulkau 1338 und ihre Rezeption in der christlichen und jüdischen Geschichtsschreibung, *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, č. 6, s. 1–14.
- Birgit Wiedl: The Host on the Doorstep: Perpetrators, Victims, and Bystanders in an Alleged Host Desecration in Fourteenth Century Austria, *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age* (eds. Albrecht Classen – Connie Scarborough). De Gruyter, Berlin 2012, s. 299–345.
- Yosef Hayim Yerushalmi: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. University of Washington Press, Seattle and London 1996.
- Joan Young Gregg: *Devils, Women, and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*. State University of New York Press, Albany 1997.
- Vendula Zajíčková: *Staročeský Passionál: žánrová struktura pozdně středověké hagiografie*. Universitas Ostraviensis, Ostrava 2010.
- Leopold Zatočil: Germanistische Bemerkungen zu den altschechischen Olmützer Erzählungen. *Listy filologické*, sv. 2, roč. 89. Academia, Praha 1966, s. 111–120.
- S. Zeitlin: Mumar and Meshumad, *The Jewish Quarterly Review New Series*, Vol. 54, No. 1 (Jul., 1963), s. 84–86.
- Helga Zinsmeyer: Engelhus, Dietrich, *Neue Deutsche Biographie* 4, 1959, s. 515.

## TEXTOVÁ PŘÍLOHA

Do této přílohy byly zahrnuty texty, které pro svou délku, popř. menší relevanci nebyly v úplnosti uvedeny přímo v kapitolách předložené disertační práce. Příloha obsahuje převážně originální znění českých a latinských textů (č. 1, 2, 4, 5), které jsou převzaty buď přímo z rukopisných či tištěných pramenů, nebo z dostupných edic. U každé ukázky je uveden zdroj, odkud byla převzata (viz Edice a prameny). Pouze u rekonstruované skladby *Pašije pražských Židů*, která je kompilací několika latinských rukopisů, a hebrejské selichy *Všechna ta neštěstí* vztahující se k pogromu roku 1389 uveřejňujeme texty překladové (č. 3). Číslování jednotlivých textových příloh odpovídá kapitolám disertační práce.

# 1. TEXTOVÁ PŘÍLOHA

## OLOMOUCKÉ POVÍDKY

### 1. PRVNÍ OLOMOUCKÁ POVÍDKA

**P**očíná se pravenie veľmi pěkné, divné i hrozné o jednom Židu, ješto Tělo Božie přijímal u Veliký čtvrtěk s věrnými křest'any, a co jest Pán Buoh skrze to divného učinil s tiem Židem.

V Kolíně na Rýně, v tom městě, bieše nějaký Žid, kterýžto častokrát s věrnými křest'any hádáše [sě] o vieru, i myslil jest, kterak by mohl vieru křest'anskú potupiti a křest'any věrné uhaněti. I stalo se jest, když hod slavný velikonoční přibližováše se, ten nevěrný Žid když uzřel křest'any věrné, ani podle svého řádu a obyčeje křest'anského do kostela se scházejí u Veliký čtvrtěk ku přijímaní Těla Božieho, i myslěše mnohými myšleními, kterak by v ten den slavný mohl naši vieru pohaněti. A změniv tvář svú i rúcho své, do kostela přišed, předuostojné a spasitedlné tělo a krev předrahú Pána našeho Ježíše Krista usty svými poškvrněnými nestyděl se jest přijímati.

I stalo se jest inhed té hodině, týž nevěrný Žid uslyšal jest hlas s nebes řkúcí: „Já sem chléb živý, jenž sem s nebe sstúpil.“ A odšed od oltáře, od křest'anóv jsa nepoznán, v jednom kútě toho kostela se posadil a Tělo Pána našeho Ježíše, vyňav z svých úst poškvrněných, v ruce své zavřel jest. A jakž to předrahé Tělo v ruce zavřel, inhed jest uslyšal jakožto ječenie dietěte narozeného. A otevřev ruku, viděl, což i slyšal jest. A opět po druhé slyšel hlas s nebe řkúcí: „Dietě narodilo se nám a syn dán jest nám.“ Kterýžto Žid divným strachem sa přestrašen, aby skrze to divné znamenie, kteréžto Božie milost nad ním ukázala, jsa od křest'anóv poznán, i nebyl umrtven, vzem<sup>522</sup> zajisté to dět'átko, a vloživ v usta svá poškvrněná, i chtěl je pozřieti. I stalo se jest, že to dět'átko učiněno jest tvrdé jako mosaz aneb měd najtvržšie v ustech jeho tak, že ani mohl jeho pozřieti. A inhed po třetie stal se jest hlas s nebe řka: „Neslušie svatého dáti psóm.“ I řekl jest Žid k sobě sám: „Nastojte<sup>523</sup>, běda mně, že sem přirovnán k psu a jako pes sem učiněn.“

I stalo se jest, když dět'átko pod pláštěm svým mějieše přikryto, a vyšed z kostela, myslěše to předrahé dět'átko do někakého nečistého miesta uvrci<sup>524</sup>, kterýžto Žid, když chtieše vyjíti

---

<sup>522</sup> *Vzem*: vzal.

<sup>523</sup> *Nastojte*: pomoc!, běda!, ach!

<sup>524</sup> *Uvrci*: uvrhnout.

ze dveří kerchovních<sup>525</sup>, uzřel někakého nešvarného člověka, an<sup>526</sup> se spojil k boku jeho; kterýžto s ním chodíeše. I řekl jest Žid k němu: „Ty, kto si?“ A on odpověděl: „Já sem diábel.“ Řekl jest Žid: „Kam chceš?“ Odpovědě diábel: „Pójdu s tebú.“ A inhed ten Žid ulekl se a zase jest se na kerchov vrátil, a diábla neuzřel. Opět málo pochodiv po kerchově, chtíeše jíti do svého domu, ale když chtěl s kerchova vyjítí, přišel opět diábel i poče opět s ním choditi. Kteréhož když uzřel Žid, otázal ho: „Ty, kto jsi?“ Jemužto on odpovědě: „Já sem diábel.“ Odpovědě Žid k němu: „Kam jdeš?“ Vece diábel: „Kdež ty koli pójdeš, jáť pójdu s tebú.“ Opět Žid viece se ulekl a opět se zase na kerchov vrátil. A opět diábla neviděl. A v tůž hodinu všickni lidé odešli sú z kostela do svých domów, ale Žid sám tu zuostal na kerchově, kterýžto když jest žádného člověka neviděl, na kerchově před svýma nohama, kdežto stáše, vykopal jest duol, v kterémžto dole to děťátko zakopal jest. A inhed uslyšal jest hlas centurión<sup>527</sup> řkúcí: „Zajisté Syn Boží bieše tento.“ A podiviv se velmi Žid, opět se chtíeše domów vrátiti. A když opět s kerchova jdíeše, uzřel opět diábla s sebú chodíecieho. I otázal ho: „Ty, kto si?“ A on odpovědě: „Já sem diábel.“ Řekl jemu Žid: „Kam chceš jítí?“ A on řekl: „Jdu s tebú.“ A opět třetie navrátil se Žid na kerchov, velmi se třasa. A již nesmějieše viece s kerchova vyjítí.

A přišed k tomu miestu, kdež to děťátko pochoval, i sedl jest. A když tu sedíeše jediný sám ten Žid, a nižádného neviděv, bázní a strachem velikým sa obtíežen, nebo hodina večere byla, i viděl jest jednoho člověka, an chce minúti ten kerchov. I zavola jeho k sobě ten jistý i řekl jest k němu: „Ó člověče, prosím tebe, povolaj mi kněze tohoto kostela.“ A inhed stal se jest sběh veliký toho města, řkúce sobě vespolek: „Aj, tot' ten Žid, kterýž se často s námi hádáše.“ I zavolachu biskupa se vším žakovstvem města toho i otázal jest jeho biskup a řka: „I co chceš, at' bych tobě učinil?“ Odpovědě Žid: „Pane mój milý, prosím a milosti žádám.“ A pad před nohama toho biskupa, řekl jest: „Pane, smiluj se nade mnú!“ A biskup řekl jest: „Pověz mi, co si učinil?“ I počel Žid praviti všecy věci, kteréž se biechu jemu přihodily, přede všemi lidmi i před biskupem. A když ty všecy řeči Žid dokonal, řekl jest biskup k němu: „Kde jest miesto hrobu toho, v němž si děťátko pochoval?“ I ukázal jest biskupovi ten hrob. I našel jest, jakož jemu ten Žid vypravováše.

Potom biskup zajisté s žakovstvem i se vším lidem viděl Tělo Božie položené v tom hrobě v zpuosobě chleba, jakžto dáno bylo tomu Židu od kněze posvěcené na oltáři. Tehda ten Žid i mnozí jiní, kteříž k tomu divadlu přistojiechu, viděli sú to drahé Tělo v zpuosobě

---

<sup>525</sup> *Kerchovních*: hřbitovních.

<sup>526</sup> *An*: a on, který.

<sup>527</sup> *Centurion*: velitel centurie, tzv. setník



děťátka již narozeného, kteréžto ten Žid v tom hrobě pochoval. Tehda biskup s svými služebníky oblekl se v poctivé rúcho kostelnie a vešken lid, kterýž přistojieše k tomu divadlu, bieše oblečen v krásné rúcho. I oblékli sú se v žíně a v pytle a s velikú poctivostí a náboženstvím klaněli sú se Tělu Pána Ježíše, klekše na kolenú a vylévajíce své slzy přeštedře. A pokloniv se biskup Tělu Božiemu a skloniv se, i vzal jest Tělo Pána Krista s hrobu a ruku, kterouž držieše to drahé Tělo nad svú hlavú, pro poctivost toho drahého Těla pozdvihl a do toho kostela s náboženstvím chtieše nésti. A inhed v brzkosti všickni, kteříž tu přistojiechu, slyšeli sú hlas s nebe řkúci: „Ukřižovaný umřel jest a pohřben jsa vstal jest z mrtvých.“ Tehda inhed v náhle tak věrní křesťané i Židé uslyšechu hlas s nebe řkúci: „Dietě narodilo se jest nám a zajisté hodné a spravedlivé jest, aby na nebesa vstúpilo.“ Aj, inhed v brzkosti andělé, ano všickni vidie, s nebes sstúpivše, to předrahé Tělo z rukú vzeli biskupovi a do nebes s sladkým zvukem a zpívaním předuostojně nesli. Kterýžto slavný div a předuostojné znamenie mnozí z Židův [vidúce], pokřtili sú se a obrátili se ku Pánu Bohu.

A když se ten div veliký dokonal, povstav biskup učinil jest krásné kázanie tomu lidu všemu řka: „Najmilejší křesťané, nedomnievajte se tomuto divnému a duostojnému znamení býti toliko pro tohoto Žida, ale také pro bludné a nevěrné křesťany, kteřížto křesťané tento den předuostojný nehodně sú přijímali Tělo Pána Jezu Krista, aby i oni skrze pokánie pravé a skrúšenie od hřiechův svých, kteréžto sú činili, aby se jich varovali a svého spasitele předuostojného, kterýžto spasitel nás, milý Ježíš, ráčil jest nás svú krví vykúpiti, jemužto buď čest i chvála na věky věkův. Amen.

## 2. ŠESTÁ OLOMOUCKÁ POVÍDKA:

**T**uto se píše o jednom faráři, kterýžto panně Mariji na každý pátek slavně nešpor<sup>528</sup> zpíval.

Farář jeden velmi nábožný na každý pátek slavně zpíval i s svým žakovstvem panně Mariji s tú responsoř<sup>529</sup> „Raduj se, panno Maria“, i s tím veršem, kterýž jest v té responsoři. A kdyžto tu responsoř uslyšal nějaký Žid v písmě latinském velmi dospělý, uslyšev jednoho žáčka, an zpívá hlasem velmi lahodným verš v té responsoři, a když dozpíval k tomu slovu, „styď se za to Žid nevěrný, kterýž praví, že by se Kristus z semene Jozefova urodil“,

---

<sup>528</sup> Nešpor (nešpory): z lat. vespere - podvečerní křesťanská pobožnost breviáře v rámci tzv. denní modlitby církve.

<sup>529</sup> Responsorium: liturgický způsob střídavého zpěvu mezi předzpěvákem a scholou (popř. shromážděním věřících).

rozhněvav se z toho, i čekáše, když by kněz i s žáky vyšel, i poče tázati, který by to byl pacholík, kterýž ten verš zpíval. I ukázachu jemu toho pacholíka, nevěduce, by Žid byl. A když otázal ten Žid žáčka, uměl-li by psáti, jemužto ten žáček odpověděl, že umie velmi dobře psáti, k němužto ten Žid vece: „Prosím tebe, pod' se mnú do mého domu, neb mám počty psáti, kterýžto když mi zpíšeš, zaplatím tobě.“ Žáček ten maje za to, že by nětco na něm zaslúžil, i šel jest s ním do jeho domu. A když sú vešli do domu, tehda Žid vedl jeho do někakého tajného miesta a tu jest jeho zabil a velmi chytře pochoval jeho pod zemí. A když ten žáček domov se k otci svému a mateři nevrátil, otec i máte hledáchu jeho okolo školy i v jiných rozličných miestech, kdež obyčej mějieše choditi ten žáček. A když sú jeho nenalezli, tepúce<sup>530</sup> sebú o zemi, velmi sú plakali. Tehda panna Maria toho žáčka zabitého vzkřiesila, jako by ze sna procítíl, když tomu bieše již třetí den pomínul, i řekla jest jemu: „Vstaň, vstaň, dosti si již spal, neb matka tvá i otec tvój žalostiece hledali sú tebe.“ Neb i ona drahá panna Maria, otevřevši jemu hrob i dveře toho domu, i kázala se jemu navrátiti do domu matky své. Kteréhožto když otec i matka ohledachu, s velikú radostí jsú jeho přijali, řkúce: „I kde si již tak dlúhý čas byl?“ Kterýžto řekl, že jest v tajném miestě spal a že jest neprocítíl až do té chvíle. Tehdy matka toho pacholíka uprosila jest jemu milost u místra školního praviece, že by se skryl od školy. A opět ten pacholík počel do školy ustavičně choditi jakožto i prvě za dva měsiece. A když opět u pátek jednoho dne do kostela všel ten Žid tajně, uslyšel žáčka dřeveřečený verš zpievajícíeho, kteréhožto žáčka bieše podobný hlas tomu žáčku, kteréhož ten Žid zabil bieše. A mnoho se diviv učinil stánie, dokudž žáci nevyšli, a ihned poznal žáčka, kteréhož zabil bieše. A kterak koli jeho znal, však sám doplna sobě nevěřil. A běžev do domu svého, zkusil jest, byla by to pravda, neb jest jeho na tom miestě nenalezl, kdežto jest jeho pochoval. A ten Žid, že múdrý velmi bieše, uzřev tak veliký [div], šel jest s velikú pilností a opatrností k faráři toho města. A ten účinek počel jemu praviti. I zavolał jest kněz toho žáčka k sobě a řekl jemu: „Tento Žid vyznává, že jest tě pojal do svého domu, aby jemu dluhy popisoval, a praví, že jest tě zabil.“ Jemužto žáček odpověděl: „Ano, jest to pravda. Aj rána aneb znamenie na mém hrdlu jest, kdež jest mě svým nožíkem zabil.“ Jemužto farář odpověděl: „Odkavad máš život?“ A ten žáček odpověděl: „Od svatě královny, matky Božie, předuostojné panny Marie, kterážto jest milostivá orodovnice těm všem, ktož k ní nábožně volají, kterážto jest mě od smrti jakožto ze sna probudila.“ Kterýžto div opatřiv ten jistý Žid, svolav své všecky přátely i také jiné mnohé Židy, i počal jest jim div rozprávěti. A obrátiv se k Pánu Bohu ten Žid a

---

<sup>530</sup> *Тепúце*: bijíce.

jiní mnozí Židé, pokřtili sú sě u počtu tři sta a čtyřidceti Židův. A tak sú sě Pánu Bohu dostali.

### 3. VIATICUM NARRATIONUM: LATINSKÁ VERZE PRVNÍ OLOMOUCKÉ POVÍDKY

#### **S**acramentum eukaristie plurima miracula operatur.

Iudeus quidam erat in Colonia, qui semper cum Christianis de fide solebat contendere et, ut ipsos in aliquo potuisset confundere, tota intencione studebat. Accidit autem in sacro paschali tempore, ut, cum idem perfidissimus Iudeus videret Christianos ad mensam Dominicam accedere more solito, ut corpus Christi reciperent, ipse intra se machinabatur, qualiter illo die venerando fidem christianam confunderet. Vultu ergo et habitu suo mutato cum fidelibus veniens ad ecclesiam salutare corpus Christi ore suo polluto de manu sacerdotis cum ceteris fidelibus sumpsit. Quo illud sacramentum sumente, ipse audivit de celo vocem talem in lingua Teutonica: „Ego sum panis vivus, qui de celo descendi.“ Ab altari ergo descendens et Christianis incognitus in quodam ecclesie angulo se recepit et corpus Christi de ore suo accipiens in manu sua recludit.

Qui statim ut manum clauserat, audivit quasi vagitum pueri parvi et aperiens manum vidit elegantem puerum et cum hoc audivit vocem dicentem: „Puer natus est nobis“. Iudeus timore vehementi perterritus et formidans, ne hoc signum permirabile Christianis manifestaretur et sic ab eis Iudeus esse cognosceretur et ad mortem dampnaretur propter illusionem fidei, quam exercuerat, accepit infantem et ori suo iterato imposuit, ut devoraret. Puer vero instar ossis induratus a dentibus Iudei dividi aut masticari non potuit. Quo laborante in masticando vocem hanc audivit: „Non est bonum panem filiorum dari canibus“. Iudeus vero in magnis positus angustiis cogitavit intra se: „Heu me miserum, quid faciam? Si audierint hanc vocem Christiani, quam iam vice tercia audivi, me capient et morti condempnabunt et sic in obprobrium et confusionem generis Iudaici vertetur, quod ad confusionem Christianorum ego miser facere attemptavi.“

Puerum ergo sub clamide recipiens et ecclesiam egrediens ipsum in locum despectum et lutosum proicere intendebat. Cumque exire vellet portam cimiterii, mox vidit quendam lateri suo coniunctum et secum ire proponentem. Ad quem dixit Iudeus: „Tu quis es?“ At ille ait: „Ego sum dyabolus.“ Stupefactus Iudeus dixit: „Quo vadis?“ Respondit dyabolus: „Ibo tecum.“ Iudeus hoc audiens anxius valde cimiterium reintravit et mox dyabolus disparuit. Pauper hic in cimiterio deambulans ignorabat, quid agere deberet, ut confusionem non incurreret. Frequenter domum suam ire temptabat; sed cum portas cimiterii egredi vellet, semper dyabolum ibidem comitem invenit asserentem secum velle

ire, quocumque ille pergeret. Miser iste in maximis angustiis constitutus circumspexit et auscultavit, an etiam angustiam suam aliquis Christianorum adverteret. Qui cum circumspiciens neminem videret in cimiterio, quia iam hora prandii erat et missarum solemnities finita erant, ante pedes suos, ubi steterat, foveam fecit et puerum, quem sub clamide portabat, in ea sepelivit et terra cooperuit. Quo sepulto mox vocem centurionis audivit dicentem: „Vere filius Dei erat iste“ et totum in Teutonico, ut Iudeus intelligeret. Et ammiratus Iudeus valde et gavisus, quod de puero expeditus erat, ut putavit, ad domum suam redire disposuit. Cum vero ad portam cimiterii veniret et ipsam exire vellet, iterum dyabolum ibidem invenit. Cui Iudeus: „Quis es tu?“ At ille: „Dixi tibi tercia vice quod dyabolus sum et ibo tecum, quocumque ieris.“

Iudeus hoc audiens, attonitus valde amplius cimiterium exire timuit, sed reversus est ad locum, ubi puerum sepelierat. Cumque ibi diucius staret et nescius esset, quid faceret, tandem cogitavit intra se Dei agitatus spiritu: „Ecce vidisti, quot et quanta miracula Deus hodie tibi ostendit, et si veritas in fide christiana non subesset, ista minime tibi contigissent. Si vero dyaboli illusio esset, dyabolus in facto isto tam frequenter te non impedivisset, ymmo istud in confusionem Christianorum promovisset.“ Illo sic apud se cogitante contigit hominem cimiterium preterire. Quem statim vocans dixit: „O homo Dei, voca michi huius civitatis episcopum.“ Homo ille attente se vocantem inspiciens cognovit ipsum esse Iudeum illum, qui cum Christianis de fide contendere solitus fuit. Et factus est concursus magnus populorum, ammirantes, quid hoc sibi vellet, quod episcopum vocaret. Accersitus autem episcopus venit. Ad quem Iudeus: „Domine episcope, queso, miseremini mei“ et procidens ad terram veniam humiliter postulavit. Cui episcopus ait: „Quid fecisti, propter quod veniam petis?“ Cui Iudeus narravit singula per ordinem, que sibi acciderant.

Cumque episcopus aperuisset locum sepulture pueri, invenit ibi hostiam, que episcopo panis apparebat et aliis Christianis circumstantibus, sed soli Iudeo apparebat puer [esse], ut prius. Episcopus quoque clerum convocans et se discalciantes singuli cum processione reverenter ad locum venit cum clero. Cumque Dominicum corpus episcopus de lacu elevaret, facta est vox de celo dicens clara voce: „Christus sepultus resurrexit“ moxque angeli affuerunt et solempniter incipientes introitum illum decantare: „Puer natus est nobis“, hostiam illam de manibus episcopi tulerunt et cum magno iubilo ipsam in celo deportaverunt. Propter quod multi Iudei crediderunt.

#### 4. VRATISLAVSKÝ RUKOPIS: LATINSKÁ VERZE PRVNÍ OLOMOUCKÉ POVÍDKY:

**D**e ewkaristia et: **Deus, quos uult et qualiter uult, vocat in suam fidem.**

[J]udeus quidam erat in Colonia, qui, ut luderet, Christianum se fingens cum eis communicabat. Quadam uice post hoc seorsum secedens corpus domini ex ore sumens in manu ponens et, ecce, in manu eis puer paruulus apparuit, quem ut uidit, turbatus aspexit et exspectabat et non disparuit idem manens. Radius eciam a uertice pueri eleuatus celum pecyt ipsum testificans esse, qui illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. Judeus hec uidens ignorabat, quid facere posset. Tandem abyit et puerum occultare uolens ipsum in cymiterio sepeliuit et redyt suos. Mox dyabolus in specie uisibili eum vbique comitatus quiescere non permisit et, quid-quid ageret, eo non carebat. Expauens ille ad sepulchrum pueri cucurrit neque quiescere potuit dyabolo eum comitante. Sic triduo faciens radium adhuc de tumulo ascendere conspiciens ad se reuersus cogitabat, quid ageret, et expauit. Cucurrit ad sacerdotem, actum suum confitetur, baptismum postulat. In testimonium alios uocat, uenerunt et splendorem cernunt et lucernam mundi latere sub modico pane hoc in sepulchro inueniunt. Apparuit autem corpus Christi Christianis in ea forma, qua in ecclesia tractatur. Radius eciam cunctis apparuit pre gaudio flentibus.

#### 5. VRATISLAVSKÝ RUKOPIS: LATINSKÉ VARIANTY ŠESTÉ OLOMOUCKÉ POVÍDKY:

**R**esponsorium: **Gaude Maria, cunctas hereses etc.**

[L]Egitur in ecclesiastica ystoria, quod quidam cecus natus contra Judeos et hereticos pro fide katolica sepe conflictum habuit et eos confudit. Vnde audiuit ab eis sepe malediccionem cecitatis eterne, quia indebite ei seruiret, qui ipsum illuminare non posset. Qui petens inducias confidens, quod deus et beata Virgo preualerent, vnde et beatus Bonifacius, tunc papa, iubet triduanum et largicionem elemosinarum exhibere Christianis. Hys expletis et partibus conuocatis stans cecus in medio responsorium: Gaude, Maria virgo, cum versu ter cantauit et coram omnibus visum accepit. Quo facto multi Judeorum sunt ad fidem conuersi, et hinc Romanis mos inoleuit, ut ob memoriam sancti Bonifacy et tanti miraculi ad gloriam dei et beate virginis Marie hoc responsorium cottidie cantabatur.

**I**tem de eodem, scilicet: **Erubescat Judeus**

[S]Colaris quidam in ecclesia, vbi statutum est predictum responsorium cottidie decantare, versum propter sue uocis dulcedinem iubetur sedule decantare. Judei uero ad suas uineas ante ecclesiam transeuntes ex uerbis illis, scilicet: Erubescat Judeus infelix, erubescantes scolarem illum caute eductum in vineam perimerunt et interfecerunt. Judeis

abeuntibus beata Virgo puerum suscitans iubet eum cum fiducia suam dacantare laudem. Cuius uocem Iudei denuo audientes ammiracione perfusi inter se dicunt: Ecce, audimus puerum uiuum, quem occidimus. Tandem puer fatetur se manibus Iudeorum occisum et per misericordie reginam a morte resuscitatum. Quo audito multi Iudei ad fidem sunt conuersi et dabant gloriam et honorem beate virgini Marie.

#### **6. PSEUDOCAESARIUS Z HEISTERBACHU: LIBRI VIII MIRACULORUM: LATINSKÉ VARIANTY ŠESTÉ OLOMOUCKÉ POVÍDKY:**

### **D**e ceco per sanctam Mariam illuminato, qui responsorium „Gaude Maria“ de ea dictabat

Legitur in Ecclesiastica Historia, quod quidam erat Didimus, a matris utero cecus natus, sed intus a Spiritu sancto illuminatus. Et cum pro fide inter Iudeos et hereticos frequenter haberentur conflictus verborum, hic perfidiam sepiissime confutavit eorum, unde a quibusdam illorum confusus audivit improprium cecitatis. Tunc cecus petivit inducias, ut illi homines experirentur, quid Deus et beatissima virgo Maria prevaleant, confidens per gratiam illorum illuminari. Hinc cecus a sancto Bonifacio, tunc Romano pontifice, illud optinuit, ut Christiani elemosinis et oracionibus studerent, indicto ieiunio triduo. Hiis completis et partibus utrisque tam Iudeorum quam Christianorum insimul convocatis, stans cecus in medio eorum responsorium, quod de laude Dei et hominis et Maria virgine dictaverat, musice decantabat, scilicet „Gaude, Maria virgo“ et cetera cum versu „Gabrielem archangelum“ et cetera. Et statim clarissime coram omnibus vidit, et multorum perfidorum corda ad fidem miraculo viso sunt conversa. Hinc mos Romanus inolevit, ut semper ob memoriam prioris facti id responsorium cantent ad laudem Dei et ad gloriam Genitricis sue gloriose, quod adhuc longe lateque cantatur per ecclesias Christianas orbis terrarum.

### **D**e scholari, quem Iudei pro cantu de sancta Maria occiderunt, quem beata Maria iterum vivificabat

Quidam scholaris diligebat multum beatam virginem Mariam. Qui consuetus erat de ipsa cantare, quidquid dulcis invenire poterat. Qui habebat hanc consuetudinem: quociens de scolis rediens vel ad scholas veniens, tociens stare solebat ante domum unius Iudei, „Salve regina“ vel sequenciam „Ave preclara“ cantabat. Quod Iudeus supra modum egre ferens et valde iratus scholari pro tali re durius arguebat et sepius increpabat, rogans puerum, ut a domo sua recederet et cantum consuetum dimitteret. Quod omnino recusans sepius

cantum „Salve regina“ cum „Ave Maria“ iterabat. Tempore parvo transacto, dum scholares etiam hieme in crepusculo noctis de schola venientes et ad propria tecta regredientes, scholaris ille solus domum vadens et socios suos deserens ante domum prefati Iudei transiens stetit et more solito cum magna leticia cepit cantare „Salve regina“ cum sequentia „Ave preclara“. Iudeus vero ad iram provocatus domo exiens, scholarem accipiens et cum amicis suis hunc puerum interficere volens. Qui Iudeus collum pueri ita stringens in captione, quod puer clamare non potuit. Iudei vero in vicino commorantes ad domum prefati Iudei convolantes, consilium inierunt, quomodo puerum interficere possent. Qui puerum accipientes et in secreto loco super tabulam postea eum posuerunt et cum funibus eum ligaverunt, dicentes ei, si cessare vellet a cantu consueto, ipsum non interficerent. Puer irridens dixit omnibus, quod, quamdiu viveret, a cantu de beata virgine Maria cessare non posset. Et hoc etiam Iudeis dixit, quod, si possibile esset, quod omnia membra sua verterentur in linguas, matrem misericordie vellet cum cantu laudare. Iudei hoc audientes, furore commoti, linguam suam absciderunt et omnia membra ipsius diviserunt, corpus vero suum, ubi equi stare solebant, ibi sub firmo id sepelierunt. Hoc facto, mater vero pueri de mane ad scholas veniens, puerum suum requirens; magister vero cum scholaribus ei responderunt se nichil de puero scire. Tandem unus scholaris dixit, quod omni fere nocte stare solebat ante ianuam unius Iudei et ibi „Salve regina“ cum „Ave Maria“ solitus cantare. Tunc magister cepit cogitare, quod Iudei puerum interemissent. Statim sine mora ad iudicem et ad consiliarios aggrediens et eis mentionem de puero faciens. Qui statim omnes ad domum Iudei euntes, ei de puero, quomodo ad ianuam suam omni nocte „Salve regina“ cum „Ave Maria“ cantare consuetus erat, mentionem facientes. Iudei vero cum iuramento de puero se excusabant. Illi vero verbis Iudeorum non credentes, domum intrant et diligenter investigant, scholares vero cum civibus civitatis puerum adclamabant. Puer vero sub fimo illis respondebat. Illi vero statim puerum extraxerunt et in vultu roseo quasi inter lilia bene redolencia eum sedentem invenerunt. Post hoc vero puer recitavit eis per ordinem, quomodo beata virgo Maria eum custodivit et ipsum in omnibus membris suis sanavit et a periculo mortis liberavit. Iudei vero de tanto miraculo stupefacti, omnes sunt baptizati et ad fidem Christi conversi, gratias egerunt Deo et beatam virginem Mariam cum magno tripudio de sua misericordia laudaverunt.

## EDICE A PRAMENY:

1.–2. Eduard Petru (ed.): *Olomoucké povídky: Příspěvek ke studiu vývoje staročeské prózy*. SPN, Praha 1957, s. 23–26, 35–37.

Při edici olomouckých exemplů bylo přihlédnuto k digitalizované faksimili a edici *Olomouckých povídek* umístěných v Manuscriptoriu: virtuálním badatelském prostředí pro oblast historických fondů. Editorkou textu je pracovnice Ústavu pro jazyk český AV ČR Barbora Hanzová. Popis textu vytvořen 15. 7. 2003, edice B. Hanzové roku 2007.

3. Alfons Hilka (ed.): *Beiträge zur lateinischen Erzählliteratur des Mittelalters 3: Das Viaticum narrationum des Henmannus Bononiensis*. Weidmann, Berlin 1935, s. 100–101.

4.–5. Joseph Klapper (ed.): *Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext*. M. & H. Marcus, Breslau 1914, č. 118, s. 325–326; č. 82, s. 300–301; č. 83, s. 301.

Exemplová sbírka Josefa Klappera *Erzählungen des Mittelalters* využívá z větší části exemplů rukopisu vřatislavské univerzitní knihovny (sign. I.F. II5), také naše kolínské exemplum se nachází v tomto rukopisu původem ze Slezska. Rukopis náležel vřatislavskému dominikánskému klášteru a vznikl roku 1485.

6. Alfons Hilka (ed.): *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach: Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum*. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde T. 43, Bd. 3). Peter Henstein, Bonn 1937, č. 47 (III, 27), s. 168–169; č. 87 (III, 67), s. 201–202.

Alfons Hilka ve své edici upozornil, že obě zde uvedená exemplů, jež byla tradičně připisována Caesariovi, byla doplněna do textu *Libri VIII miraculorum* později některým z cisterciáků z Heisterbachu. Text exemplů se nachází až v pozdějších rukopisech z Xantenu a Bonnu, podle kterých byla edice připravena. Dle Hilkovy klasifikace jde o rukopisy: 2a) rkp. Xanten, Dombibliothek, 15. století a 2b) rkp. Bonn, Universitätsbibliothek, rané 16. století. Srov. *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach: Die beiden ersten Bücher der Libri VIII miraculorum*. Peter Henstein, Bonn 1937, s. 6 a 8.



## 2. TEXTOVÁ PŘÍLOHA

### KTERAK ŽIDÉ MUČILI BOŽÍ TĚLO

**K**terak Židé mučili Boží Tělo,  
kúpivše od kacířuov.

Léta od narození Syna Božího  
po tisíci po třech stech po třidceti osmi  
dvě neděle po Božím vzkříšení  
stal se div, to já svědčím v tom nyní.  
Židé svaté Boží Tělo v těstvě  
mučili je, nosíce po cestě,  
proto se jim stalo neštěstie.  
Byli jim prodali kacíři,  
prokletý člověk, jenž tak zle věří,  
to svaté Tělo v židovské zběři.<sup>531</sup>  
Bylo deset let, tak celo<sup>532</sup> měří.  
Když na jedné svatbě tancovali,  
**Židé tím svatým oplatkem hráli,**  
jeden Žid strelil k němu ne vzdáli,  
tuť jej před sebu dět'átkem znali.  
Toho nevím, zač bylo prodáno,  
ale z řeči do Pulkavy dáno.  
To od Židuov bito i prokláno,  
zjevilo se v pondělí ráno,  
Slyštež, věrní křest'ané žádúci,<sup>533</sup>  
když ten svatý chléb mučili židovští kluci,  
**tehdy oplatek stkvúci**  
pustil krev jako **Buoh všemohúci.**  
Tehdy Židé ulekli se proto,  
jali se pílňě mysliti na to,

---

<sup>531</sup> *Zběř*: sebranka, chátra, hejno.

<sup>532</sup> *Od cěle* (*za cělo*): zcela, docela, úplně; jistě, skutečně, opravdu, vskutku; pravdivě.

<sup>533</sup> *Žádúci*: žádoucí; drahý.

řkúc: „Auvech, hříšná naše slepoto,  
bude nás všech zatracení toto!“  
Tu je vložili v jednu temnici,  
majíc péči i myšlení,  
prav každý ten div druh k družci,  
žět' skočí skrze síň na ulici.  
Židé uzřevše, byli v tom strachu,  
podlé dveří duol vykopachu,  
tu jej zasuli mrvú v tom prachu,  
na tom kamení přemetachu.  
Kačka, jedna chromá dívka,  
přišla před duom toho Žida  
mysléc a řkúc: zda mě kto vida,  
chleba ve jmě Boha, že přijda.  
Nevědúc, dotkla se té prsti směle,  
ješto ležela tu na Božím Těle,  
ihned vstala, a tak dospěle<sup>534</sup>  
šla přeč, to pravda cele.  
Potom dva měšt'ané odtud zajišta<sup>535</sup>  
jdúc jakž tudy k kostelu cesta,  
uzřeli, ano, Židé kryjí toho místa.  
Ihned jim ta mysl byla,  
aby zvěděli, promluvili a řkúce:  
„Co se to děje?“ Tam jdúce  
i chtěli to zvěděti,  
Židé počali se jich styděti,<sup>536</sup>  
neb jim Buoh nechťel déle trpěti.<sup>537</sup>  
Tí křest'ané pilně<sup>538</sup> to v mysl vzali,  
tam šli, kdež Židé stáli byli.  
Nalezli, ano, mrva leží, tu odjali,  
krev svatú na oplatce uzřeli,

---

<sup>534</sup> *Dospěle*: dokonale, úplně, zcela; rozumně.

<sup>535</sup> Tvar nedoložen, snad od *zajisté*, *zajisto*: zajisté, jistě, určitě, věru, opravdu; ovšem, sice.

<sup>536</sup> *Styděti*: stydět se za koho, zač; bát se.

<sup>537</sup> *Trpěti*: trpět; snášet.

<sup>538</sup> *Pilnost*: péče; snažnost, horlivá dbalost, horlivost.

to vidění je oba rozkvílí.  
 A Židé se již byli zavřeli.  
 Mluvili k sobě: „Bychom věděli,  
 abychom to knězi pověděli.“  
 Dobře jim k tomu smysl dostal,  
 jeden šel a druhý tu ostal,<sup>539</sup>  
 v jednom domu ještě jedna Židovka  
 i zlost své nevěry neosta.<sup>540</sup>  
 Marchad z síně kročil jako z stieně,<sup>541</sup>  
 to vida křest'an, plače v stieně.<sup>542</sup>  
 Žid zchýl<sup>543</sup> svátost, chtě vzíti,  
 pak k zemi letě, počal něměti,  
 Židé jej v duom za<sup>544</sup> mrtva vzchopili.  
 Zatiem mladého kněze dobyli,<sup>545</sup>  
 přišed ohleda tu svátost velikú,  
 uzři, ano, krev červená krásná  
 na oplatce jako rosa.  
 V tom létě byl ten kněz novú mši slúžil,  
 proto sobě strachem více byl ztúžil<sup>546</sup>  
 běžav k staršímu, toho túžil,  
 byl sed v stráži ostavil pro<sup>547</sup> vzdoru,<sup>548</sup>  
 pověděl všemu městskému zboru.  
 Sšli s kříži s velikú pokorú,  
 vzeli ji k kostelu vzhuoru.  
 Tu jsú ohledali čistě  
 tělesnú krev v svaté Eucaristie jistě,  
 i řekli: „**Pravýt' jest Buoh, v tom věříme,**  
 tak jakž jest v nebi s svatými jistě.“

<sup>539</sup> *Ostati*: odstoupit od koho, opustit, zanechat, zůstat, zbýt; setrvat, vytrvat na místě; zůstat beze změny, potrvat, vydržet.

<sup>540</sup> *Ostátí*: zůstat nezdolán, udržet se, obstát, přemoci, překonat, porazit; zůstat, setrvat, vytrvat.

<sup>541</sup> *Stien*: stín; skryté místo; záštita, ochrana (tj. ze stínu, ze tmy).

<sup>542</sup> Tj. v skrytu.

<sup>543</sup> *Vzchyllovati se*: schylovat se, klonit se; *schylovati*: schylovat, sklánět; – *schylovati se*: sklánět se, shýbat se.

<sup>544</sup> *Za*: jako.

<sup>545</sup> *Dobyti*: dobýt, přemoci, zdolat; dosáhnout, získat, opatřit, vydělat; vymoci, zjednat.

<sup>546</sup> *Vztúžiti*: zatoužit; – *vztúžiti se*, *ztúžiti se*: roztoužit se.

<sup>547</sup> *Pro*: pro, kvůli; následkem.

<sup>548</sup> *Vzdor*: příkoří.

A tu mnoho divuov pokazuje,<sup>549</sup>  
 slepý, chromý příliš uzdravuje.  
 Z Hemburka farář byl vzal té prsti,  
 tu kdež ležela v drsti,<sup>550</sup>  
 a rka: „Právě svatými tak jest v karysti.<sup>551</sup>“  
 Ihned se jemu obrátí krví v hrsti.  
 Mnoho set křest'anstva to vid'alo,  
 kdež tudiež položil ihned za tělo,  
 to znamení v zemi se odielo.  
 Chvalme krev svatú i Boží Tělo!  
 Mnoho jiných divouv řeči mohu,  
 ješto se i dnes děje,  
 jichžto já vám všech nevypěji.  
 I ještě se na každý den dějí.  
 Mnozí z nemoci okřejí,  
 ktož v tu svátost úfati smějí,  
 proto v ráji budú páni tito,  
 jimžto jest v jich věrná srdce vlito.  
 Židovstvo spáleno, k tomu zbito  
 s pravým právem a to jest očito.<sup>552</sup>  
 Ó, kacíři, jděte, ohledajte  
 tyto divy, a tiem nemeškajte,  
 krev na oplatce svatú poznajte,  
 ostanúc<sup>553</sup> hříchuov, zlého se kajte!  
 Svaté Boží Tělo, vzezří<sup>554</sup> na ny,  
 pro Tvú hanbu<sup>555</sup> i pro Tvé svaté rány,  
 ještoť sú od nevěrných dány.  
 Smiluj se nade všemi křest'any,  
 Jezu Kriste, jenž **v tom oplatce,**

<sup>549</sup> *Pokazovatí*: ukazovat; – *pokazovatí se*: ukazovat se, zjevovat se.

<sup>550</sup> *Drst*: smetí.

<sup>551</sup> Tvar jinde nedoložen, varianta eucharistie.

<sup>552</sup> *Očítě, očítě*: vlastníma očima, na vlastní oči; viditelně, očividně, zřejmě, zjevně; přesvědčivě, nesporně.

<sup>553</sup> *Ostatí*: odstoupit od koho, opustit, zanechat; zůstat, zbýt; setrvat, vytrvat na místě; zůstat beze změny, potrvat, vydržet.

<sup>554</sup> *Vezřítí*: pohlédnout, vzhlédnout, pohledět vzhůru, popatřit.

<sup>555</sup> *Hanba, haňba*: hanba, stud; pohanění; hanebný skutek.

jakž si zvěstován byl své matce,  
odpusť hříchy, uzdrav na počátce<sup>556</sup>  
a daj věčnú radost na ostatece!<sup>557</sup>  
Ó Maria, světlá panno čistá,  
věřím<sup>558</sup>, že jsi milosrdnost jistá,  
pros za nás otplatka Jezukrista,  
at' nás ráčí zbaviti očista,  
by obměkčil našich hříchuov kámen,  
bychom vzeli<sup>559</sup> za jeho pramen,<sup>560</sup>  
bychom zpívali s svatými, Amen.

#### **EDICE A PRAMENY:**

Daniel Soukup: Kterak Židé mučili Boží tělo – edice a komentář, *Česká literatura – časopis pro literární vědu*, roč. 59, č. 5. Ústav pro českou literaturu AV, Praha 2011, s. 697–712.

Edice je připravena podle rukopisu Knihovny Národního muzea v Praze (sign. V B 24), text se nachází na ff. 124v–126r.

---

<sup>556</sup> *Počátek*: počátek, začátek; zárodek, první článek rodu; zdroj, původ; základ, podstata, princip.

<sup>557</sup> *Ostatek*: ostatek, zbytek; konec; věci trvalé, nepomíjející, podstata, základ.

<sup>558</sup> Nejisté čtení.

<sup>559</sup> *Vzjetí*: vzít; přijmout; dostat.

<sup>560</sup> *Pramen*: pramen; zdroj; větev, odnož, výhonek; větev, rodu.

### 3. TEXTOVÁ PŘÍLOHA

#### VELKÝ PRAŽSKÝ POGROM ROKU 1389

##### 1. PAŠIJE PRAŽSKÝCH ŽIDŮ [REKONSTRUOVANÝ TEXT]

**P**o sobotě na úsvitu prvního dne v týdnu vstoupil kněz s Tělem Kristovým do Židovského města. Židé mu vyšli vstříc, nesouce v rukou kameny, a volali řkouce: „Ukamenován buď tento, neboť synem Božím se činil!“ Potom děti židovské, sbírajíce kamení po ulicích, vyšly proti knězi, volajíce a řkouce: „Zlořečený, ježž neseš ve svých rukou!“

Vida to pak kněz, řekl křesťanům: „Proč nepůsobíte těžkosti lidem těmto? Skutek zajisté nejhorší učinili na mně. Vždyť je máte nyní s sebou, ale mne zřídka míti budete. I k čemu jest ztráta tato? Házejíce pak tyto kameny na Tělo Kristovo činí, aby urazili jej i mne. Amen, amen, pravím vám, kdekoli ohlášen bude skutek tento, po všem světě bude se říkati, že to učinili na potupu naší pravé víry.“ A ti, kteří vrhali kameny na Ježíše, byli mocí rychtářovou jati a vedeni do domu biřicova, jenž se obecně nazývá šatlava.

I stalo se, když to uslyšeli kazatelé chrámů pražských, že řekli těm, kdož byli přítomni jejich kázáním: „Vskutku, nepomstíte-li náležitě křivdu učiněnou Ježíšovi, všichni v tomto roce budete snášeti potupu.“ A když křesťané, naplnění tehdy milostí Boží a horliví v lásce k němu, uložili do svých srdcí tyto řeči, zavrhujíce naprosto rozhodnutí biskupů a konšelů, řekli sami k sobě: „Co na to učiníme, neboť tento nevěrný dav židovský mnoho zlých urážek nejen proti nám, nýbrž spíše i proti Ježíšovi směle páše? Necháme-li je tak, všickni potupu s nimi utrpí.“

Tu jeden z lidu křesťanského, jménem Ješek Čtverohranný, jsa jakoby veleknězem roku a času onoho, prorokoval řka: „Užitečné je vám, aby všickni Židé stejně zemřeli za lid křesťanský, aby celý národ nezahynul.“ Protož od té hodiny zamýšleli pobíti všecky Židy, řkouce: „Aby snad nepřišla pomsta Boží na nás, seberme majetek jejich a vyhledme lid nevěrný ze země živých.“

Vidouc pak správa obce, že obecný lid plane velkým rozhořčením proti židovstvu, rozkázala biřicům, aby silným voláním po ulicích svolali shromáždění všeho lidu do radního domu, aby se zabránilo budoucím nebezpečím hrozícím od Židů. Ale Božím řízením se stalo, že Duch svatý užil jazyka biřiců, takže vyvolávali opak toho rozkazu.

Volali totiž, aby z nařízení králova a konšelů veškerý lid zároveň dal se na loupež a na kažení Židů. Když pak veškeren lid Boží, jedním hlasem a zápalem proti Židům zanícen, mezi jejich ulice a hrady přišel se zbraněmi a šípy, zvedali nespočetné kameny a přeukrutně je na ně házeli.

Vidouce pak tuto zuřivost písaři, kněží a fariseové, shromáždili se v síni knížete židovského, kterýž slul Jonáš, avšak neuspěli ve lstivých a falešných radách, jak by Ježíše v jeho údech nejen zadrželi, nýbrž ihned zabili a usmrtili. Pravili pak: „Učiňme to v den sváteční, aby vznikl větší rozbroj v lidu.“

Stojíce pak křesťané venku po ulicích, viděli dva Židy, jedoucí na koních jejich středem. Běžíce za nimi rychlým během volali řkouce: „Vskutku vy jste z nich, neboť i podoba i šaty vás prozrazují.“ Oni však zapřeli a se slovy „Nevíme, co pravíte“ jim ukazovali tonsury čerstvě na hlavě vyholené, takže se lživou a nepravou přetvářkou zdáli být kněžími. A tak nepravým předstíráním unikli rukám křesťanským. A ti, kdož byli shromážděni v síni knížete židovského, hledali, jak by se zachránili před smrtí a pobili křesťany. A ustáli v poradách svých, neboť i sami byli pobiti.

Řekli pak křesťané: „Psáno jest: Budu je bítí silně a rozptýlí se všechny statky jejich, a než kohout po prvé zazpívá, všickni v ohni a mečem bídě zahynou.“ Řekl pak onen Ješek Čtverohranný: „Hodni jsou smrti! Byť bych i měl zemřít s nimi v jejich záhubě, pro pomstění Ježíše nebudu se zdráhati.“ Jonáš pak, kníže židovské, řekl: „Smutna jest duše má až k smrti, smrti však nekonečné.“ Odpovídaje Ješek Čtverohranný řekl: „Nezaraduji se plně, dokud se neopojí meč a současně i duch můj krví židovskou. Duch můj zajisté k tomu hotov jest, tělo pak nikoli mdlé.“

Obrátiv se pak k jiným, vybízel je, aby i oni hned utvrdili bratří svých, aby se také modlili a bděli, aby nevešli v pokušení židovské: „Ne, jak oni chtějí, ale jak my chceme. Kalich, jež jim přichystal Bůh otec, nemine jich, ale vypijí jej. Staniž se vůle naše!“

A když ještě mluvil, přišel k nim početný zástup křesťanů s meči a šípy, kopími, kyji a jinými zbraněmi, nikoli přemluvený od konšelů a obecních starších, nýbrž z Božího vnuknutí, aby je zavraždili. A když přišli, dal jim Ješek Čtverohranný jedno znamení, řka: „Kterýkoli dům vám ukážu, je plný nejpřednějších Židů; podpalte a spalte je!“

Oni Židé však přistoupili k nim a řekli: „Přátelé, nač jste přišli?“ Řekli křesťané mezi sebou: „Proč tak dlouho jsme zde? Proč stojíme zahálejíce? Pochytejme a pobijme Židy, aby se tak

naplnila písma.“ A ihned vztáhli ukrutně ruce na nevěrné Židy, nešetříce jejich věci ani těl. Rozdělili pak mezi sebou jejich šaty, jedenkaždý kolik mohl uloupiti, a nemetali o ně los, nýbrž vcelku a po hromadách pobrali nejen šaty, nýbrž i všecky poklady a nářadí jejich s nimi. Všickni pak, kdož tam byli přítomni, vztáhli ruce své, bijíce je bez milosrdenství a utínající jim nejen uši, nýbrž i hlavy, ruce a nohy. A zde se jim tak nemělo stát podle soudu, který sami nad sebou vynesli, když řekli: „Krev jeho na nás a na naše syny“?

I řekli jim křesťané: „Amen, amen, řečeno jest vám! Od nynějška uvidíte syna člověka sedícího na pravici moci Boží a přicházejícího na oblacích nebeských, v nějž my věříme. Užít' otcové vaši, koho probodli, a koho jste vy potupili a kamenovali.“

A opona ze synagogy hebrejské byla vzata a s ní všecky knihy prorocké, Mojžíšovy a Talmud, a obráceny v užitek křesťanů. A upletše koruny z hořících dřev, stavěli je na hlavy Židů, a posmívající se jim, vložili je do ohně hořícího. A když se jim naposmívali, svlékli s nich jejich šaty a oblékli je v oheň a dali jim píti oheň smíšený s dýmem. A když okusili, musili píti.

A když bylo pozdě toho dne, nastalo veliké zemětřesení v Židovském městě. Skály náhrobků pukaly a byly rozbíjeny na jejich hřbitovech, hroby jejich od křesťanů otevřeny, a přece žádná těla Židů nevstala, ale po dni soudném přijdou do bezbožného města pekelného a ukáží se Luciperovi a s ním mnohým démonům.

Od prvé pak hodiny noční, když oheň stravoval domy židovské, nastala tma, slunce zapadlo nad vší zemí až do svítání příštího dne. Ó, vskutku blahoslavená noc, jež oloupila Židy, obohatila křesťany! Ó, nejsvětější náš hod Boží, kdy věrní, neposkrvněným pokrmem beránka, totiž tělem a krví Ježíše Krista, den předtím občerstvení a z pout hříchů zkroušeným pokáním vysvobození, chodili posilněni tím pokrmem, horlice pro dům a církve Boží, a jako lvi z úst oheň dýšící nešetřili ani nemluvnat ani šedin židovských. Spořádali tedy vše mečem a ohněm; jen několik málo ušlechtlejších dětí z rozpálené pece ohnivé odvedli, a ty potom milosrdná srdce věrných křesťanů skrze znovuzrození svatého křtu ze tmy bludů židovské nevěry ke světlu pravé a ortodoxní víry přivedla, takže si je vzali za adoptivní syny a dcery. Neboť tehdy správa městská nemohla žádnou chytrostí udržeti tak veliký a udatný nápor nízkého a obecného davu, aby pro pomstu křivdy Boží nevykonali, k čemu je duch Boží nejen v jediné hodině, nýbrž v jediném okamžiku z různých a velmi vzdálených míst v jednotu vůle a svaté víry shromáždil. Stalo se pak to, že se naplnila písma: „Přijdou dnové, v nichž řeknou: Blažené neplodné, kteréž nerodily, a



prsy, kteréž nekojily!“ Neboť tehdy říkali Židé horám svých hradů: „Padněte na nás,“ a pahrbkům svých domů: „Přikryjte nás!“

A tak, nepohnuti pokáním, nýbrž zatvrzeli ve své zlobě, za zvuků hudebních nástrojů mezi praskotem ohňů, někteří z nich vlastními noži útroby své a svých dětí probodali, někteří s Jidášem, zrádcem Ježíše Krista, v oprátce se oběsili.

Když pak nastalo ráno, shromáždili se přísežní měšťané, starší a konšelé města do radního domu a řekli: „Nikdo si nesmí nechati odnesené věci, ani je obrátiti ve svůj užitek, neboť je to výtěžek lichvy.“ To však neříkali z čistoty svého svědomí, nýbrž třesouce se strachem z královského veličenstva, a proto, vyvolávající hlasem biřiců po ulicích a náměstích, nařizovali, aby pod trestem smrti všecko bylo vráceno a uloženo v radním domě, slibující nadto veřejně, že těm, kdož vrátí, bude dána příslušná odměna právem předepsaná. Slyše to lid, který Židy povraždil, že se neprávem zmocnil statků lichvářských, pohnut pohružkou smrti na radní dům peníze a jiné nářadí vrátil a tam pohodil. Konšelé jim pak řekli: „Již jste čisti, ale ne všichni.“ Věděli totiž, že někteří se zatvrzele vzpírají věci vrátiti. Jim odpověděl lid: „Co je nám do toho! Sami uvidí!“

A veškeren zástup křesťanů, kteříž tu spolu byli u toho divadla, a viděli, co se dalo, bijíce mrtvoly židovské, vraceli se. A kdo svrchuřečené věci viděl, svědectví vydal a pravé jest svědectví jeho a on ví, že pravdu mluví, abyste i vy uvěřili.

Staly se pak tyto věci po vtělení pána našeho Ježíše Krista roku 1389.

Druhého pak dne, kterýž jest třetí den týdne, po pobití Židů sešli se přední kněží a náčelníci obce s lidem, staří i mladí, ženy i panny, mniši, lupiči a rovněž i nevěstky k místu pobití večer učiněného. A když pohlíželi na nesčetné nahé mrtvoly židovské, ležící po domech a na náměstích v blátě, s údy rozmanitě zohavenými a též ohořelými, poradivše se, aby vzduch zkažený z lichvářské tučnosti nenakazil obec, rozhodli, aby někteří nuzní a chudí křesťané, ovšem za určenou mzdu, snesli na hromadu všecky mrtvoly, které ještě oheň nestrávil, a aby je zpopelnili silným ohněm, a přidali i ty, jestliže by které ještě našli živé v skrýších. I stalo se tak.

A téhož dne i v dalších potom následujících přemnohé obého pohlaví děti a Židé na své vlastní přání jsou pokřtěni, a s nimi i jedna stará Židovka, jež po obrození křtu řekla prý svému zpovědníku, že viděla blahoslavenou Pannu Marii, matku Pána našeho Ježíše Krista,

stojící nad branou židovskou. Tito pokřtění vyznávali Krista, řkouce: „Jistě ten, jenž byl ukřižován, byl syn Boží.“

Oni pak, kteří po meči a ohni zůstali živi, byli uzavřeni jako zajatci v radním domě. Když to viděli křesťané, řekli pokyvující hlavami: „Ha, ha, kteříž jste kamenovali Krista, domy vaše jsou zničeny, jež sotva ve třech anebo ve třiceti letech budou znovu postaveny.“

Obecný pak lid křesťanský, pracuje ustavičně v Židovském městě, aby našel poklady, nenechal kámen na kameni. Konšelé však, když se o tom doslechli, řekli: „Je třeba, abychom proti tomu zakročili, aby král – jenž v těch dnech byl v Chebu – až přijde, neřekl, že jsme v tom nic neučinili, aby poslední blud nebyl horší prvního.“ I sebrali veliké množství ozbrojenců a řekli jim: „Jděte a hlídejte, jakž umíte.“ A oni šli, obsadili Židovské město strážnými a dveře zapečetili.

## **2. AVIGDOR BEN JICCHAK KARA – VŠECHNA TA NEŠTĚSTÍ**

**A**ch všech těch neštěstí a pohrom, které nás potkaly!  
Nemůže nikdo vypovědět, co jsme prodělali.

Přesto však na Boha našeho jsme nezapomínali,  
Boha Hebrejců jsme nikdy vzývat nepřestali.

**B**ázní chvěje se a hanbí naše duše plné smutku.  
Nemůže být vypočteno naší tísně, nedostatku!  
Na této úzkosti je dosti – nevyrovná se zármutku  
nad ní nic, co souzeno nám bylo zkusit od počátku.

**C**o Bůh tak usoudil o Praze, městě korunním,  
roku pět tisíc sto čtyřicet a devět od světa stvoření,  
spravedlivý před hříšníkem klesl, zřítil se v sutiny  
ten sloup, naše opora, naší síly a krásy znamení.

**D**en poslední svátku Pesach, svátku vykoupení,  
svědkem se stal krveprolévání, vraždění,  
jako beránek a nekvašené chleby byli jsme páleni.  
Slyšet jen urážky a lání – hrůza na nás padla z všeho hanobení.

**H**říšní se toho dne trpkého proti nám uradili,  
luza nízká, bezejmenná, ukrutně myslili,  
s luky a kopími v rukou se srotili,  
jako dřevorubci sekerou hrozili.

**Ú**tokem vzali brány, i zdi prolomili,  
v roty se spojili, v tlupy shromáždili,  
písničky zpívali, radovali se a těšili  
na prolévání krve nevinné, na plenění a násilí.

**Z**mužili z našich chodili a druhým ducha dodávali:  
Až ten lid přijde bítí vás, – říkali,  
– stůjte pevně, abyste jméno Hospodina nezrazovali,  
abyste svou krev za jeho svatost obětovali.

**C**Hvátali již navečer proti nám vytáhnout.  
Když kdo z nich Žida zahlédl, hned ho spěchal zajmout,  
ponoukal ho Boha zradit, mučení se vyhnout.  
Rukou vražedníků musel pak zahynout.

**T**rpělivé útlé děti šíje ohýbaly,  
pod tíží trýzně a mučení klesaly.  
Když je nutili, aby jejich víru vyznávaly,  
ne – řekly a životy své, Pane, za tebe pokládaly.

**J**edné mysli byli bohatí i chudší,  
nebesům se odevzdali pro pokoj svých duší.  
Tak otec dětí svých, ani maličkových neušetří,  
Hospodinu dá je v oběti nejsladší.

**K**olik otců dobrovolně zabilo své syny,  
kolik matek nepodlehlo slitování s nimi!  
Tot' oběti, jak Písmo praví, z vlastní vůle dány,  
a jak muži, tak ženami obětovány.

Laskavé hlavy své byli jsme zbaveni té hodiny,  
naš rabín padl, jeho zbožný bratr i jeho syn jediný.  
Nenajde se muž tak učený a spravedlivý!  
Necht' je oplakáván on i jeho Pán milostivý.

Mistr a učitel náš starý, bohabojný,  
aby uchránil se zrady, vztáhl ruku svoji  
sám na sebe, na své syny i čeled' svoji.  
Mé srdce chvěje se, na tu hrůzu pomyslit se bojí.

Naříká duše má nad učenými,  
nad muži v Písmu a Zákonu zkušenými,  
nad představenými obce, nad kantory a lidmi upřímnými.  
Jako svědky naše, ó Pane, je přijmi!

Ze sousedství Staré školy lidé i s rodinami  
uprchli a utekli se do té modlitebny.  
I tam je meč našel, zrubal, sežehly plameny.  
Smírčí obětí Hospodinu byli učiněni.

O jednom hříchu ještě, o tom nejhroznějším povím,  
o násilí, které činili našim milým dětem ubohým.  
Jak dlouho ještě dívat se budeš, ó Bože zástupů mnohých,  
jak jsou tvé dcery a synové vydáni národům cizím?

Potom vtrhli do synagog, do Staré i Nové,  
proto hlas nářku pozvedám a pláču slzy žhavé.  
Vždyť tam zneuctili, spálili a roztrhali naše knihy svaté,  
naši Tóru, kterou nám dal Mojžíš co věčné dědictví pravé.

S křikem všichni pospíchali, za kořistí jen se hnali.  
– Berte stříbro, berte zlato! – Loupili, co nalézali.  
Nám patří se vším, co mají, – to o nás říkali,

– vždyť nikoho, kdo je hubil, před soud nepohnali.

**K** padlým spěchali, chtivýma rukama oděvu zbavili  
jinochy i starce naše, které mečem zahubili,  
nahé je v posměch vrhali, krutě je tupili,  
mrtvá lidská těla jako smetí na zem pohodili.

**R**uka nemůže vypsát jména všech pobitých,  
jinochů a panen, nemluvnátek i starců šedivých.  
Což nejsou, Pane všech duší, zapsáni v knihách tvých?  
Což neshledá to Hospodin, Pán tajů všelikých?

**Š**lechetný Pane, řekni: – Již dost zabíjení! –  
Vždyť po všechny dny jsme jenom utiskováni a tlačeni,  
u všech národů vydáni posměchu, pohanění,  
putujeme mezi nimi, vyhánění, zastrašení.

**T**olik ohavností a kruté pohany páchali!  
Aby skryli vlastní padlé, aby právo oklamali,  
těla mučedníků s nimi na hranici dali,  
spálili – a svaté sémě s národy smíchali.

**I** hřbitov, místo věčného odpočinku mých předků, zpusťšili,  
jejich kosti vyhrabali, náhrobky rozbili,  
mé skryté poklady odkryli, mou hrdost ponížili.  
Duše má se děsí – ó, jak dlouho ještě, Hospodine milý?

**C**ož neslyšíš nářek a sténání rozptýlených,  
bratří utiskovaných a násilím tlačенých,  
vězněných, mučených, mrskaných, pobíjených?  
Zní křik dcery mého lidu až do zemí vzdálených!

**P**ovolej den pomsty, ukonči hříchy a bezpráví,  
nás zavržené spoj, veď nás pouští po cestách pravých,

spěchej splnit sliby dané v slovech Ješajových,  
necht' se spása má přiblíží, necht' se brzy spravedlnost zjeví!

#### **EDICE A PRAMENY:**

1. Pašije pražských židů, *Výbor z české literatury od počátku po dobu Husovu* (eds. Bohuslav Havránek, Josef Hrabák). Nakladatelství Československé Akademie věd, Praha 1957, s. 594–598.

V příloze je využit rekonstruovaný český překlad připravený Janem Vilikovským a upravený B. Havránkem a J. Hrabákem. Kritickou edici tří latinských verzí *Pašiji* sestavila Eva Steinová: *Passio Iudeorum Pragensium: magisterská diplomová práce*. Ústav klasických studií FF MU v Brně, Brno 2010, s. 18–29.

2. Avigdor ben Jicchak Kara: Všechna ta neštěstí (přeložila Jiřina Šedinová). In Josef Soukal, *Čítanka pro I. ročník gymnázií*, Praha 2001, s. 157–160.

Kromě zvoleného překladu upozorňuji na klasický překlad J. Langer a recentní překlad P. Sládka. Jiří Langer: Avigdor Kara. Všechny pohromy, *Zpěvy zavržených: malá antologie hebrejského básnictví X.–XIX. století*. Vyšehrad, Praha 2000, s. 58–63; Pavel Sládek: Avigdor Kara. Selicha Et kol ha-tela'a (Všechny strasti), *Raši (1040–1105): vznik biblického komentáře ve frankoporynských židovských centrech*. Academia, Praha 2012, s. 481–486.

## 4. TEXTOVÁ PŘÍLOHA

### LISTINA O KONVERZI OLOMOUCKÉHO RABÍNA MOJŽÍŠE

**I**n nomine domini Amen. Sub anno domini millesimo quadragesimo vicesimo [septimo, indictione secunda, die vero prima mensis novembris, hora vesperorum [vel qu]asi, Monacho in sola seu pallatio estivali domus famosi viri et concivis ibidem Frysingensis dyocesis nomine Wilhelmus, pontificatus sanctissimi in [Deo] patris et domini nostri domini Martini pape quinti vocante in mei notarii publici infrascripti testimoniumque presentiam subscriptorum ad hec specialiter [rog]atorum constitutus personaliter Christoferus Olmuntz habens et tenens in manibus suis propriis litteras certas non cancellatas nec copiatas sed [illes]as salvas et sigillatas, quarum litterarum de verbo ad verbum non diminuendo nec apponendo tenor est iste:

Johannes dei gratia episcopus Olmuncensis ad[mi]nistrator in spiritualibus et temporalibus episcopatus et ecclesie Lit[o]musselensis generalis. Cum salute pateat evidenter universis et singulis christi fidelibus [ad] quos presens scriptura pervenerit conversionem virorum de perfidia et cecitate Judeorum abiecta ad lumen indeficiens patris eterni et ad christum deum [ve]rum convertentium. Nam in predicta civitate Olmuntz Moises Judeus in veteri testamento rabi et magister quadam die sedens in habitaculo [su]o proprio premeditando libros prophetarum et specialiter libros Moysi – ne otio vacaret et ne sibi illud Osee improperaretur tu scientiam repulisti et ego [re]pellam te ne sacerdotio fungaris michi – legere ac revolvere, in quibus misterium sancte ac individue trinitatis multipliciter riperite ac demonstra[t]e et presertim in Abraham patriarcha plenum fide, qui tres vidit et unum adoravit, in quo denotatur personarum trinitas et divinitatis [un]itas.

Hiis itaque animo pensato interiora ipsius Judei multif[ar]iis doloribus angustiis et tribulationibus agitantur. Nempe cum se vivens in [hac] terra dissimilitudinis tantis doloribus involutum ultra quid faciat ignoravit. Convertit se ad prophetas: legit Ysayam ubi luculenter [...]bit: Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emanuel. Quod significat nativitatem Christi, et beate Marie virginis [cas]titatem. Reperit vaticinitatem nec cunctatus metitur Jeromiam Qui [Chri]sti passionem describit qui sic dicit: Ego te plantavi vineam meam elec[tam om]ne semen verum. Quoniam ergo conversa es in pravum vinea aliena. Meditabatur idem Moyses de dispersione iudeorum facta per Tytu[m et] Vespianum [!] ut Trenorum fatiginatus est lamentabiliter: defecit gaudium nostri cordis versus est in

luctum corpus nostrum cecidit corona capitis [no]stri hereditas nostra versa est ad alienos et domus nostra ad extraneos. Item legit in libro Danielis, Dum veniet sanctus sanctorum cessabit [unc]tio vestra. Item legit in libro Moysi, Orietur stella ex Jacob et consurget rex in semine Israhel que stella enim significat nativitatem [et] castitatem beate virginis Marie. Rex autem in Israhel ipse est qui regit mundum et t[r]onat in nubibus Ihesus Christus. Item legit Etzecheelis [proph]ete: vidi portam clausam et vir non intrabit per eam nisi qui so[lu]s bonus intrat et ingredietur. Quoniam dominus israhel ingressus est per eam. [Pe]r hoc innuitur quia dominus noster Ihesus Christus per conceptionem a spiritu sancto portam clausam intravit que porta virgo Maria est que Ihesum Christum peperit [ma]nente castitate et virginitate.

Hiis et similibus prefatus Moyses Judeus corde mirabiliter torquebatur angustiatur cum se extra veritatem [esse] positum cognoscat lamentabiliter rogans deum ut ei manifestetur gloriam eius. Postea predictus Moyses Judeus se in lectum suum posuit e[st] cep[it] dormire. Sed quedam vox placibilis et valde dulcis apparebat sibi dicens, „Surge miser et peccator, congrega progeniem tuam [et] discipulos tuos et ediscere eis que legisti et a vinculis inferni deliberaberis quia fides baptismus et penitencia hominem peccantem [salv]um faciant.“ Hiis dictis et visis miraculosis uxor prefati iudei verba predictae vocis audivit dicens Moyses: „Quis tecum in camera tua clausa [...]a tam dulce voci et placibili loquitur?“ Dixit autem Moyses Judeus: „Alia vox non est que mecum loquitur nisi vox quedam celestis a deo [et] beate [!] Maria virgine dire[ct]a que vox me salvum faciat.“ Statim uxor predicti Judei voce magna clamavit et dixit: „Ecce vir meus rabi [...] destruxit templum, quia in viam errantem reversus est et factus est fidei nostre abrenunciatus.“ Hiis auditis discipuli eius consilium [habuer]unt, quo habito swaserunt quandam ancillam christianam cupiosam promittentes ei pecuniam, ut [...]geret ecclesiam accipiens corp[us] et> Judeis accomodaret; quod factum est. Judei itaque accepto corpore dominico recluserunt illud in cypho aureo portantes hoc corpus domini [...] captivo Judeo dicentes: „Vide dominum tuum quem tibi eligisti! Roga ipsum ut te de captivitate deliberat.“ Dixit autem Moyses Judeus: „Legi [tam] certas figuras et approbatas quod numquam dubito nec dubitare desidero, per quas firmiter credo hoc esse sacrum misterium et verum [cor]pus domini et verus Deus et homo de quo ineffabiliter legi“, ut supra dictum est. „Et scio certitudinaliter quia ipse deus qui salvum me faciat. [Stati]m unus ex illis perfidis Judeis nomine Jona gladium suum evaginavit, volens percutere corpus Christi. Qui statim ad terram [cec]idit et subitanea morte perivit. Hiis visis turpissimis in isto judeo protervo expavescerunt. Rogaverunt corpus domini dicentes, „[Ve]r[um] corpus Christi ex dulcissima virgine Maria natum deus et homo, tibi immensas



gratiarum ferimus acciones suppli[ci]er te supplicamus nos miserrimi peccatores, ut ex nimia tua misericordia et pietate tua nos consolare digneris. Nam firmiter [cre]dimus quod tu es solus dominus et deus noster Ihesus Christus qui conceptus es de spiritu sancto, natus ex Maria virgine sine virili [sem]ine. Sis nobis propitius et salvi erimus. Quo dicto corpus Christi statim apparebat in figura masculi noviter nati dans bene[di]ctionem super populum. Hiis miraculis factis statim Moyses predictus a vinculis incarceratis deliberatus est. Quo cognito [dic]tus Moyses Judeus cum suis discipulis ad sacerdotes festinauerunt dicentes omnia facta predicta. Plebanus cum processione et [cond]igna devotione valde reverenter transivit ad carceres ubi corpus Christi positum est, tollens corpus domini et ad locum sanctuarii devote [de]posuit. Deinde populus christianus cum predictis Judeis eodem in loco in honore corporis christi ecclesiam edificaverunt. Ex hoc [igi]tur evidenti miraculo predicti Judei omnia sua mobilia et immobilia ad hanc legaverunt ecclesiam. Quare ipse Moyses Judeus et [...]decim sibi alii in affinitate adiurati qui tale miraculum in eo factum viderunt, eos vocante gratia domini nostri Ihesu Christi in secula [sec]ulorum amen. Datum Olmuntz Anno domini millesimo Quadragesimo vicesimo quinto die prima mensis augusti pendente sub [sig]illo nostro.

De et super quibus omnibus et singulis suprascriptis prefatus Christoferus meum invocatus tabellionatus officium petiit [...]li per me notarium publicum infrascriptum confici et scribi unum vel plura publica instrumenta. Acta sunt hec Anno, indictione, die, [m]ense, hora, loco, pontificato quibus supra. Presentibus discretis Wilhelmo de Monacho concivis ibidem Nicolao de Langberg Augusten. [dio]cesis et Henrico clerico Frisingensis dyocesis testibus ad premissa vocatorum specialiter et rogatorum .

*[jinou písarskou rukou připsáno:]* Mynen Wyll deynst nam.

Et ego Johannes Kantzelberger olim Frentzellini de Suanfellis Bambergensis dyocesis publicus imperiali auctoritate notarius dictis recongnitionis [?] visione [?] ac aliis omnibus et singulis suprascriptis dum sit ut premittitur una cum prenominatis testibus presens interfui eaque omnia et singula sic fieri vidi manu propria conscribens in hanc publicam formam redegi signoque et nomine meis solitis et consuetis consignavi vocatus est requisitus in fidem in testimonium omnium premissorum.

*[notářská značka s připsaným textem:]* Et ego iohanes

**EDICE A PRAMENY:**

Edici latinského textu listiny připravil Christoph Cluse podle mikrofilmu dnes ztracené listiny fondu Historisches Archiv der Stadt Köln (sign. HUA 2/10401). Edice publikována spolu se studií autora této disertační práce v časopise *Judaica Bohemiae*, viz Daniel Soukup: The Alleged Conversion of the Olomouc Rabbi Moses in 1425. Contribution to the Host Desecration Legends in Mediaeval Literature (transl. B. Day), *Judaica Bohemiae XLVIII – 1*. Jewish Museum in Prague, Prague 2013, s. 5–38, edice na s. 36–38

## 5. TEXTOVÁ PŘÍLOHA

### VITA SANCTORUM (1625)

#### 1. DIVOVÉ:

**O**pravdové vypsání skutku onoho hrozného, kterýž jsou zpáchali Židé v Pasově s Velebnou svátostí, kdež pravým Tělem Božím s krví spolu býti se ukázala proti všem novověrcům.

Letha po porodu panenském 1477. Za vysoce důstojného knížete a pána, pana Voldřicha, biskupa pasovského z Nuzdorfu,<sup>561</sup> stalo se, že nějaký opovážlivý a prázdný člověk Krystof Eisengreiszhamer zapomenuv se spasením duše své jako onen Jidáš z žádosti časného zboží s Židy tehdáž v Pasově obývajícími v Yelce za Horou nebo Vrchem sv. Jíří s zlořečenými nepřáteli ukřižovaného Syna, pravého Boha, též Marie Panny, rodičky jeho, smlouvu učinil. Ten jsa již při nich poněkud dosti v dlouhém posluhování po cestách dalších i bližších posilaný, otázal se jich, kdyby jim mohl Velebnou svátost Těla Pána našeho Ježíše Krista zjednati, chtěli-li by ji od něho koupiti? Na to mu jako vlci hltaví a psi z veliké nenávisti, kterou jsou všickni předešlí Židé měli i nynější ještě mají, proti Pánu Ježíši, Spasiteli našemu, odpověděli: aby ji přinesl, že mu jí chtějí podle žádosti a libosti jeho zaplatiti; tu smlouvu měvši prodavač a zatvrzený v zlosti své všelijak se snažil, aby Velebnou svátost dostati mohl, v pátek pak před svatým Michalem, létha svrchu dotčeného v kostele blahoslavené Panny Marie v opatství vyloupavši sakrystií aneb svatinu, kdež se Velebná svátost chová, osm částek Velebné svátosti vykradl, jich se rukami nešlechtnými dotýkal, do šátku zavázal, od pátku až do neděle ráno při sobě nosil, potom pak Židům falešnosti jidášskou za rejnský zlatý odevzdal a prodal, a tak jedna částka stála za třidceti peněz videnských na posměch svaté křesťanské víře. Židé, ruhači Boží, to schovali a bez pochyby do školy své nesli, rukami bezbožnými nevažně se dotýkali a bezbožnou žádostí a dychtěním ho ukřižovati, a tak církev křesťanskou zahladiti, zlehčiti a potupiti mínili.

I vzal jeden z Židů nuž přeostřý a Tělo Páně na oltáři v škole jich židovské bodl, z něhož krev (o litostivá věc!) tekla a tvářnost v způsobu děťátka se ukázala. To vidouce Židé patrně náramně se ulekli a v radu všedše, 2 částky do Prahy, 2 do Nového Města, 2 do Saltzpurghu poslali a 2 uvrhli do pece dobře vypálené a ohnivé, a tu jsou viděli, an<sup>562</sup> dva anjelé a

<sup>561</sup> Ulrich von Nußdorf (zemř. 1479), byl pasovským biskupem v letech 1451–1479.

<sup>562</sup> *An:* jak.

holubice z péce vyletěli. Potom ten zločinec před postem 78. létha při kostele, jenž se jmenuje Germas Hora, postížen jest a hned byl na rathauz v Pasově veden, kdežto bez mučení k takovému přčinění se dobrovolně přiznal a nejvíceji se na Židy odvolávav, kterýžto skutek nešlechtný slušně a bedlivě zvažujícíe svrchu dotčený vysoce důstojný pán pan Voldřich biskup pasovský jakožto křesťanské kníže k myslí připustil a skutek hodný trestání uznavši rozkázal skrze urozeného a statečného rytíře pana Šebestyána z Albri, na ten čas J[eho]. M[ilosti]. maršálka, aby všickni Židé jatí byli a na nich se pravda vyhledala, kteříž všickni zjevně jednomyslně k tomu nešlechtnému skutku se přiznali a [...] kámen, místo a pec, kdež jsou takové bezbožnosti lehkomylně s Velebnou svátostí provozovali, okázali, z počtu jich 4 na víru křesťanskou obrátili, byli také v outerý po neděli Iudica v postě leth 78. před právo postavení.

Křesťané v nově obráčení meč, Židé oheň a jiní dva, z nichž trhání kleštěmi podnikli, a podstoupili. Potom všem po málo nedělích prodavač tolikéž ortelem spravedlivým na kleště odsouzen byl a konec vzal, což vše s velikou trpělivostí a pobožností trpěl, co a jak jest činil, všem se zjevně přiznal. Bůh se rač nad jeho a všech věrných duší smilovati. Amen.

**N**ápodobný div se ukazuje, že při nás katolických pravé Tělo Páně i s krví spolu máme, jenž se stal blížeji k nám.

Letha Páně tisícího padesátého devátého,<sup>563</sup> měsíce unora, byl nějaký muž svatokrádce jménem Pavel Form ve dvoře, jenž slove Knobloch, margkraběte brandenburského, ten když bylo daleko na noc, ukradl z kostela krabičku pozlacenou, v níž se podlé obyčeje starožitného církve katolické Velebná svátost uctivě chovávala, byly pak v té krabičce dvě hostie posvěcené, větší a menší. Potom pak hrubě na den ten nešlechtník šel k Židu, aby krabičku speněžil a prodal. Žid snadničko porozuměl k čemu, aneb k jakému užívání ta krabička byla, řekl k němu: že by mnoho více chtěl dáti, kdyby mu byl přinesl, co v tý krabičce bylo, tu hned ten nešlechtník, kterýž již jednu svátost z těch bezbožností d'ábelskou jako Jidáš pozhrěl, druhou z nader vyňav, Židu podal, aby ji cenil, avšak nic víc než cos málo peněz za ní přijal a vzal, ale ubohý nevěda pro velikou uzkost a hryzení svědomí vlastního po skutku spáchání, co sobě počítí a kam se obrátiti, utíkání sobě za nejlepší utočiště vymyslíl a vyvolil, že ta pak bezbožnost jeho v krátkém čase daleko a široce roznesla, domu se zase navrátil, jsa pak zmučen, co byl spáchal, vyznal. Mezi tím Žid

---

<sup>563</sup> Myslí se asi roku 1509.

nevěrný častokráté již posvěcenou hostií bodá a bodá a vida, že by nic neprospěl a hostie že v celosti zůstává, hněvem jsa rozpálen, vykřikl: „Jsi-li ty Bůh křesťanský, vyjev se ve jméno tisíce ďáblův,“ a tu hned hostie rozdělila se na tři strany, vůkol po stranách, krev ze sebe vydávající, ulekl se velice hrubě Žid neváživý a zavázal si tři kusy do šátku, schoval je za jeden měsíc u sebe, potom jiným dvěma Židům, kteříž zůstávali v Brandenburgku a v Štenbergku, jednomu každému po jednom dílu a kusu poslal, třetí sobě schovavši, kterouž zase na stůl vloživši, bodl, z nížto krupěje krve se přejšily: obešla Žida hrůza a boje se, by prozrazen nebyl, chtěl ji pozhríti, ale nemoha, uvrhl ji do vody, ona pak jednostejně po vrchu splývala, že pak ani tak s ní nic svesti nemohl, uvrh ji do ohně, ale ani tak nic neprospěl, naposledy, byť aspoň jednou sobě dobře poradil, při slavnosti velikonoční přesnice<sup>564</sup> pekl aneb chléb nekvašený podle obyčeje židovského, ten díl aneb kus Velebné svátosti mezi to těsto nekvašeného chleba zmiševši do peci uvrhl, tu hned pec prvé tmavá jasností nevymluvnou se zastkvěla a těsto z peci na tvář Židovu vyskočilo, tuto opět hrůzou jsa obklíčený těsto to s stránkou nebo kusem hostie jinému Židovi odeslal.

Že se pak věc taková již déle tajiti nemohla, ale více a více se rozhlašovala, margkrabě všecky Židy, kteří na jeho panství bydleli a bytem byli, do Berlínu povolati a zjímati poručil. Když podlé obyčeje zločincův tázání byli, mezi mnohými jinými přčiněními přiznali se k tomu, že v málo cos letech okolo sedmi křesťanských dítek a nemluvnátek pobodli a pobili, a protož ortelem spravedlnosti ortelování. Čtyřidceti jich na hranici konec vzalo, tři jiní Židé pokřtění ovšem byli, ale na druhý den dva st'ali, třetímu pak pro mnohých přímluvu život darovali, kterýžto hned usmysliv sobě, dal se do řádu svatého Františka v Berlíně.

Onen pak Pavel, muž velice nešlechtný a bezbožný, kleštěmi ohnivými roztrhán a na prach spálen byl.

Druhým pak Židům na památku věčnou to učiněno jest, že jsou všickni ze všeho margkrabství vyhnáni a vypovědění a žádný pod pokutou stracení bez milosti hrdla navrátiti se tam nesmí. Hleď medle, jak Bůh v církvi svaté katolické a ne jiné divy činiti a za našich časů a paměti působiti ráčí. Protož každý věrný a pravý křesťan o tu víru se starati a do ní bez dalšího odkládání pospíchatí má, by hranice pekelního ohně ujíti mohl.

[...]

---

<sup>564</sup> *Přesnice*: nekvašené chleby, hebr. macesy (pl. *macot*), připravované pro pesachové svátky připomínající odchod z Egypta.

V Pasově Židé bodli Tělo Boží, z něhož krev stříkala, ten div oni vidouce, do peci je vrhli a tu hned z té peci dejm veliký vyšel, až hlásný jej nad tím domem uzřev, pokřik učiniv, že hoří, tu jej nětco vzalo a dolu shodilo, až na tom domě střechu i strop prorazil a bez všelikeho urazu mezi ty Židy propadl, a tak ti Židé byli upálení, jiní pak z Pasova vypovědění. Létha 1513.

1427. V městečku Hostouní ukradli Židé z kostela Tělo Boží a bodli je nožmi a špicemi, až z něho krev na stůl a stěny stříkala. Židé nevědouce co s tím činiti, vynesli je v noci odtud a vně na městečku zakopali. Na ráno, když dobytek na pastvu hnali, ten dobytek k tomu místu běžel, řval, padal a klekal: lidé nevědouce co se tomu dobytku stalo a nijakž jej odtud odehnati nemohouce, na tom místě kopali a to Boží Tělo aneb hostii zbodenou a krví skropenou našli, protož k Židům šli a krev jak na stole, tak i na stěně našli, Židy pak upálili a jich tu trpěti víceji nechtěli.

1378. V Prešpurce Židé z kostela Tělo Boží vzavše je bodli až se krev na stůl vylila, k čemuž jeden z křesťanův přišel a jiným o tom oznámil, kteříž ty Židy zjímati, na kola dali a jim všecko pobrali, jiní pak to vidouce zutíkali.

1296. Nedaleko od Frankfurtu v městečku Rotyl ukradl lotr Tělo Boží z kostela a Židům je prodal, kteříž je nožem bodli, až se z něho krev vylila, čehož ulekše se odtud utekli, jeden pak pokřik udělal a lid proti Židům zbouřil, kteříž je bez milosti mordovali, též se dalo i v jiných městech a vsech.

1492. Židů mnoho pro jich zlé skutky a činy ztopeno a zmordováno v Vratislavi, v Pasově, v Řezně a na jiných místech.

V městečku Štenerbach Eleazar Žid od nějakého Petra kněze částku Těla Božího na oltáři posvěcovaného koupil, kterouž mezi jiné Židy přinesl a řekl: Ohledám (prý) jestli tu tělo či chleb, protož bodl nožem do ní a hned pro jeho nedověru krev z ní až na roucho vyskočila. Židé to uzřevše tu hostii k knězi donesli. Ta věc, když se Pána toho městečka donesla, rozkázal ty Židy zjímati, a když se k tomu skutku poznali, ohněm spáliti. Ten pak jistý kněz byl biskupu dodán, kterýž jej oběsiti rozkázal, proto aby s Jidášem, jenž svého Mistra a Boha zrádně Židům prodal, posel.

### 2. LÉTA 1642: KŘTĚNÝHO ŽIDA ZLÝ OUMYSL

Jeden židovský rabín, Joachym Engelberger<sup>565</sup> nazvaný, v Rakovníku, městě českém, pokřtěn a Ferdinand František jmenován byl, do Vídně města rakouského přijeda, z nějakých krádrže se tejkajících podezření do žaláře vsazen byl; že pak se na něho žádná krádrž dokázati nemohla, z žaláře na svobodu propuštěn byl a jednoho od Leopolda, arciknížete rakouského,<sup>566</sup> žádaje almužnu, patnácte zlatých rejnských dostal. Ty pak peníze na poručení toho arciknížete když mu komorník jeho dáti chtěl, Žid ten křtěný pilně pozoroval, odkud ten komorník takové peníze bráti bude.

#### Dva Židy on k zlodějstvu navedl

I vyskoumaje on tu příležitost, dvoum jiným mladším Židům ji oznámil a kterak by oni do toho pokoje i také do tý truhly vloupati se mohli, náležitě vyjevil; což oni vsutek také uvedli, všechny peníze z tý truhly odnesli a nenadále vyzrazeni byvše, do vězení i s tím křtěným Židem vzati byli, na který poněvadž se více krádrže, k níž se tak oni znali, proneslo, k provazu všickni tři odsouzení byli a žádné milosti užiti nemohli. Všemožně o to se sice staraly duchovní osoby, aby ty dva Židy k provazu již odsouzený před jich ohavnou smrtí k samospasitedlné víře katolické přivedli, ale všechna jich pilná starost i práce darebná byla, protože oni oba Židé v svém židovstvu hluboce vězeli a zatvrzení byli, nic nechtíce o víře Kristové slyšeti.

#### Bezbožnost toho Žida

Když se den určitý, den totiž 26. měsíce srpna, přiblížil a ten v Rakovníku křtěný židovský rabín Joachym Engelberger (který se na oko vždyckny před lidmi tak stavěl, jako by on ten nejhorlivější katolík byl, často k svatý zpovědi chodil, velebnou svátost oltární přijímal, mnohé knížky proti Židům sepsal i mnoho židovských tajemství a šizunkův<sup>567</sup> v nich proti Židům vyjevil) z šatlavy, maje s těmi dvoumi Židy oběšen býti, vyveden byl, přítomných komisařův se tázal, zdaliž nákou nadějí k milosti může míti? A když jemu odpovědíno bylo,

<sup>565</sup> O případu Chaima Engelbergera se podrobně zmiňuje i slavný hebraista Johann Christoph Wagenseil (1633–1705). Srov. J. Ch. Wagenseil: *Tela ignea satanae*. Johann Hoffmann, Norimberk 1681, s. 188–192 (*De Ferdinando Francisco Engelberger Pseudochristiano*, německý a latinský text).

<sup>566</sup> Leopold Vilém Rakouský (1614–1662): arcivévoda, mladší bratr císaře Ferdinanda III., generál rakouské armády, titulárně zastával několik biskupských úřadů – např. jako kníže-biskup v Halberstadtu (1628–1648), Pasově (1625–1662), Vratislavi (1656–1662), Olomouci (1637–1662) a Štrasburku (1626–1662).

<sup>567</sup> *Šizunk*: šejdíř, ten, který klame; klam.

že žádná milost není, nýbrž že on skutečně viseti bude, velmi hněvivě Božím umučením neb krucifixem, jež v svých nečistých rukouch držel, na zem udeřil a k přistojícím bezbožně i hněvivě mluvíti počal, řka: „Všickni zde přítomní toho svědkové buďte, že já o vaší křesťanský víře dokona<sup>568</sup> nic nesmejším, nýbrž v mém židovstvu, v němž jsem byl zrozen, vychován a vyučen, umříti a všechny muky pro mou židovskou víru trpěti chci.“

### **Do noční stolice sv. hostií vhodil**

„A ačkoliv jsem se dne včerejšího zpovídal i také vašeho Boha v malém oplatku přijal, však jeho jsem z mých úst tajně vyňal a do noční stolice vhodil“ I ulekli se tak strašlivých slov všickni přítomní a toho bezbožníka zpátkem do žaláře ihned vedli, svatou hostií v noční stolici hledali, ji však najíti nemohli, protože ten bezbožný Žid pro přítomnost několik osob nesměl tu sv. hostií z svých úst vzíti, ale teprva, když se ona již na jeho nešlechetným jazyku rozplynouti měla, vezma on tajně šáteček, ním sv. hostií z svého jazyku setřel a ten šáteček do noční stolice, v který on také nalezen byl, vhodil, tím chtěje dokázati, jakž sám také to všechno dobrovolně vyznal, že on o naší víře a o našem jediném a pravém Bohu u velebné svátosti oltářní dokona nic nesmejší a nevěří.

### **Proti Židům zbouření**

O tom nešlechetným toho Žida skutku když se obecný lid dověděl, tak se všickni tehdaž na Židy rozhněvali, že jim žádný Žid bez ouhony ujíti nemohl a kde jenom kterýho zastihli, z něho šaty trhali, bili, kamenovali a jich mnoho škodně ranili, což několik dní pořád trvalo, aniž stráž městská takové proti Židům roznícení a zbouření ukrotiti a přetrhnouti nemohla. Po několika dnech ten bezbožný Žid, když v svém židovstvu velmi zatvrzeně trvaje, k smrti veden byl, na několika místech v městě Vídni předně rozpálenými kleštěmi trhán, z jeho hřbetu řemeny řezány byly, potom na smýk položen, k němu přivázán

### **Žid křtěný oběšen za nohy a předně jiní také dva oběšeni**

A tak k místu popravnímu vezen, kdež jemu pravá ruka ut'ata byla, jazyk uřezán, na to on za nohy na šibenici pověšen, za živa tak visící upálen a všečen jeho popel i s zemí do Dunaje vhozen byl. Druzí dva Židé předce vejš jmenovaného dne 26. srpna oběšeni byli.

---

<sup>568</sup> *Dokona*: dokonce, docela.



## EDICE A PRAMENY:

1. *Vita sanctorum to jest: Životové, skutkové, utrpení a smrt Pána Krista, blahoslavené Panny Marie, a nejobzvláštnějších svatých, ze všech pokolení, stavů, řádů, zemí a časů, na všechny dni dvanácti měsíců, přes celý rok, pěkně spořádání a rozdělení, a před tím léta Páně 1610. od ctihodného Valentyna Leuchtya, svatých Pisem doktora, v německé řeči sepsané: nyní pak ke cti a chvále Pánu Bobu, Panně Marii a všem milým svatým ku potěšení pak všech věrných katolických křesťanů na česko přeložení a pilně přehlédnutí, a vlastním nákladem a ku poctivosti urozeného vládyky a statečného rytíře, pana Krystofa Chánovského z Dlouhé Vsi, na Sviraticích, Chánovicích a Oujezdci J. M. C. raddy a purkgrabi kraje bradeckého etc. na světlo vydané.* Vytisknuto v Starém Městě Pražském u Pavla Sessia. Léta Páně 1625, přívazek (Divové).
2. Jan F. Beckovský: *Poselkyně starých příběhů českých, díl druhý, svazek třetí* (ed. Antonín Rezek). Praha 1880, s. 303–304.

Transkripci textů připravil autor disertační práce.

## OBRAZOVÁ PŘÍLOHA

V obrazové příloze se nacházejí vizuální reprezentace profanačních legend, jež se vztahují převážně k 5. kapitole. Kromě raně novověkého obrazového cyklu z Hostouně se zde nacházejí reprodukce různých typů vizualizací od středověku po raný novověk (oltářní plátna, grafické listy). Ke 2. kapitole se vztahuje oltářní retábl z Pulkau zobrazující znesvěcení hostie v Pulkau roku 1338.

# 1. HOSTOUŇSKÝ CYKLUS

Obr. 1: Úvodní plátno prvního triptychu, na němž hostouňští a bernartičtí Židé kupují konsekrované hostie.

Obr. 2: Střední plátno prvního triptychu zobrazuje profanaci sedmi posvěcených hostí židovskou komunitou.

Obr. 3: Závěrečné plátno prvního triptychu znázorňuje zázračné nalezení zakopaných hostií a eucharistické procesí hostouňských měšťanů.

Obr. 4: Úvodní plátno druhého triptychu zachycuje božítělový průvod kráčející z kostela sv. Jakuba v Hostouni. V pravé dolní části obrazu se pravděpodobně nachází rodina donátorů – Protiva Černín z Chudenic a Kristina Kordula rozená z Helmaku se dvěma zesnulými syny.

Obr. 5: Střední plátno druhého triptychu zachycuje mučení osob, které se měly podílet na svatokrádeži.

Obr. 6: Závěrečné plátno druhého triptychu uzavírá eucharistickou legendu exemplárním potrestáním židovské komunity.



## 2. PAOLO UCCELLO: PREDELA Z URBINA ZOBRAZUJÍCÍ PAŘÍŽSKOU KAUZU (1290)

Obr. 1: Křesťanská žena prodává Židu konsekrovanou hostii.

Obr. 2: Dav křesťanů se dobývá do židovského domu, kde se nachází krvácející hostie.

Obr. 3: Procesí se zázračnou hostií v monstranci.

Obr. 4: Poprava křesťanské ženy, která se dopustila svatokrádeže.

Obr. 5: Upálení židovské rodiny – manželů a jejich dvou dětí.

Obr. 6: Moralisatio: spor andělů a démonů o duši zesnulého křesťana.

### **3. GRAFICKÝ LIST: PASOVSKÝ PŘÍPAD (1478)**

## **4. PAMFLET: STERNBERSKÝ PŘÍPAD (1492)**

## 5. TIŠTĚNÁ LEGENDA: BERLÍNSKÝ PŘÍPAD (1510)

Obr. 1: Krádež monstrance Pavlem Fromem z kostela v Knoblauch

Obr. 2: Profanace hostie berlínskými Židy

Obr. 3: Hostie přimíšená do macesového těsta se zjevuje v podobě dítěte Ježíše



Obr. 4: Profanace hostie v Brandenburku

Obr. 5: Další výjev hanobení eucharistie

Obr. 6: Rituální vraždy křesťanských pacholátek

Obr. 7: Upálení obviněných Židů

Obr. 8: Vykázání Židů z Braniborska

## **6. GRAFICKÝ LIST: PREŠPURSKÝ PŘÍPAD (1591)**

## 7. OLTÁŘNÍ RETÁBL: FILIALKIRCHE HL. BLUT V PULKAU

Obr. 1: Znesvěcení hostie v Pulkau a zjevení dítěte Ježíše.

Obr. 2: Židé vhazují hostii do lesního potoka.



## ZDROJE:

1. Anonymní obrazový cyklus, který je dnes deponovaný na zámku v Horšovském Týně, se skládá ze dvou triptychů. První z nich má nové inv. číslo HT10874 a staré inv. č. 789. Rozměry jednoho dílu jsou 143 cm x 117 cm, celý triptych má pak rozměry 143 cm x 350 cm. Druhý triptych má nové inv. číslo HT10875 a staré inv. č. 789. Rozměry pláten jsou stejné jako u předchozího. Oba triptychy byly restaurovány roku 1997 a jedná se o dar z fary z Hostouně horšovskotýnskému zámku. Reprodukce použity s laskavým svolením Národního památkového ústavu, Územní odborné pracoviště v Plzni.
2. Paolo Uccello: Oltářní predela patricijské konfraternity Corpo di Cristo v Urbinu z let 1465–1468. <http://www.wga.hu/frames-e.html?/html/u/uccello/5miracle/index.html> (použito 2. června 2013).
3. *Ein gramsamlich geschicht Geschehen zu passav Von den Juden als hernach volgt*. Caspar Hochfelder, Nürnberg [c. 1477].  
[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Host\\_desecration1.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Host_desecration1.jpg) (použito 2. června 2013).
4. *Die geschicht der Juden zym Sternberg ym landt zu Mecklenburg*. Johannes Bergmann von Olpe, Basilej 1495.  
<http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/dms/werkansicht/?PPN=PPN656982853> (použito 2. června 2013).
5. *Warbafftig Sumarius der gerichtts hendel*. Johann Hanau, Franckfurt an der Oder 1511.  
<http://www.diegeschichteberlins.de/downloads/sumarius.pdf> (použito 2. června 2013).  
Z pětadvaceti dřevorytů vybráno osm ilustrací [s. 3, 12, 15, 21/23, 24, 27, 39, 42].
6. *Ein erschrockliche Neue Zeitung so sich im 1591 Jar zu Preßburg in Ungern zu getragen wie daselbst etliche Juden zwey consecrierte ostien uberkommen damit einen schendlichen mißbrauch und Gotteslesterung geübt aber hefftig von Gott gestrafft worden allen fromen Christen zu einer warnung*. Lucas Mayer, Nürnberg [c. 1591], in Walter L. Strauss (ed.): *The German Single-leaf Woodcut 1550–1600. A pictorial catalogue*, Band 1. New York 1975, s. 703.
7. Mistr pulkavského oltáře: Oltářní retábl kostela *Zum heiligen Blut Christi* v Pulkau z let 1515–1525, in Miri Rubin: *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Yale University Press, New Haven – London 1999, s. 150.

## ABSTRACT OF PHD THESIS

### **Wounded Bodies. Anti-Jewish Violence in Host Desecration Legends in Czech Medieval Literature**

The Host desecration narrative represents one of the medieval accusations against Jews that served as a legitimization of massacres and expulsions of the group throughout the Middle Ages in Europe. This libel was textualized in many topoi, common for all of the variations of the legend about desecrating the Eucharist. In these texts Jews steal or buy the consecrated Host and then torture it by stabbing with a knife, throwing into a boiling water, burning in a fiery oven etc. The bleeding Host usually attracts attention of Christians and becomes an object of piety. These irrational cases of alleged sacrilege caused wave of psychopathological violence which was formulated in religious terms and which was a mixture of religious and economic aspects. According to Gavin I. Langmuir, this kind of violence was motivated and explicitly justified by the irrational fantasies of paranoid people whose internal frontiers of faith were threatened by doubts they did not admit. The Host desecration legends appear to have reinforced the dogma that Christ was really present in the sacramental bread, strengthened the identity of Catholic Christians and serrulated the major society against alleged enemies.

This dissertation examines Czech literary representations of this narrative in five chapters. From the point of view of literary history every chapter is simultaneously a case study focusing on specific group of texts tied with the cases of the Host desecration accusation in the Czech lands. The first chapter analyzes the so called *Olomouc tales* from the turn of the 14th century which represent an exemplary literary pattern of the accusation.

The second study examines the old Czech poem *How Jews tortured Corpus Christi* and turns to the particular case of the Host desecration in Pulkau in 1338 and the subsequent persecutions of the Jewish communities in Austria and surrounding regions, including the Czech lands. Through a genre and formal analysis of the poem, it is shown that although it is a text which describes the events in Pulkau in the fullest detail, it is primarily not a historiographical text but a composition with the function of exemplum.

The following chapter continues the topic on with analyses of two Latin and Czech medieval students' compositions about the great Prague pogrom that occurred 51 years after the events in Lower-Austrian Pulkau. The events at Easter in 1389 were textualized

mainly by the elite circles of the Prague university at the turn of the 14th and beginning of the 15th century. The trauma of the Jewish community is naturally held back in these texts, and the focus lies on the legitimacy of the ritualized religion violence against Jews – at the same time, we cannot exclude a parodic tone of the poem that relativizes the impunity of the Christian community during the pogrom and polemizes with it.

The fourth study focuses on a Latin charter that represents a unique source about the alleged conversion of rabbi Moses from Olomouc and the desecration of Eucharist by the local Jewish community in 1425. The text is religiously educative and perhaps served as a deed of the foundation of the local Corpus Christi Chapel. The story of the bleeding Host can also be understood as polemics against heresy and controversy with Hussitism. The bleeding Host served as a symbol of Catholic attitude to the theological definition of Eucharist. These aspects are important to understand this medieval Latin charter correctly.

The final chapter analyses a series of six paintings from the early 17th century depicting the legend about Jews from Hostouň and Bernartice in Western Bohemia, who allegedly should have desecrated seven Holy Hosts and who were consequently burnt to death as punishment for the sacrilege. The visual art is compared with a group of literary pretexts to this narrative from 1427. This case study approaches the analysis of the individual paintings from the point of view of Early Modern iconography, explores possible literary models for the pictures' themes, and finally characterises them as a model of an ideal, exclusive and closed Early Modern Catholic community.

### **Keywords**

1. Judaism – Relations – Christianity. 2. Host desecration accusation – Jews – Bohemian medieval literature. 3. Violence – Religious aspects. 4. Antisemitism – Antijudaism – Czech literature.