CHRUDIMSKÝ VLASTIVĚDNÝ SBORNÍK

7

REGIONÁLNÍ MUZEUM
V CHRUDIMI
2003

„MENTALITA", ZBOŽNOST A SMRT CHRUDIMSKÉHO MĚŠŤANA V RANÉM NOVOVĚKU

(Chrudimské kšafty ze 16.-18. století) *

Tomáš Malý

Nelze pochybovat o tom, že jedním z důležitých pramenů pro poznání života měst ve středověku a raném novověku jsou měšťanské testamenty. Sepisování testamentů obecně se v Evropě znovu rozšířilo ve 12. století v souvislosti s recepcí římského práva, v němž testamentární záležitosti hrály důležitou roli. Konkrétně pro česká (královská) města nabylo pořizování poslední vůle smyslu prakticky až od druhé poloviny 14. století, kdy jim panovník udělil právo svobodného nakládání s majetkem, čímž se vlastně zřekl dosud platné odúmrti.[1] Ačkoli králova vůle v majetkových záležitostech měšťanů tímto krokem ještě definitivně nezmizela, znamenalo privilegium významný krok k prosazení nové dědické praxe. Závěti byly nejprve zapisovány písařem na volné listy, a poté vkládány do různých městských knih. S rozvojem písařských kanceláří se později zavedly zvláštní knihy kšaftů, náležející do kategorie knih městského soudnictví nesporného. Díky těmto svazkům, které mnohdy obsahují značně dlouhé řady posledních pořízení, může dnes historik poměrně dobře sledovat vývoj různých oblastí v životě městské společnosti.

Testament jako pramen soukromoprávního charakteru však zpravidla není niternou výpovědí samotného pořizovatele, nýbrž spíše právnickým dokumentem, majícím především zajistit majetek měšťana. Přestože se do něho promítaly testátorovy představy a jeho vůle, je nutné si uvědomit, že autorem zápisu byl ve valné většině městský písař, řídící se určitým předepsaným listinným vzorem, jenž byl v jednotlivých případech pouze více či méně obměňován. Z toho také vyplývají některá úskalí při práci s daným typem pramene. Spočívají zejména ve značné stereotypnosti zápisů (alespoň v předbělohorském období), do nichž jen občas pronikne něco víc z myšlenek kšaftujícího, které musí badatel velmi obtížně "vydolovávat" ze změti ustálených právnických formulí. A pokud se mu již určité náznaky osobních motivů vyzískat podaří, nemá ještě jistotu, že pocházejí skutečně z hlavy testátora. Jedním z největších

problémů vůbec zůstává pouhé vymezení smyslu vzniku testamentů. Názory historiků se zde pochopitelně rozcházejí a nejčastěji kolidují mezi soukromoprávními a náboženskými motivy,2) jednoznačná odpověď se však jen obtížně hledá.

Chrudim náleží k městům, jež mají to štěstí, že se jim zachoval poměrně rozsáhlý soubor kšaftů, tvořících dlouhou řadu od poloviny 15. do poloviny 19. století. Pro předkládanou studii se stal směrodatným vzorek z období 16. – 18. věku (1505-1760), který bylo možné považovat za dostatečný pro zachycení určitých vývojových trendů v životě chrudimských měšťanů.3)

Rozbor tohoto bohatého materiálu, díky němuž se z hlediska počtu dochovaných závětí řadí předbělohorská Chrudim na jedno z předních míst v českých zemích, ukázal několik zajímavých skutečností. Bylo například zjištěno, že výkyvy v počtech zaknihovaných testamentů částečně korespondují s dobou trvání morových epidemií u nás. Z celkového množství 850 testamentů obsahují knihy většinou pořízení mužská, ženy kšaftovaly ve 36% všech závětí, přičemž vzájemný poměr mužských a ženských testamentů v průběhu 16. století různě kolísal. Z hlediska rodinného stavu sepisovali poslední vůli (podobně jako v jiných městech) nejvíce ženatí muži a vdovy, postupný vzestup závětí vdaných žen na úkor mužů v 17. a 18. století mohl souviset s měnícím se postavením ženy ve společnosti, což se zřetelně projevilo v kodifikacích městského práva. Profese, zjištěná v první knize u čtvrtiny testátorů, potvrdila řemeslnou orientaci Chrudimi v 16. století na odvětví oděvní a potravinářská, zároveň se podařilo prokázat zastoupení různých sociálních vrstev mezi kšaftujícími.

Hlavním důvodem sepsání testamentu byla po celou dobu snaha zabezpečit majetek dědicům, a to i přes množící se zbožné motivy během 17. a 18. století. Celkově se "testamentární proces" (tj. proces od sepsání až po právní stvrzení dokumentu) v průběhu sledovaného období prakticky nezměnil. Měšťané pořizovali poslední vůli zpravidla v nemoci a svá přání ústně přednášeli přivolanému písaři a svědkům. Ti dokument po smrti kšaftujícího vysvědčili v městské radě a v případě neexistence námitek mohla být závěť stvrzena a vložena do knih. Zápisy, které kopírovaly listinnou předlohu a měly také její náležité části, se vyznačovaly značnou stereotypností, z řady vybočovalo pouze několik pořízení sepsaných vzdělanými měšťany vlastnoručně. Intervaly mezi jednotlivými fázemi testamentárního řízení závisely na momentální situaci a potřebách městské rady, zajímavý je fakt, že se v Chrudimi výrazněji neprojevilo nařízení Koldínových práv o 6-týdenní lhůtě mezi

vysvědčením a stvrzením kšaftu.

Velmi důležitou roli zaujímali v pozůstalostním řízení svědci a poručníci. Vysvědčování testamentů spočívalo nejprve plně v rukou městského rychtáře a radních (přítomni zpravidla 2 radní, rychtář a písař), zhruba od 80. let 16. století se však pozice rychtáře citelně oslabila na úkor přátel kšaftujícího. Také v úřadu poručníků, sloužících především jako vykonavatelé závěti a správci sirotčího jmění, se původně "otcovská ruka" městské rady během 17. a 18. století poněkud vytratila. Zatímco dříve konšelé působili jako úzká součást rodiny a směle rozhodovali o rodinných záležitostech sirotků, později již purkmistr s radními plnili spíše funkci kontrolního orgánu nad náležitým vyplněním všech bodů závěti. Projevil se zde tedy určitý náznak "vydělení" městské rady z rodinného kruhu.

Zatímco v první polovině 16. století tvořilo velkou část testamentu vyjmenovávání dluhů, později se měšťané více rozepisovali o jednotlivých dědických podílech, což vyvrcholilo v 18. století podrobným stanovením značného množství legátů. Konkrétní výčet majetku bohužel většina testátorů neuváděla a spokojila se s označením "statek všecek" apod., díky čemuž nelze bez použití dalšího pramenného výzkumu přesně určit jejich sociální stratifikaci. Peněžní hotovosti se v kšaftech vyskytovaly zřídka a nedosahovaly obzvláštní výše, přičemž měšťané dávali najevo spíše nechuť hotovost přiznat. Pokus o zachycení odkazovaných věcí z domácnosti ukázal značnou výběrovost testamentu, který v této oblasti nemůže dostatečně nahradit pozůstalostní inventář. Zejména v 16. století byli chrudimští měšťané velmi skoupí a jen občas dali možnost nahlédnout do jejich obydlí. Nejvíce odkazovali oděvy, ložní prádlo, nádobí a šperky, méně se objevily nástroje k řemeslu, nábytek či zbraně.

Přes několik výhrad prokázal testament dobrou vypovídací hodnotu v problematice dědické praxe. Ačkoli městské právo pečlivě upravovalo postup v případě neexistence závěti, považovali mnozí měšťané za vhodné osobně stanovit své právoplatné dědice a zabezpečit sirotky. Mohli tak v závěru života odměnit přátele a zároveň potrestat neposlušné členy rodiny. Ukázalo se však, že při nesrovnalostech mezi manžely zaujímala přednostní postavení svatební smlouva, jejíž ustanovení nesměla být v kšaftu porušena (šlo zejména o věno manželky). Postavení ženy–vdovy v měšťanské rodině se z hlediska dědické praxe jeví jako prakticky neotřesitelné. Naprostá většina ženatých mužů odkazovala majetek rovným dílem ženě a dětem, navíc se vdova zpravidla stávala správkyní majetku do doby dospělosti dětí, a i poté směla často na statku manžela zůstat až do své smrti. V případě

nového sňatku, který se u mnoha ovdovělých žen automaticky předpokládal, měla okamžitě vyplatit podíly sirotkům. Nerovné postavení synů a dcer z hlediska dědických nároků, charakteristické pro šlechtické prostředí, v měšťanské společnosti neexistovalo. Rodiče naopak projevovali smysl pro spravedlivé podělení všech potomků a nadlepšovali pouze děti nemocné či dříve majetkově poškozené. Dokonce ani dětem z předchozích svazků, dětem nevlastním (pastorkům) a osvojeným (schovancům), které testátoři vydělovali z pozůstalosti konkrétním finančním podílem (obvykle znatelně menším než děti vlastní), nelze jednoznačně přisoudit horší postavení, jelikož disponovaly již jměním nabytým od vlastních rodičů. Vdané ženy kšaftovaly logicky především o své věno a odkazovaly jej nejčastěji manželovi a dětem, majetek ovdovělých osob směřoval zase do rukou potomků, jiné adresáty (sourozence, rodiče aj.) pak nacházely odkazy osamocených a svobodných testátorů.

Ne zcela ideální rodinné poměry se promítly do testamentů, v nichž si pořizovatelé stěžovali na nevhodné chování svých ratolestí a občas i manželských partnerů. Měšťané obvykle provinění trestali zmenšením dědického podílu a jen zřídka sahali k úplnému vydědění. Ze všech evidovaných případů zde vynikl zejména detailní popis nejrůznějších protivenství, která rychtáři Petzoldovi způsobovala jeho druhá manželka.4)

Zkrácení dědického dílu se mnohdy stávalo příčinou vznesení námitek proti některým ustanovením kšaftu. Pozůstalostní spory se většinou řešily pouhým "přátelským porovnáním" v městské radě, pokud však dohody nebylo dosaženo, řešil se spor oficiální cestou podání odporu.5) Souvislejší údaje o odporech se objevují až od 60. let 16. století, což zřejmě souvisí s rozvojem fungování apelačního soudu, na jehož rozhodnutí se městská rada v oblasti majetkových sporů obracela. Celkem 114 protestů bylo vedeno především proti mužským testamentům a jejich původci (hlavně děti nebo poškozená vdova) téměř vždy dosáhli alespoň částečného úspěchu a podíl jim byl navýšen. Několik pozůstalostních sporů nalezlo svůj původ v komplikovaných pobělohorských poměrech, charakteristických konfiskacemi emigrantských statků. Zcela výjimečným dojmem působí v úplnosti zachovaný spor o pozůstalost Matěje Mydláře z 90. let 16. století.6) U odporů nebylo možné vypracovat jednotný model jejich průběhu, poněvadž u každého jednání se projevily individuální poměry v rodině testátora, čímž by jakákoli generalizace působila velmi problematicky.

Přes jejich stereotypní a úřední charakter lze závěti v neposlední řadě využít rovněž při studiu „dějin mentalit", ačkoli tato snaha naráží na mnohá úskalí. Již M. Vovelle si ve své práci o provensálských kšaftech ze 17. a 18. století kladl otázku, zda jsou závěti schopné zachytit mentalitu člověka (a to jak testátora, tak i písaře) anebo jsou pouze pevně daným úředním dokumentem. Dospěl k názoru, že osobní vyjádření ("výlevy") testátorů se sice objevují zřídka (a to i ve vlastnoručně psaných testamentech, tzv. "testaments olograph"), nelze však proto kšafty považovat za čistě úřední spisy. Ačkoli závěti nezachycují důvěrnou zpověď člověka, lze je využít zejména pro postižení určitých postojů ke smrti.7) Zároveň Vovelle soustředil svou pozornost na proměny barokní zbožnosti v 18. století, a při tom se opíral zejména o zbožné odkazy, počty a formu požadovaných zádušních mší a další.

Vesměs lze tedy v jeho díle spatřovat kladný postoj k vypovídací hodnotě testamentu v dané oblasti, což respektuje i naprostá většina ostatních badatelů, která se podobným tématem zabývá. Kšaft (šlechtický i měšťanský) je považován za jeden z důležitých pramenů pro poznání postojů člověka ke smrti, všedního náboženského života, popularity církevních institucí či vlivu církevního učení. S využitím historické sémantiky je závěť podrobně zkoumána a vnímána jako zřejmý výraz zbožnosti a mentality širokých vrstev obyvatelstva.8)

Poněkud kritický pohled vnesli do problematiky zastánci mikrohistorické metody, kteří odmítli hodnotit náboženský život pouze podle počtu vydaných náboženských publikací a nábožensky formulovaných testamentů, či podle množství odsloužených mší.9) Kritika spočívala zejména v tom, že celkové vnější projevy zbožnosti jaksi odsouvají do pozadí jednotlivce, resp. vnitřní náboženské pocity konkrétních lidí.

Také domácí historiografie (která se ovšem daným tématem v souvislosti s kšafty pro raný novověk příliš nezabývá) zastává střízlivější postoj. Badatelé připouštějí, že zbožné odkazy a fundace mohou být motivovány různými důvody, i když jsou svým vyústěním určitým důkazem zbožnosti.10) Ukazuje se však problematičnost studia niterné zbožnosti, jelikož prameny podávají pouze doklad vnějších projevů (účast na bohoslužbách a poutích, přijímání svátostí, odkazy církvi aj.), které mohou být rovněž svědectvím potřeby reprezentace či určitého "stereotypu ve skupinovém chování".11) To se projevilo zejména v pobělohorské době, kdy se vnější projevy zbožnosti staly prakticky povinností a věcí společenské prestiže.12)

Z naznačeného vyplývá, že s kšaftem jako pramenem pro různé oblasti lidské mentality je třeba pracovat se vší opatrností. Nelze mu však

upřít významnou vypovídací schopnost v již zmíněných sférách, týkajících se umírání, obliby církevních institucí, náboženských zvyklostí a dalších. Velmi důležitým faktorem je již prvotní přístup k (raně novověkému) testamentu, tj. zda je považován za soukromoprávní akt (zajišťující zejména majetek dědicům) nebo čistě za náboženský dokument, sloužící jako prostředek ke spáse.[13] Zde je nutno používat jednoznačné soudy velmi obezřetně, jelikož ne vždy se podaří přímý motiv vzniku kšaftu dokázat.

I když rozbor chrudimských závětí ukazuje spíše na majetkové motivy,[14] rozhodně nelze říci, že by tím testamenty ztrácely význam v oblasti výzkumu mentality a projevů zbožnosti měšťanů v raném novověku. Následující řádky se pokusí toto tvrzení podpořit.

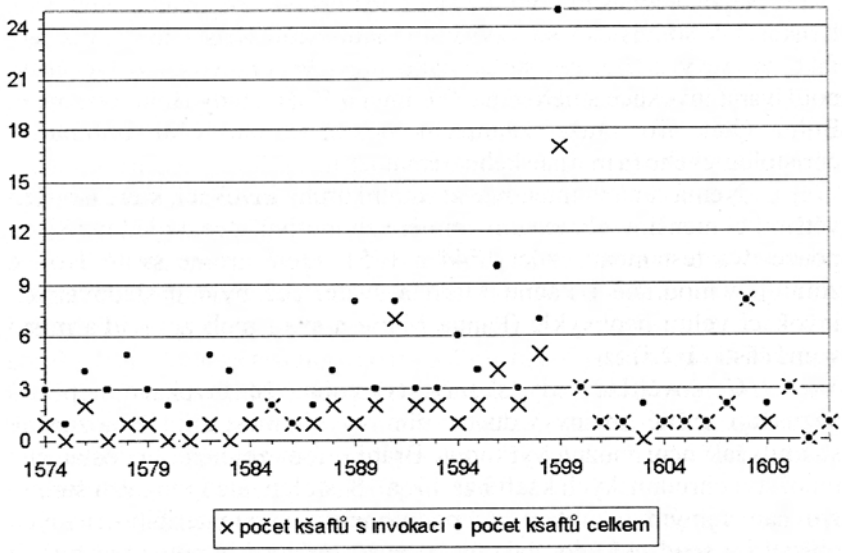
Vzývání Boha - invokace

Na význam krátké úvodní modlitby, umístěné většinou na počátek testamentu, nepanuje mezi historiky jednotný názor. Problém spočívá zejména ve značné stereotypnosti formulací, která nedovoluje postihnout individuální zvláštnosti.[15] Ve většině měšťanských testamentů – které zpravidla nebyly psány samotným testátorem, nýbrž ústně přednášeny – je navíc autorem invokací písař a není jisté, zda sám kšaftující projevil vůli krátkou modlitbu uvést. Přes tyto potíže lze z invokací vysledovat určité místní náboženské zvyklosti, projevující se v různých oblastech a dobách různě.[16]

Místní rozdíly jsou na první pohled patrné při srovnání chrudimských kšaftů s kšafty z jiných oblastí. Zatímco v chrudimských knihách testamentů se první invokace objevuje až v roce 1574 [17], v Soběslavi je to již v roce 1510 a v letech 1510-1523 se zde invokace objevila zhruba u poloviny všech závětí. Rovněž v Brně se po celou první polovinu 16. století uváděla invokace u většiny kšaftů.[18] Tento jev může souviset buď s utrakvismem chrudimských měšťanů, odmítajících vnější projevy zbožnosti, nebo také s odlišnou písařskou praxí. Pravděpodobně však lze předpokládat jistou spojitost s náboženským přesvědčením měšťanstva.

Ačkoli bylo řečeno, že první invokace se v Chrudimi uvádí v roce 1574, pravidelněji se úvodní modlitby v kšaftech objevují až od druhé poloviny 80. let (v letech 1580-1614 v 59% všech kšaftů). Největší počet invokací lze zaznamenat v letech 1591 a 1599, což je však pochopitelné vzhledem k vysokým počtům celkového množství závětí právě v těchto letech.

Počty chrudimských kšaftů obsahujících invokaci v letech 1574-1612



Od 90. let se invokace staly pravidelnou součástí většiny testamentů, ačkoli ne zcela samozřejmou (v letech 1614-1760 invokace uvedena u 63% závětí). Poměr zastoupení kšaftů s invokací se během 17. a 18. století v Chrudimi prakticky neměnil, po celou sledovanou dobu se vždy objevilo zhruba necelých 40% kšaftů, které invokaci neobsahovaly.[19] Důvodem pro absenci úvodních modliteb rozhodně nemusely být jen náboženské poměry ve městě. Kšaft mohl být vysvědčen před městskou radou ústně a svědkové prostě formuli neuvedli (a písař ji tudíž nezaznamenal),[20] nebo mohla být závěť sepsána (testátorem či písařem u lože umírajícího) narychlo a stručně v situaci, kdy měšťan umíral a nezbývalo mnoho času na zbytečné projevy. Vyloučit nelze ani možnost, že písaři psaní invokací poněkud zanedbávali.

Na první pohled stereotypně vyhlížející úvodní modlitby se při podrobnějším studiu jeví jako poměrně rozmanitý soubor mnoha variací na téma svatá Trojice. Variabilita v používání nejrůznějších formulací se projevuje především v druhé knize testamentů, kde testátoři, resp. písaři nešetří obměnami stejného tématu (celkem 19 motivů). Na konci 16. století oblíbenou modlitbu *"Ve jménu svaté a nerozdílné Trojice Amen"* postupně nahradila konkrétněji formulovaná invokace *"Ve jménu svaté, blahoslavené a nerozdílné Trojice, Boha Otce, Boha syna,*

Boha Ducha svatého Amen." V 18. století se pak svatá Trojice stala "nejsvětější" a zvláštní oblibu získalo též úsloví "Pochválen buď Ježíš Kristus." V souvislosti se vzýváním samotného Krista je zajímavým fakt, že se v 17. a 18. století také přestává objevovat dříve často používaná invokace směřovaná "Ve jméno Boží", tedy Bohu obecně či Bohu Otci. To může znamenat postupné nabývání popularity christologického (a mariánského) tématu.21)

Nemá cenu vyjmenovávat ostatní druhy invokací, které jsou jen většími či menšími obměnami zmíněných motivů. Zcela ojedinělé jsou pouze dva testamenty, z let 1744 a 1751, které kromě svaté Trojice zmiňují v modlitbě i Pannu Marii a svaté, což bylo u sledovaných invokací velmi neobvyklé (Panna Marie a svatí měli zpravidla místo v jiné části závěti).22)

Celkově lze tedy skončit tvrzením, že invokace nepřímo naznačují určité změny v duchovním vývoji měšťanů, jednoznačné soudy však není možné vyřknout. Brání v tom zejména nedostatečné množství chrudimských kšaftů ze 17. a 18. století, ale i možnost širšího srovnání s jinými lokalitami. Až podrobné studium materiálu z různých oblastí by snad ukázalo, nakolik se výše zmíněné hypotézy přibližují realitě.

V blízkosti smrti

Člověk sepisující testament se bezpochyby ocital tváří v tvář smrti, poněvadž již samotná povaha posledního pořízení nutila testátory bilancovat dosavadní život a zároveň uvažovat o době po vlastním skonu. Ať byly osobní motivy tvorby testamentu jakékoli, ať šlo o zabezpečení majetku nebo o spásu duše, vždy byl měšťan konfrontován s bezprostřední možností smrti, o jejíž nevyhnutelnosti není pochyb. Proto bude zajímavé sledovat, jak (pokud vůbec) se vědomí blízké smrti promítlo do textu samotných závětí a nakolik jsou v nich vyjádřeny osobní pocity testátorů či jiné obecnější tendence.

Hned zpočátku je třeba konstatovat, že závěti chrudimských měšťanů byly z tohoto hlediska nepříliš sdílné. Platí to zejména pro období do 80. let 16. století, kdy se jakékoli formulace, týkající se alespoň vzdáleně myšlenek na smrt, objevují pouze výjimečně, zpravidla u vzdělanějších jedinců. Kšafty z následujících let již působí mnohem sdílněji, na druhou stranu je však nutné uvažovat, do jaké míry se v nich odráží vůle testátora nebo jen společenský stereotyp.23)

Vztah ke smrti byl u kšaftujících určen dvěma jasnými postuláty: Za prvé jistota smrti, za druhé nejistá doba smrti. Obecnou jistotu, že *"cokoli se narodilo, umříti musí"*, je možné nalézt v mnoha

kšaftech v 16.-18. století, zároveň si však měšťané uvědomují možnou nenadálost svého skonu.[24] Tím je vlastně vyjádřena podpora obecné tendence křesťanské ideologie, která hlásala, že k povinnostem správného křesťana náleží *včasné* zaopatření pozemských záležitostí (tím je i sepsání testamentu) pro případ časné a náhlé smrti. Již od středověku platilo, že by se měl člověk v posledních chvílích svého života soustředit pouze na duchovní přípravu k posmrtnému životu a již se nezaobírat všedními problémy. Proto měla být závěť pořízena ještě v době, kdy byl člověk plný sil a ne na poslední chvíli.[25]

Současně měla podobná slova o nevyhnutelnosti vlastního skonu působit proti strachu ze smrti jako takové, na jejíž příchod měl být každý člověk duševně připraven. Proto se lze v kšaftech často setkat s ujištěním o tom, že testátor ví o jistotě smrti, což je později (v Chrudimi asi od 90. let 16. století) podpořeno ještě slovy o krátkosti a vrtkavosti života.[26] Někteří měšťané si navíc postěžují na lstivý a marný svět, nazývaný též "slzavým údolím" (ovšem až v kšaftech ze 17. století),[27] aby bylo zřejmé, že nyní je čeká lepší osud.

Zvláštní pozornost si v této souvislosti zaslouží jedna zajímavá skutečnost. Ačkoli nás totiž testátoři ujišťují o vědomí nejisté hodiny smrti, téměř žádný z nich se tímto faktem nenechá vyvést z míry a sepisuje poslední vůli bezprostředně před smrtí, zpravidla již v době pokročilé nemoci. Zdálo by se tak, že měšťané přes svá slova jaksi ignorují obecné křesťanské zásady a jejich vyjádření jsou pouze nezbytnou zástěrkou, kterou bylo obvyklé použít. Poněkud jiný pohled však nabízí výpověď bakaláře Václava Šacha (z roku 1536), která dokáže celkem dobře osvětlit postoj měšťanů k celému problému. Václav Šach sice mezi povinnosti křesťana řadí včasnou myšlenku na zaopatření duše i těla, poněvadž nikdo neví čas svého skonu, nicméně vzápětí z jeho slov vyplyne, že je sám již nemocen a v pokročilém věku. Právě v rozličných nemocích ale spatřuje "boží posly", kteří mu byli sesláni, aby jej upozornili na nutnost sepsat poslední vůli.[28] Měšťan zde tedy vystupuje v jakési pasivní roli, kdy čeká na znamení Boha (tj. zpravidla na nemoc), čímž je vlastně zdůvodněn fakt, že nesepsal závěť dříve.

Při otázce jaký byl postoj měšťanů ke smrti, nelze při studiu chrudimských kšaftů dospět k jednoznačné odpovědi. Testátoři smrt hodnotí pouze přívlastky "jistá", "nevyhnutelná" či "časná", z čehož není možné vyvodit konkrétní závěry. Pravděpodobně nelze předpokládat, že vztah člověka ke smrti byl vysloveně kladný, ovšem ani odmítavý postoj se nedá přijmout zcela bez výhrad.[29]

Byla již řeč o tom, že pořízení testamentu vnímala církev jako

součást zaopatření duše a těla. Rovněž u měšťanů byla pochopitelně neustále přítomna touha po spáse duše, i když zůstává otázkou, do jaké míry považovali právě testament za prostředek ke spasení. Výslovné zmínky o osudu duše (a těla) lze v chrudimských kšaftech nalézt – podobně jako invokace a jiné zbožné proslovy – až od 80. let 16. století, což by mohlo souviset s potridentským tlakem katolické církve a jejím postupným pronikáním i do protestantského prostředí. Před rokem 1580 se zmínky o duši, resp. odkazy duše Bohu objeví zcela výjimečně, a to pouze u vzdělaných měšťanů nebo u šlechty.30) Postupně se však slova o odevzdání duše Bohu vyskytují stále častěji (v letech 1580-1612 v 38% všech testamentů) a v druhé knize kšaftů (1612-1760) prakticky již není závěť, v níž by se podobné formulace neuváděly.

Tyto zachycené projevy se vyznačovaly jednotným schématem: Testátor svěřuje svou duši Bohu Otci 31) (od něhož ji ostatně i přijal) a doufá, že ji Bůh přijme "v počet svých volených" a očistí ji ode všech hříchů. Hlavním argumentem pro spasení je prolitá krev Ježíše Krista, resp. jeho utrpení, kterým sňal z lidstva tíhu prvotního hříchu.32) V 18. století se v kšaftech projevují ještě usilovnější prosby a měšťané se mnohdy neváhají označit za nehodné hříšníky a jako mocné přímluvce za spásu své duše si berou na pomoc Pannu Marii a svaté patrony (ojediněle i anděla strážného).33) Role Panny Marie je v tomto případě velmi zajímavá, jelikož lze její pozici chápat nejenom jako přímluvce za spásu testátora, ale též jako symbol zrození, který znamená popření smrti a vidinu znovuzrozené, vykoupené duše. 34)

Při studiu náboženských projevů, objevujících se v měšťanských testamentech, je nutné si uvědomit několik závažných skutečností. Fakt, že se zbožné proslovy objevují až od konce 16. století, ještě nemusí znamenat, že se zbožnost neprojevila jinak, tedy mimo kšafty (přestože v Chrudimi tento trend pravděpodobně souvisel se silným utrakvismem). Na druhou stranu ale ani zvýšená intenzita zbožných slov, patrná od 17. století, nemusí být (a zřejmě ani není) dokladem změny v myšlení měšťanů a v jejich postojích k poslednímu pořízení. V pobělohorských kšaftech lze totiž velmi dobře postřehnout "svár" dvou významových rovin testamentu: Na jedné straně zaopatření duše, na straně druhé naopak starost o pozemský majetek. Při pohledu na jakoukoli závěť, která obsahuje vnější projevy zbožnosti, vystoupí tyto dvě roviny zřetelně na povrch. Zatímco testátoři hovoří o nestálosti člověka na světě a jistotě smrti, o naději na spásu své duše apod., vkládají mezi podobná slova ryze praktické zmínky o zdravém rozumu (právní opodstatnění), o snaze zabránit sporům o dědictví aj. Přestože od druhé poloviny 16. století stále více měšťanů ujišťuje, že kšaftují o "stateček,

kterýž mi Pán Bůh uděliti ráčil", majetkový faktor hraje stále přednostní roli. Ještě v roce 1680 napsal do své poslední vůle rychtář Jan Bochauf z Polkenštejna, že podstatou kšaftu je především stanovení univerzálního dědice pro uvarování se všech případných sporů.35) Opět se zde tedy nabízí problematická otázka významu a podstaty testamentu, o níž bude ještě pojednáno.

Místo posledního odpočinku

Kromě zaopatření duše bylo samozřejmě důležité rovněž zajištění řádného pochování těla, které – jak píší samotní testátoři – vzešlo ze země a má se do ní zpět vrátit.36) Bohužel i zde narážíme na stručnost chrudimských testamentů, v nichž se zmínky o podobě či místu pohřbu souvisleji objevují až od poloviny 17. století. Ojediněle se vyskytující informace z dřívější doby (pouhých 9 kšaftů) obsahují zpravidla krátkou poznámku o nutnosti zaplatit náležitý pohřeb, o položení těla na márách nebo o pohřebních výdajích.37) Výjimku (naprosto ojedinělou) tvoří pouze dva kšafty z let 1605 a 1640, obsahující prosbu o vyhotovení epitafu.38) Zhruba od roku 1650 se lze setkat s větší sdílností testátorů (v letech 1650-1760 kolem 60% kšaftů), která vrcholí od konce 17. století, kdy zmínky o pohřbu obsahuje prakticky každá závěť.

Z celkem evidovaných 71 kšaftů (z druhé knihy testamentů), které obsahovaly zmínky o pohřbu, informovalo jen 53 o žádosti testátora na konkrétní místo pohřbu. Chrudimští měšťané volili nejčastěji hřbitov při kostelu sv. Michala (v 35 případech), který byl již od 20. let 16. století hojně využíván spolu se hřbitovem u hlavního kostela "Matky Boží" (děkanský chrám Nanebevzetí Panny Marie). Od 17. století se však u hlavního kostela přestávalo pohřbívat, a tak svatomichalský hřbitov zcela převládl.39) Kromě toho byli zemřelí v Chrudimi ukládáni na hřbitov u kostela sv. Kříže, jehož význam ale taktéž během 17. století upadl a navíc se zde pohřbívali spíše méně majetní jedinci.40) Jako výjimka pak působí dva kšafty, v nichž testátoři žádají o uložení těla u špitálního kostela sv. Jana, sloužícího zejména pro potřeby samotných špitálníků.41)

Jednoznačně prestižní záležitostí byl pohřeb přímo v některém z městských kostelů. Dovolit si ho mohli pochopitelně pouze představitelé městské elity, případně šlechta, mající k městu blízký osobní vztah. Při žádostech v kšaftech je jako hlavní motivace pro pohřeb uvnitř chrámu uváděna touha spočinout na místě svých předků a ostatních blízkých členů rodiny, popřípadě i snaha být co nejblíže uctívanému místu (zejména posvátnému obrazu sv. Salvátora).42)

Vzdálenost hrobu od kostela, resp. od hlavního oltáře hrála jistě důležitou úlohu, o čemž svědčí i několik žádostí o umístění těla sice na hřbitově, nicméně co nejblíže kostelním dveřím. Pohřeb v kostele volilo celkem 13 testátorů, žádajících nejvíce o uložení těla do hlavního kostela, ale například i do špitálního kostela sv. Kateřiny. Výrazně prestižní charakter měly čtyři žádosti o pohřeb do krypty kapucínského kláštera sv. Josefa, což bylo vázáno na předchozí dovolení velebných páterů a jistě i na štědré dary zemřelého a jeho rodiny.43)

Částky, které se kšaftující rozhodli věnovat na pohřeb, byly pochopitelně různé, přičemž odpovídaly majetnosti jedinců a touze po reprezentaci. Určované sumy, pohybující se v rozmezí od 12 kop (v roce 1619) až po 200 zl. (1730), dosáhly průměrné hodnoty 20 – 60 zl.44) K tomu je však u některých měšťanů třeba přičíst ještě další výdaje při samotném pohřbu, zejména přátelům, chudým, duchovním a jiným osobám, účastnícím se průvodu. Mezi výdaji se neobjevují pouze hotové peníze, ale rovněž naturálie (např. tři sudy piva), v případě nedostatku hotovosti mohl být pohřeb zaplacen i z prodeje části majetku.45)

O samotném průběhu pohřebního ceremoniálu, který je zpravidla chápán jako specifický projev mentality či prostředek k zajištění "nesmrtelnosti" zemřelého 46), bohužel příliš mnoho zmínek v chrudimských kšaftech zachytit nelze. Za důležité považovali měšťané zejména uspořádání takového pohřbu, jenž by odpovídal jejich společenskému postavení (v 18. století pak přistoupí ještě požadavek být pohřben "dle katolického způsobu"), konkrétní realizaci však nechávali na pozůstalých. Ochotu podrobněji vymezit podobu pohřbu projevilo pouze několik měšťanů, většinou z řad městské elity. Jednotlivé požadavky se kromě stanovení mší týkaly především obdarovávání chudiny (a někdy též vězňů) při průvodu, což vyjadřuje snahu zajistit si dostatečný počet přihlížejících, kteří budou na zemřelého v dobrém vzpomínat, a zároveň vykonat ještě poslední dobrý skutek (znamenající přilepšení v boji o spásu duše).47) Mezi obdarovanými měli být také přátelé z cechu a členové bratrstev, kteří spolu se členy kapucínského řádu hráli u pohřbů velmi významnou roli organizátorů většiny úkonů.

Další přání testátorů směřovala především k zajištění zvonění zvonů při nesení těla na márách a zažehnutí svící v kostele. Bývalý rychtář František Kryšpín pak v roce 1728 žádal, aby jeho tělo bylo nejprve odneseno do hlavního kostela. Tam, zatímco bude položeno pod castrum doloris, se mělo sloužit Requiem a čtené mše, poté mělo být neseno do kostela sv. Michala, kde proběhnou další mše, a nakonec bude pohřbeno na svatomichalském hřbitově. Během celého ceremoniálu se mají chudým rozdávat bochníky chleba.48) Jiří Hynek Michálek a Václav

Němec zase toužili být pohřbeni při bohoslužbách v kapucínském "hábitu", zřejmě aby tak ještě více vynikla jejich na odiv stavěná zbožnost.[49] Neobvykle působí mezi ostatními kšafty i poslední vůle Matouše Rambouzka (z r. 1605) a Rudolfa Kořínka (1640), v nichž jsou uvedeny požadavky na vyhotovení epitafů.[50]

Značná stručnost chrudimských kšaftů v otázkách pohřebních průvodů však rozhodně nemusí znamenat, že se tyto ceremoniály příliš neodehrávaly nebo že se odehrávaly ve skromných podmínkách.[51] Souvislosti je třeba hledat nejenom ve finanční a náboženské situaci ve městě, ale i v charakteru a účelu samotných testamentů, které pravděpodobně pro většinu měšťanů znamenaly hlavně prostředek k zabezpečení majetku (což potvrzují v 17. a 18. století neobyčejně podrobné rozpisy jednotlivých legátů). Dokonce ani dva případy závětí, v nichž testátoři požadují pouze jednoduchý pohřeb beze vší pompy, nelze považovat za důkaz skutečného omezení slavnostního rázu měšťanských pohřbů. Zmíněné požadavky (z let 1723 a 1755) mohou být sice svědectvím osobních postojů dvou kšaftujících, jsou však spíše odrazem nastupující "módy" vnějšího odmítání barokní nádhery.[52] V málo častých zmínkách o podobě pohřbů lze rovněž spatřovat jistotu testátorů, že se dědicové dokáží sami postarat o náležité uložení zemřelého do hrobu, které jistě měli možnost pravidelně vídat u jiných sousedů, a které bylo projevem reprezentace celé rodiny.

Modlitby za zemřelé

Modlitba za duše zemřelých tvoří jeden ze základních bodů ve vztahu živých a mrtvých již od středověku. Z postupně rozšířené víry v očistec vyplývalo, že příbuzní mohli prostřednictvím mší a modliteb přispět ke spáse zemřelého a ke zkrácení jeho pobytu v očistcovém utrpení. Ačkoli se zádušní mše staly později rovněž vyjádřením sociální prestiže zemřelého a jeho rodiny, nadále si udržely původní význam spojnice obou světů. Tím bylo zaručeno pokračování existence "společenství živých a mrtvých" (jak jej nazval N. Ohler), v němž si živí v modlitbách připomínali mrtvé, kteří potřebovali jejich pomoc, a mrtví (ti již byli ve "společenství svatých") zase na oplátku prosili u Boha za živé. Zádušní mše se staly doménou pohřebních obřadů zejména od 16. století, kdy se přestalo holdovat okázalým nářkům u mrtvoly, příbuzní se "ztišili" a ceremoniál ovládlo tiché čtení mší.[53]

O informacích, které jsou k dispozici v chrudimských kšaftech, platí prakticky totéž, co v případě pohřbů. Zmínky o mších před rokem 1650 se vyskytují zcela výjimečně a mají charakter náhodného a stručného sdělení.[54] V letech 1650-1760 pak bylo zaregistrováno

55 závětí (asi 50% z celkového počtu), obsahujících více či méně podrobně formulovaná přání testátorů na odsloužení mší.[55]

První mše se začínaly sloužit již v den pohřbu, kdy si měšťané zpravidla přáli odnést tělo do kostela (většinou do hlavního nebo sv. Michala), kde se mělo uskutečnit několik modliteb. Požadovalo se zejména zpívané Requiem, dále mše ke cti sv. Trojice, mariánské mše a nakonec menší čtené mše, sloužené u vedlejších oltářů.[56] Někteří testátoři nechávali výběr i počet modliteb na pozůstalých a věřili, že se o jejich duši dokáží postarat sami.

Po uložení těla do hrobu měly následovat další mše, které zaručovaly, že na duši zemřelého (a jeho zesnulých přátel a příbuzných) nebude v brzké době zapomenuto. Nejpopulárnějším místem k vykonání požadovaných zádušních mší se pro chrudimské měšťany stal kapucínský kostel sv. Josefa, o něco méně kšaftujících toužilo po modlitbách v hlavním kostele (zejména u posvátného obrazu sv. Salvátora) a objevila se i přání na mše u sv. Michala a špitálního kostela sv. Jana, výjimečně pak též v jiných lokalitách. Privilegované postavení kapucínů je celkem logické, jelikož během druhé poloviny 17. století přebírají právě žebravé řády největší část aktivit, souvisejících se zaopatřováním mrtvých.

Koncem 17. století se v Chrudimi ustálily ceny za žádané modlitby, jedna mše tak přišla na 30 kr., i když nebylo vyloučeno, aby testátoři vyměřili částku vyšší. Odkazované sumy za zádušní mše se pochopitelně vyznačují značnou variabilitou, pohybují se od 2 zl. až po fundace bohatých měšťanů přesahujících 1 000 zl. (nejvyšší celková částka dosáhla 4250 zl. [57]). Průměrně se určované položky vyšplhaly na 50 – 100 zl., což mimo jiné opět potvrzuje domněnku, že v druhé knize chrudimských závětí jsou zastoupeni především movitější jedinci. Pakliže částka přesáhla 100 zl. (celkem 16 případů), jednalo se zpravidla o tzv. "věčnou fundaci", resp. sumu uloženou na některé nemovitosti a spravovanou obcí, z níž šel každoročně 5% úrok kostelu. Z tohoto úroku byly placeny veškeré úkony spojené se sloužením mší, tedy plat duchovním, popřípadě i kantorům a muzikantům, a poplatek za světlo (vosk) a víno.[58]

Od odkázaných částek se odvíjel i počet požadovaných modliteb. Nejoblíbenější byla přání 10, 30 ("třicítka sv. Řehoře"), 33 (Kristova léta) a 100 mší, objevily se však i násobky deseti a sta, v jednom případě dokonce 1 000 mší.[59] Matěj Dejmek si například v roce 1730 přál odsloužit 300 mší za lidi, kterým za života jakkoli ukřivdil, 300 za svou hříšnou duši, 100 mší za své zesnulé rodiče a dva syny (za každého 25 mší po 18 kr.), navíc pak ještě 30 u sv. Salvátora

a 40 u kapucínů.60) Václav Kötzina roku 1739 žádal 33 mší na počest Kristových let a 100 u oltáře sv. Josefa (kapucíni). Jeho syn, jenž mu dosud nesplatil dluh, měl dát kdekoliv a u jakéhokoli duchovního sloužit mše za "(...) *opuštěné a zarmoucené, žádné pomoci nemající, v očistcovém plamenu pozůstávající duše.*" 61) Václav Cyrani zase toužil po 40 mších u posvátného obrazu, 100 u kapucínů a 60 u pardubických a hradeckých minoritů.62)

Kromě jednorázového počtu si někteří měšťané za založené fundace mohli dovolit "věčné" modlitby, sloužené pravidelně po celý rok ve vymezené dny. Lze se setkat s mnoha variantami frekvence žádaných mší. Časté byly modlitby na "suché dny" (4x ročně) nebo 12 ročně (každý měsíc jedna), objevovaly se však i různé jiné kombinace, při tom výše fundace nebyla přímo úměrná počtu ročně odsloužených mší.63) Jakub Pincura si například v roce 1728 přál nejenom 4 mše ročně v kostele sv. Jana, ale za fundaci 1 600 zl. též každý den (mimo soboty, neděle a svátky) zpívané litanie u obrazu sv. Salvátora. Špitálníci, kteří dostali roli, se za něho měli každý den modlit růženec.64) Václav Petržel (1744) žádal každý pátek ráno "v postě" mši k pěti ranám Kristovým a dále každoroční mši na sv. Ludmilu, před sv. Václavem a na sv. Alžbětu, u každé z nich se pak mělo rozdat po 1 věrtelu chleba a 7 kr. špitálům.65) Zajímavé bylo přání Kateřiny Herbergrové (1746) na 200 mší jednorázově a 42 mší ročně (za duši svou, manželovu, bratrovu i rodičů), a také Václava Petzolda (1753) na 105 mší ročně. 66)

Velmi pečlivě se o požadovaných modlitbách rozepsal zámožný kontrolor a filiální poštmistr Augustin Kostlivý (1745): Jednorázově 1 000 mší u kapucínů (*"vor meine arme Sel"*), k tomu za fundaci 1 500 zl. tamtéž každý pátek u "privilegovaného oltáře" sv. Josefa jedna mše, další pak každou sobotu v kapucínské loretánské kapli. U obrazu sv. Salvátora (fundace 400 zl.) každý měsíc dvě mše a navíc ještě jedna každý čtvrtek. Dále každý měsíc dvě mše v kostele sv. Martina v Klenčí [asi Klenčí pod Čerchovem v jihozáp. Čechách, testátorovo rodiště] a osm mší ročně v kostele sv. Anny v "Neuwert". Špitálníci se za odkázaných 300 zl. mají za jeho duši denně modlit pětkrát Pater Noster a Ave Maria a u loretánské kaple zpívat litanie. 67)

Již ze zmíněných příkladů vyplývá, že pokud testátoři žádali "věčné modlitby", doplňovali je obvykle konkrétním počtem mší, u nichž měli větší jistotu, že budou skutečně odslouženy. 68) Peníze "uložené" u obce na úrok se pochopitelně mohly časem "vyčerpat", čímž by byl věčný cyklus nenadále ukončen (nelze předpokládat, že by duchovní dál sloužili mše, za něž nedostali zaplaceno). Jasně vymezený počet modliteb však alespoň částečně zaručoval jejich realizaci, za níž

nesli zodpovědnost především pozůstalí dědicové.

K uvedeným kšaftům, obsahujícím detailní stanovení jednotlivých modliteb, je ještě nutno uvést, že se jednalo o závěti představitelů městské elity, kteří si mohli dovolit věnovat na spásu duše značné prostředky. Testamenty méně majetných měšťanů obsahují (pokud vůbec) zpravidla jen menší částku na mše bez uvedení dalších požadavků. Ani u bohatých jedinců však nebylo vždy zaručeno přání konkrétního počtu mší. Někteří z nich pouze věnovali jistou sumu a o další podrobnosti se nestarali, jak to předvedl například František Vodička (1746), který založil u hlavního kostela fundaci 1 000 zl. (tj. 50 zl. ročně) a za ni chtěl každoročně tolik mší, kolik to vynese. 69)

Počty odsloužených mší, popřípadě částky na ně odkázané lze jistě považovat za ukazatel zámožnosti měšťanů, ale též za důkaz potřeby udržet svou osobu co nejdéle v paměti přátel a sousedů. Projevuje se zde jeden ze základních prvků (nejenom) měšťanské mentality, a sice touha žít neustále v myslích ostatních lidí, kteří si zemřelého připomínají při společných modlitbách. Projekce touhy po věčnosti se zde pochopitelně snoubí se snahou reprezentovat, resp. vyjádřit své postavení v rámci městské společnosti. 70) Otázkou zůstává, do jaké míry mohou být zádušní mše výrazem osobní zbožnosti, spíše se však ukazuje, že odrážejí určitý kolektivní postoj k náboženským zvyklostem.

"Ad pias causas"

Dříve než bude pojednáno o odkazech "ad pias causas", resp. zbožných legátech církevním institucím, je třeba zmínit se alespoň v krátkosti o adresátech těchto odkazů. Chrudim měla celkem šest kostelů: Hlavní děkanský chrám Matky Boží (od 80. let 17. stol. nazýván "kostel Panny Marie", dnes Nanebevzetí Panny Marie), kostely sv. Michaela Archanděla, sv. Kateřiny, sv. Kříže (dnes Povýšení sv. Kříže), sv. Jana Křtitele a kapucínský klášter sv. Josefa. 71) Všechny uvedené instituce se v 16. – 18. století větší či menší měrou podílely na utváření náboženského života obyvatel města i okolí.

Počátky stavby ústředního kostela Matky Boží sahají do 13. století. K původně prostému kostelu byly postupem času přistavěny další lodě a poté i opěrné pilíře, největší stavební úpravy však proběhly až v 16. a 17. století, kdy byla zbudována velká sakristie, oratorium a literátský kůr. Jako sídlo děkana se stal kostel od konce 20. let 17. století centrem protireformační činnosti, zároveň se v těchto letech uskutečnila také jedna z větších úprav chrámu. Přestože zde během 17. století zanikl hřbitov, význam kostela neklesl, naopak se ještě o mnoho zvýšil zejména

poté, co sem byl roku 1676 přenesen posvátný obraz sv. Salvátora.[72] Díky tomuto dílu se stal chrám často vyhledávaným poutním místem lidí z širokého okolí. Ačkoli se stav kostela počátkem 18. století značně zhoršil, zejména díky četným přírodním pohromám a požárům, mohly proběhnout některé úpravy, především zbudování významného parapetu (1727-1728), ozdobeného sochami svatých patronů.

Pravděpodobně nejstarším na území města je kostel sv. Kříže, podle pověsti (zcela nepodložené) založený snad již v 10. století. První bezpečná zmínka však pochází až z poloviny 14. století, kdy je uváděn jako kostel farní. V první polovině století následujícího byla fara přenesena ke kostelu sv. Kateřiny a význam svatokřížského kostela upadl. V průběhu 16. a 17. století proběhly některé nutné opravy, zejména rozšíření hřbitova po třicetileté válce a pořízení nového hlavního oltáře v letech 1677-1678, později však o kostel nejevili měšťané velký zájem a pohřbívali se zde spíše nemajetní jedinci.

Kostel sv. Jana Křtitele byl původně zbudován jako špitál, pravděpodobně nedlouho po založení města. Ačkoli ještě koncem 14. století disponoval značným majetkem, nestal se pro veřejnost příliš významným a sloužil téměř výhradně špitálníkům, v důsledku čehož brzy zchudl. Podle zpráv z konce 17. století se kostel nacházel v žalostném stavu, což nezměnila ani přestavba z doby kolem roku 1700 (v roce 1730 však dosahovalo celkové jmění 600 zl.). Nakonec byl údajně v roce 1787 prodán i s malým hřbitovem jistému Felixovi Svobodovi za 750 zl.[73]

Mnohem významnější postavení si dokázal vydobýt kostel sv. Kateřiny, také založený jako špitál, asi před rokem 1359. Jeho význam stoupl zejména od 15. století, kdy se stal kostelem farním (snad 1421) a zůstal jím až do druhé poloviny století následujícího. Od roku 1536 probíhala jedna z větších úprav a kostel byl postupně rozšířen, v druhé polovině století se vystavěla charakteristická stanová věž. Z pozdějších dob se bohužel dochovalo jen málo zpráv, víme pouze, že se počátkem 18. století jednalo o zrušení a poté přestavbě hřbitova.

Nejmladším z chrudimských kostelů je kostel sv. Michaela, jenž byl zbudován počátkem 20. let 16. století z důvodu nedostačující kapacity hřbitova u hlavního chrámu. Již od počátku tedy bylo jasné, že se stane především kostelem hřbitovním a že zde bude pochována většina chrudimských měšťanů. Budova prodělala několik přestaveb díky požárům a vojenským vpádům a koncem 17. století byl interiér nově vyzdoben. V téže době také výrazně stoupl význam objektu, poněvadž se přestalo pohřbívat u ústředního kostela. Svou roli hlavního pohřebního místa si kostel udržel až do roku 1881.

O kapucínském klášteru sv. Josefa stačí uvést jen tolik, že jeho založení (počátek stavby 1656, vysvěcení 1665) znamenalo jednu z nejvýznamnějších událostí v náboženském životě města. U zrodu kostela stál především vlivný mecenáš, kutnohorský primas Jiří Vykročil z Bílenberka a svou fundací 100 zl. (z roku 1655) i "nejvyšší vachtmistr", rytíř Jan Grube(r) z Libochovic. Kapucíni se velmi brzy stali vlivnými organizátory mnoha církevních úkonů a mezi měšťany se velké oblibě těšil nejen klášter samotný, ale zvláště loretánská kaple z roku 1665, vyzdobená malířem Josefem Ceregettim.

Kromě uvedených kostelů se na příjmech z legátů podíleli literáti a mariánské bratrstvo.74) V Chrudimi působil nejprve latinský literátský kůr u hlavního kostela (patřil k jedněm z rozsáhlejších v Čechách), k němuž přibyl asi kolem roku 1525 ještě kůr český u kostela sv. Kateřiny (tzv. "dolní"). Čeští literáti však měli mnohem méně příznivců (což se mj. projevilo i minimálním počtem obdržených odkazů), a tak později zřejmě pozbyli významu a pravděpodobně se sloučili s kůrem latinským.75) Zatímco vliv literátů v 17. století upadl, na jejich místo nastoupilo nové mariánské bratrstvo "Nejvelebnějšího těla Božího a Nejblahoslavenější Panny Marie neposkvrněného početí", založené zejména díky aktivitě kapucínů asi roku 1660.76) Brzy se stalo velmi populárním a spolu s kapucíny převzalo starost o náboženský život ve městě.

Zbožné odkazy, nazývané "ad pias causas", "pro remedio animae" nebo též "pia et alia legata", tvoří důležitou část testamentu. Byly určeny především záduším, bratrstvům a špitálům, přičemž často tvořily jeden z hlavních příjmů těchto institucí.77) Motivy a výše měšťanských zbožných odkazů jsou patrně závislé na několika faktorech, zejména na náboženské a politické situaci v zemi, celkových místních poměrech ve městě a pochopitelně i na osobě samotného testátora.

Z celkového počtu 850 chrudimských závětí obsahovalo zbožné legáty asi 42%. Již tento fakt svědčí o tom, že odkazy nelze obecně považovat za pravý důvod sepsání testamentu, alespoň ne v našem prostředí. V předbělohorském období pamatovalo na církev zpravidla kolem 30 – 40% testátorů, věnujících spíše menší částky především na opravy kostelů a hřbitovů.78) Ojedinělý vzestup v letech 1515-1524 byl způsoben počátkem výstavby nového kostela sv. Michala, na který kšaftující v této době hojně přispívali. Křivka procentuálního vyjádření poměru kšaftů se zbožnými odkazy vykazuje větší či menší výkyvy, závislé pravděpodobně na momentálních potřebách ve městě (počet

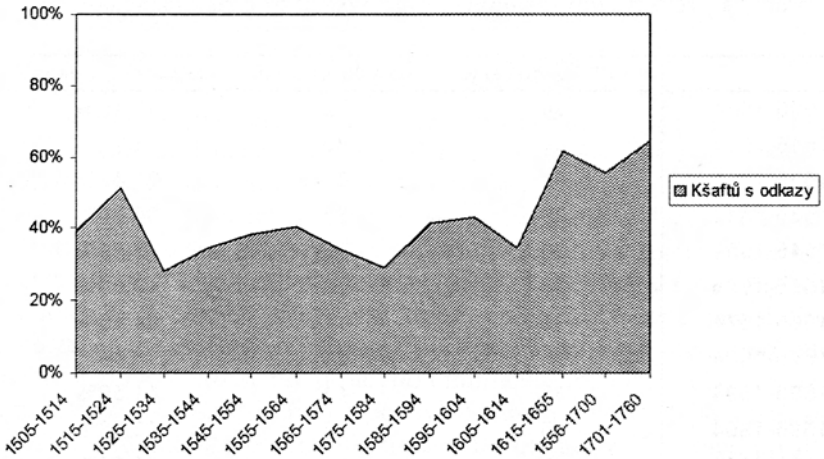
legátů roste většinou v době oprav kostelů).

Počty a procentuální zastoupení kšaftů obsahujících zbožné odkazy

	Kšaftů s odkazy	Kšaftů celkem	%Kšaftů s odkazy
1505-1514	36	92	39,10%
1515-1524	46	90	51%
1525-1534	23	81	28,40%
1535-1544	28	81	34,60%
1545-1554	28	73	38,40%
1555-1564	31	76	40,80%
1565-1574	15	44	34,10%
1575-1584	9	31	29%
1585-1594	17	41	41,50%
1595-1604	25	58	43,10%
1605-1614	8	23	34,80%
1615-1655	29	47	61,70%
1556-1700	25	45	55,60%
1701-1760	44	68	64,70%
Celkem	364	850	42,70%

Od roku 1615-1620 počet kšaftů s odkazy církevním institucím znatelně vzrostl, zhruba na 60%, což mohl způsobit určitý tlak ze strany církve v pobělohorském období. Nárůst se dotkl především děkanského chrámu a kostela sv. Michala, jenž si získal značnou popularitu díky svému výsadnímu postavení coby prakticky jediného pohřebiště ve městě. Zároveň je třeba dodat, že se zhruba od poloviny 17. století mění motivace těchto odkazů. Zatímco dříve byly jako hlavní důvody pro dary záduším uváděny spíše obecné potřeby (stavba, oprava aj.), nyní se určujícím podnětem stávají požadavky zádušních mší a různých modliteb. Odkaz postupně ztrácí povahu dobročinné akce na záchranu památky a začíná nabývat formy "vzájemného obchodu", kdy testátor dává částku za to, že mu duchovní na oplátku poskytnou jisté služby. Podobná změna však nepostihla jen záduší, ale týkala se například i literátů, kteří zprvu dostávali peníze zpravidla na knihy, nyní se ale od členů bratrstva očekávají duchovní služby.[79]

Procentuální zastoupení kšaftů se zbožnými odkazy v celkovém počtu kšaftů (1505-1760)



Podobně jako v jiných městech, pamatovalo i v Chrudimi nejvíce testátorů na kostelní záduší.[80] Měšťané ještě počátkem 16. století odkazovali občas obecně "záduší", tedy všem kostelům dohromady, později však převládly legáty konkrétním objektům. K populárním kostelům Matky Boží a sv. Kateřiny se od roku 1520 připojil také kostel sv. Michala a tyto tři instituce na dlouhou dobu ovládly příjem většiny peněz ze zbožných odkazů. V pobělohorském období pak svatokateřinský kostel zaostával, na což mělo patrně vliv zrušení tamní fary v druhé polovině 16. století. Naopak oba další kostely získávaly stále dostatečné množství legátů, jednoznačně dominovaly dary pro kostel sv. Michala, i když nedosahovaly takové výše jako pro hlavní kostel. Poněkud chudší na zbožné dary byl kostel sv. Kříže, který si udržel prakticky po celou dobu zhruba stejný počet odkazů, mnohem méně pak testátoři pamatovali na špitální kostel sv. Jana, k němuž šlo jen nemnoho legátů (první odkaz dokonce až v r. 1572).

Částky věnované záduším nebyly nijak vysoké. V 16. století se obvykle pohybovaly od 1 do 10 kop a jen výjimečně přesáhly 20 kop,[81] přičemž větší zisky měl hlavní kostel díky několika vysokým odkazům bohatých měšťanů. Ani v následujícím století se výše většiny odkazů nezměnila, testátoři stále věnovali okolo 10 kop, začaly se však projevovat některé rozdíly. Zatímco průměrnou výši obdržených částek u kostelů Matky Boží a sv. Michala zvedalo několik neobvykle vysokých darů,[82] maximální částka u ostatních záduší nepřesáhla 20 kop. Zejména

díky žádostem o tzv. "věčné mše" a zakládání fundací stoupla v letech 1700-1760 výrazně průměrná hodnota odkazovaných peněz, což se opět týkalo především dvou nejpopulárnějších záduší. Na druhou stranu je třeba říci, že v této době již zádušní příjmy ze zbožných legátů značně zaostávaly za kapucínským klášterem.

Na záduší obvykle testátoři pamatovali formou hotových peněz, objevily se však i odkazy drahých předmětů (v 16. stol. především kalichy), vinic či štěpnic, oděvů, dokonce i masného krámu. Za neobvyklý lze považovat čin radního Jana Egermona, jenž v roce 1739 věnoval k novému oltáři sv. Kříže do hlavního kostela vyšívaný obraz v černém rámu.[83] Ne vždy je možné dozvědět se hodnotu legátu, a to když kšaftující odkázal například "zbytek majetku" nebo "vše" (manželé Hnátovi darovali v roce 1521 "vše" na stavbu kostela sv. Michala). Jako bezprostřední motiv pro odkaz záduší uváděli měšťané často potřebu stavební úpravy kostela, opravu kostnice, pokládání nové dlažby a jiné praktické důvody, které, ačkoli zcela nevymizely, byly v 18. století nahrazeny žádostmi o mše.

K druhým nejčastěji obdarovávaným institucím patřila bratrstva. U chrudimských literátů lze zaznamenat stoupající tendenci počtu odkazů, jimiž od 30. let 16. století dokonce předčily všechna záduší. Týkalo se to však pouze kůru latinského (tzv. "horní"), na české literáty pamatovali měšťané zřídka. "Nadvláda" literátů skončila v pobělohorské době, kdy již počet jim směřovaných odkazů nedosáhl úrovně hlavního kostela a kostela svatomichalského, přesto si nadále udrželi dost příznivců. Ani nové mariánské bratrstvo se počty legátů nemohlo rovnat oběma záduším, dostávalo však zase ve srovnání s nimi vyšší částky. O výši peněžních odkazů literátskému kůru platí prakticky totéž co pro záduší. Obvyklé byly částky do 10 kop, jen výjimečně darovali měšťané více.[84] V první polovině 17. století se průměr zvýšil na 10-20 kop, později však již odkazy směřují mariánskému bratrstvu. To zpočátku přijímalo jen drobné sumy (v letech 1656-1700 max. 10 zl.), které ale během 18. století vzrostly a mnohdy předčily záduší. Podobně jako u záduší měly odkazy ponejvíce formu peněžní, občas se vyskytly cínové nádoby na víno, sklizeň vína apod.[85] Peníze bývaly u literátů určeny zejména na knihy, jelikož tito hráli důležitou roli při správě místní školy, u mariánského bratrstva převládly motivy náboženské, účast na pohřbu a mších.

Do podobné kategorie náleží špitály a městská chudina, pro něž je společná nejenom nepeněžní forma, ale i malá četnost odkazů.[86] Někdy se dokonce zdá, jako by obě skupiny splývaly v jednu a testátor odkazuje "chudým lidem ve špitálu". Legáty chudině se objevily zřídka

od roku 1515 a bývaly určeny zpravidla na "topení lázně" a ošacení, popřípadě na "milosrdné skutky". Mezi nízkými částkami vynikly pouze dary 50 kop od Zuzany Maršové (1544) a 100 kop od Václava Kolínského (1567),[87] a od 70. let 16. století nepamatovali měšťané na chudinu konkrétní sumou prakticky vůbec (v letech 1675-1700 jen 1 peněžní odkaz [88]). Neznamenalo to ovšem, že by nic nedostávali, naopak se v 17. století k jejich příjmům zařadily zisky při pohřbech (zpravidla chléb a drobné mince). Odkazy špitálům (někdy též "malomocným"), vyskytující se až od poloviny 16. století (svatokateřinský 1549, svatojanský 1562), rovněž zpočátku nepatřily mezi frekventované a nedosahovaly obzvláštní výše.[89] Během 17. století jim testátoři dávali především nemovitosti (zahrady, grunty), dobytek a naturálie (obilí), méně časté peněžní legáty (určené hlavně na ošacení) nepřesáhly 40 zl.[90] Určité "rehabilitace" dosáhla chudina a především špitály v 18. století, kdy se naplno projevila jejich role přímluvců za duši zemřelého. Měšťané si přejí u pohřbu co nejvíce přítomných lidí a "lákají" chudé na odkazy chleba a rozdávání drobných mincí ještě po několik dní po své smrti. Špitálníci dostávají naturálie za to, že se budou pravidelně modlit za spásu kšaftujícího, což vyvrcholí u Augustina Kostlivého (1744) ve fundaci 300 zl., podmíněné každodenními modlitbami (pětkrát Pater Noster a Ave Maria) a litaniemi v loretánské kapli.[91]

Nakonec zbývá zmínit se o dvou "adresátech", kteří se sice v testamentech vyskytují až od druhé poloviny 17. století, dokázali však díky věčným fundacím získat největší jmění. Kapucínský klášter sv. Josefa dostával přímé částky většinou v hodnotě 5-50 zl., bohatí měšťané na něj ovšem pamatovali fundacemi za několik set zlatých a výjimečně i přes 1 000 zl.[92] Odkazy, věnované ve formě konkrétní peněžní sumy či jinak (ošacení, obilí, řemeslnické náčiní), sloužily téměř výhradně na konání mší, jiné praktické motivy se objevily pouze v případě, že byl odkaz směřován do loretánské kaple (oprava, "na máslo" do lampy k obrazu Panny Marie, prkna na nové stolice apod.). Dalším významným příjemcem měšťanských legátů se od 80. let 17. století stal obraz sv. Salvátora, resp. děkanský chrám Panny Marie. Také k obrazu putovalo několik výnosných fundací v hodnotě mnoha set zlatých (nejvyšší částka 1 600 zl.), které bývaly doplňovány odkazy nejrůznějších cenností, drahého nádobí a "směšných" mincí (zejména dukáty a tolary).[93] I zde byly věnované částky motivovány sloužením zádušních mší za testátora a jeho rodinu.

Při celkovém zhodnocení uvedených poznatků lze konstatovat, že za léta 1505-1760 obdržel nejvíce odkazů kostel sv. Michala, těsně

následovaný hlavním chrámem (záduší a salvátorský obraz) a bratrstvy. V předbělohorské době však chrudimským institucím jednoznačně vévodil literátský kůr (104 odkazů), méně testátorů pamatovalo na svatomichalský kostel (80) a kostel Matky Boží (69). Naopak nejmenší oblibě se z tohoto hlediska těšily špitály, chudina a kostel sv. Jana.[94] Vzhledem k celkové výši darovaných peněz byli v 16. století nejúspěšnějšími opět literáti, díky pozdějším fundacím ke sv. Salvátoru však celkové prvenství za léta 1505-1760 získal hlavní kostel.[95] Od druhé poloviny 17. století ovšem zcela nepochybně odkazům vládli kapucíni.

Počet a hodnota peněžních odkazů jednotlivým institucím v Chrudimi a okolí v letech 1505-1760

	Matka Boží	Sv. Kateřina	Sv. Michal	Sv. Kříž	Sv. Jan	Špitály	Bratrstva	Chudina	Záduší	Sv. Josef	Škola	Salvátor	Jiné
1505-	**13**	**11**	-	**1**	-	-	**4**	-	**8**	-	-	-	-
1514	86 k	93 k	-	3 k	-	-	26 k	-	142 k	-	-	-	-
1515-	**17**	**16**	**17**	-	-	-	**8**	**7**	**2**	-	-	-	**7**
1524	222 k	57 k	68 k	-	-	-	43 k	15 k	?	-	-	-	192 k
1525-	**4**	**4**	**11**	**2**	-	-	**9**	**4**	**3**	-	-	-	**5**
1534	13 k	11 k	32 k	8 k	-	-	49 k	16 k	11 k	-	-	-	8 k
1535-	**10**	**13**	**5**	**2**	-	-	**18**	**3**	**1**	-	**2**	-	**4**
1544	54 k	78 k	20 k	6 k	-	-	96 k	70 k	10 k	-	18 k	-	20 k
1545-	**7**	**9**	**9**	**1**	-	**1**	**12**	**5**	**1**	-	**5**	-	-
1554	149 k	75 k	90 k	10 k	-	150 k	50 k	14 k	40 k	-	10 k	-	-
1555-	**6**	**6**	**7**	**7**	-	**2**	**15**	**1**	-	-	-	-	-
1564	30 k	56 k	48 k	28 k	-	10 k	90 k	5 k	-	-	-	-	-
1565-	**2**	**3**	**5**	**5**	**2**	**2**	**8**	**1**	**1**	-	-	-	**1**
1574	23 k	25 k	44 k	28 k	10 k	6 k	37 k	100 k	10 k	-	-	-	5 k
1575-	-	-	**2**	**3**	**2**	-	**2**	-	**1**	-	-	-	-
1584	-	-	20 k	19 k	20 k	-	15 k	-	10 k	-	-	-	-
1585-	**1**	**2**	**10**	**2**	-	**3**	**7**	-	**2**	-	**1**	-	**3**
1594	10 k	20 k	99 k	20 k	-	20 k	125 k	-	20 k	-	66 k	-	10 k
1595-	**5**	**3**	**9**	**4**	**3**	**6**	**14**	-	-	-	**1**	-	-
1604	39 k	45 k	53 k	39 k	24 k	15 k	259 k	-	-	-	100 k	-	-
1605-	**4**	**1**	**5**	**2**	**1**	**3**	**7**	-	-	-	-	-	-
1614	40 k	20 k	50 k	30 k	10 k	20 k	110 k	-	-	-	-	-	-
1615-	**14**	**7**	**23**	**7**	**11**	**3**	**7**	**1**	-	**1**	**1**	-	-
1655	1794 k	69 k	398 k	69 k	99 k	13 k	145 k	30 k	-	100 zl	40 k	-	-
1656-	**19**	**7**	**22**	**9**	**6**	**6**	**5**	-	-	**12**	-	-	**3**
1700	163 zl	27 zl	142 zl	44 zl	26 zl	44 zl	23 zl	-	-	167 zl	-	-	73 zl
1701-	**22**	**11**	**23**	**13**	**11**	**13**	**15**	**12**	**1**	**32**	-	**18**	**17**
1760	845 zl	101 zl	799 zl	143 zl	536 zl	490 zl	203 zl	183 zl	40 zl	5288 zl	-	2242 zl	2094 zl
	124	**93**	**148**	**58**	**36**	**38**	**131**	**34**	**20**	**46**	**10**	**18**	**41**
Celkem	2460 k, 1008 zl	549 k, 128 zl	922 k, 941 zl	260 k, 187 zl	163 k, 562 zl	234 k, 534 zl	1045 k, 226 zl	250 k, 183 zl	243 k, 40 zl	5555 zl	234 k	2242 zl	235 k, 2167 zl

Poznámky: Horní řádek v tabulce označuje počet odkazů dané instituci, dolní pak hodnotu odkázaných peněz (v letech 1701-1760 jsou do příjmů započítány i tzv. věčné fundace, ovšem ne roční úroky, nýbrž celková odkázaná suma). Je-li místo hodnoty otazník, znamená to neurčenou částku (např. odkázaný "zbytek majetku"). Hodnoty jsou uváděny v kopách míšeňských, od roku 1656 ve zlatých rýnských (pokud se objevily zlaté dříve, byly převáděny na kopy dle vzájemného poměru: 1 kopa míš. = 70 krejcarů = 1 zl. 10 kr.). Kategorie "Záduší" označuje odkaz chrudimským záduším obecně bez specifikace jednotlivých kostelů; odkazy směřující k obrazu sv. Salvátora pocházejí z let 1684-1760; kategorie "Jiné" znamená odkazy církevním institucím mimo Chrudim.

Celkem 26 testátorů (13 v první a 13 v druhé knize) pamatovalo rovněž na církevní instituce mimo Chrudim. Jednalo se o měšťany, kteří měli k danému místu osobní vztah, buď odtud pocházeli oni nebo jejich rodiče, nebo zde po nějakou dobu sami žili, popřípadě zde byli pohřbeni jejich příbuzní. Peněžní částky, pohybující se od několika až po mnoho set zlatých[96], směřovaly do nejrůznějších lokalit.

Nejvíce se pochopitelně objevovaly okolní vsi (Kočí, Markovice, Tuněchody, Bítovany aj.), mezi obdarovanými lze však zaregistrovat i kostel Matky Boží bolestné v Dašicích, kláštery minoritů v Pardubicích a Hradci Králové, Šmídovskou kapli v Kladrubech, kostel Panny Marie v Chlumci n. Cidlinou, kostel sv. Trojice v Ledči a další. Několik měšťanů odkazovalo také pražským institucím: kostelu sv. Michala, kostelu Šimona a Judy, dominikánům na Malé Straně, karmelitánům u sv. Havla či klášteru sv. Mikuláše na Starém Městě. Ze vzdálenějších lokalit překvapí kostely Všech svatých, Matky Boží, sv. Vavřince a sv. Kříže v Litoměřicích, kostel ve "Volšanech na Moravě" a zejména kostely sv. Martina a Křížové cesty v Klenčí (zřejmě Klenčí pod Čerchovem, záp. od Domažlic).[97]

Z hlediska samotných testátorů vykazují počty zbožných odkazů již od první poloviny 17. století zřetelnou proměnu, a to nejenom v množství testamentů tyto legáty obsahujících. V předbělohorské době poskytli chrudimští měšťané církevním institucím celkem 444 odkazů, což je v průměru asi 0,6 odkazu na jeden testament.[98] Vzhledem k tomu, že zbožné legáty obsahovala v této době necelá polovina všech závětí, lze vyvodit, že pokud již kšaftující pamatoval na církev, věnoval obvykle pouze jeden odkaz, resp. odkaz jedné instituci. Měšťané skutečně příliš "neplýtvali" dobročinností a směřovali svůj dar většinou jednomu vybranému kostelu, popřípadě literátům. Méně se objevily odkazy dva a jen zřídka počet vyšší. V průběhu 17. století lze zaznamenat výrazný vzestup průměrného množství zbožných odkazů, zhruba na 2,2 legátu na jeden kšaft, přičemž od poloviny století nebyly výjimkou závěti, v nichž měšťané odkazovali postupně všem záduším. Tento poměr ještě narostl během století následujícího, kdy se testátoři často uchylovali k podrobnému rozepisování legátů směřovaných k mnoha institucím.[99] Pro dobu 18. věku navíc platí, že odkazy byly často publikovány v kodicilu, který ale ne vždy písař do knihy zanesl. Proto je možné setkat se s testamenty neobsahujícími dary církvi, i když je testátor ve skutečnosti stanovil.[100]

Vnější projevy zbožnosti chrudimských měšťanů

Chrudimští měšťané se v 16. století hlásili spíše k umírněnému utrakvismu, jehož odezvu lze nalézt mj. v tematickém zaměření epitafních obrazů chrudimských měšťanů a v další produkci z dílny malíře Matouše Radouše na přelomu 16. a 17. věku. Po bělohorských událostech odešlo z města více než 120 lidí a koncem 20. let 17. století byla započata aktivní protireformační činnost, spojená hlavně se jménem chrudimského děkana Řehoře Františka Čichovského. Jeho úsilí ještě podpořilo založení kapucínského kláštera v polovině 50. let a několik návštěv jezuitských misionářů v 18. století. Přes veškerý tlak se však měšťané projevovali vůči katolické víře velmi vlažně, i když se pravidelně účastnili bohoslužeb a jiných církevních akcí.[101]

Utrakvistická orientace chrudimských měšťanů se v kšaftech projevuje poměrně spolehlivě. Po většinu 16. století se prakticky nelze setkat s navenek projevovanou zbožností, odkazy církvi jsou motivovány praktickými potřebami a jako důvod sepsání poslední vůle uvádějí testátoři snahu zabránit dědickým rozepřím. Ačkoli město ještě v prvních desetiletích 17. století zůstává nekatolické, lze v testamentech zachytit určité změny již od 80. let století předcházejícího. Začínají se především pravidelněji objevovat krátké úvodní modlitby a nábožensky formulované úvahy o duši a tělu, charakteristické spíše pro katolické prostředí. Není zcela bez zajímavosti, že ve stejné době probíhá v Chrudimi proměna testamentárního zápisu, v němž písaři nyní již běžně uvádějí podrobnější údaje o publikaci a stvrzení dokumentu.

Další vlna prohloubení zbožného obsahu kšaftů přichází asi od poloviny 17. století, kdy se měšťané častěji rozepisují o pohřbu a zádušních mších, což je zároveň doprovázeno zvýšením počtu testamentů se zbožnými odkazy, změnou motivů těchto odkazů, ale například i tím, že se zbožné legáty vyskytují v kšaftech na prvním místě.[102] Zatímco v předchozím období byly hlavním motivem pro odkazy církevním institucím praktické potřeby (opravy kostelů apod.), nyní jsou to požadavky zádušních mší a jiných služeb při pohřbu kšaftujících. Z celého aktu se tak postupně stává jakýsi "vzájemný obchod", vrcholící v první polovině 18. století rostoucím množstvím věčných fundací, za něž bohatí měšťané žádají každoroční cyklus zádušních modliteb.

Vnější zbožné projevy se však v kšaftech stále snoubí s praktickou stránkou posledního pořízení, kterou představuje snaha zabezpečit potomky a co možná nejspravedlivěji rozdělit majetek. Nabízí se zde tedy otázka, do jaké míry je na odiv kladená zbožnost "opravdová" a nakolik jen zdrojem přetvářky, údajně charakteristického

rysu barokní mentality šlechty i měšťanů.[103] U měšťanstva hrála jistě významnou roli snaha reprezentovat sebe i rodinu a testament byl dobrou příležitostí, jak své postavení demonstrovat. Tato potřeba se naplno projevila až v pobělohorské době, kdy se pravděpodobně mnozí představitelé městské elity snažili napodobit šlechtu, působící jako určitý vzor pro měšťanskou společnost. Zdaleka nejdůležitější však byla touha člověka zůstat co nejdéle v myslích sousedů, kteří si budou při nejrůznějších příležitostech připomínat testátora jako štědrého dárce a fundátora.

Podle mého názoru není možné v námi vymezeném prostředí a době jednoznačně hovořit o zbožných odkazech jako hlavním motivu sepisování testamentů.[104] Celý problém má více rozměrů a souvisí nejenom s náboženskou situací, ale například i s právním systémem platným v českých městech. Nelze totiž upřít významný vliv zákoníkům městského práva, které o žádných povinnostech vůči církvi nehovoří a naopak se soustředí na majetkové otázky, čímž se výrazně odlišují kupříkladu od polských zemských zákonů 16. století.[105] Díky svému přesvědčení nedovolila česká města zejména v předbělohorském období církvi výrazněji zasahovat do podoby testamentů tak, jak tomu bylo v jiných oblastech. Přesto tím kšaft neztrácel svou všestrannost, projevující se spojením jak praktických majetkových, tak i charitativních prvků, které spolu v rovnováze měly vytvářet základy křesťanské víry. Velmi dobře se tento trend projevil na domažlické knize kšaftů z 16. století, na níž je znázorněn motiv čtyř ze sedmi křesťanských ctností (třech teologických a jedné kardinální): Spes (Naděje), Fides (Víra), Justitia (Spravedlnost) a Charitas (Láska).[106]

POZNÁMKY

* Předkládaná studie vychází z jedné z částí autorovy diplomové práce *Chrudimští měšťané a jejich testamenty (16.-18. století)*, obhájené na historickém ústavu FF MU v Brně v roce 2003.

1) Chrudim získala toto právo od Karla IV. roku 1372. Srov. LÁBLER, K.: *Listář královského věnného města Chrudimi I. Privilegia městská a listy králů českých*. Chrudim 1900, s. 15-16. Český překlad latinského originálu listiny viz též v SOkA Chrudim; Archiv města Chrudim (dále jen AM CR), i. č. 362, Liber contractuum ab anno 1439, f. 30.

2) K náboženským motivům se kloní například ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I.* Praha 2000. Soukromoprávní zaměření reprezentuje kupříkladu PEŠEK, J.: *Pražské knihy kšaftů a inventářů. Příspěvek k jejich struktuře a vývoji v době předbělohorské*. PSH 15, 1982, s. 63-93.

3) Jednalo se o následující dvě knihy kšaftů: SOkA Chrudim; AM CR, i. č. 367, Liber testamentorum (1505-1614) [dále citována jako LT 1] a i. č. 380, Liber testamentorum (1612-1760) [dále citována jako LT 2]. První kniha obsahovala 690 závětí (z toho 636 pořízených chrudimskými měšťany), druhá kniha pak 159 kšaftů (155 pořízených chrudimskými měšťany), použita byla též poslední vůle Václava Ferdinanda Pecolda v listinné podobě (SOkA Chrudim, AM CR, kart. 4, i. č. 146).

4) SOkA Chrudim, AM CR, kart. 4, i. č. 146, Poslední vůle Václava Ferdinanda Pecolda (10. 12. 1753).

5) Pozůstalostní spory ze 16.-18. století jsou zaznamenány v následujících knihách: SOkA Chrudim; AM CR, i. č. 365, Liber transactionum (1505-1584), i. č. 384, Liber sententiarum (od 1490), i. č. 385, Liber sententiarum ab anno 1579, i. č. 373, Liber memorialium (1579-1662), i. č. 381, Liber transactionum (1618-1710) a i. č. 386, Liber sententiarum, transactionum et decretalium (1712-1752).

6) SÚA Praha; Stará manipulace, kart. 1433, sign. L 173/1, i. č. 2124, Spor o pozůstalost Matěje Mydláře (1592).

7) VOVELLE, M.: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Plon 1973 (citováno dle ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 244).

8) Srov. např. WAŚKO, A.: *Frömmigkeit und Ritteridee im Lichte der schwedischen ritterlichen Testamente aus dem 14. Jahrhundert (Zur Verbreitung des Testaments und des Testamentsbegriffs in Schweden)*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCXC. Kraków 1996, s. 15-16. – ROK, B.: *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*. AUW No 1673, Historia 119. Wroclaw 1995, s. 24-25. – BAUR, P.: *Testament und Bürgerschaft*. Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 31. Sigmaringen 1989, s. 130. – Z obdobně kladného hodnocení významu závětí vycházejí též studie francouzských badatelů, např. CHAUNU, P.: *Mourir à Paris (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles)*. Annales ESC 31, 1976, s. 29-50 nebo GOUJARD, P.: *Échec d'une sensibilité baroque. Les testaments rouennais au XVIIIe siècle*. Annales

ESC 36, 1981, s. 26-43. – Z domácí produkce např. STOKLASKA, O.: *Die Testamente der brünner Bürger*. ZDVGMS 6, 1902, č. 2-3, s. 110. - HRUBÁ, M.: *„Nedávej statku žádnému, dokud duše v těle." Pozůstalostní praxe a agenda královských měst severozápadních Čech v předbělohorské době* (=AUP 83 Phil. et hist. V, SH - Monographia V). Ústí n. Labem 2002, zejm. s. 119-148 a 174.

9) VAN DÜLMEN, R.: *Historická antropologie*. Praha 2002, s. 63.

10) MACEK, J.: *Víra a náboženství v jagellonském věku*. SCH 19, 1989, č. 39, s. 20.

11) MIKULEC, J.: *Pobělohorská rekatolizace a katolická zbožnost*. Dialog Evropa XXI, 1996, č. 2, s. 3.

12) VÁLKA, J.: *Česká společnost v 15. – 18. století II. Bělohorská doba. Společnost a kultura "manýrismu."* Praha 1983, s. 90.

13) Především polští a francouzští historikové kladou důraz na náboženskou povahu testamentu. Podle nich se kšaft z původně soukromoprávního aktu (tento nový typ závěti se rozšířil ve 12. století v souvislosti s recepcí římského práva) změnil postupně v "církví prosazený akt víry" a prostředek ke spáse jedince. Srov. ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 234 a 237. – ROK, B.: *Człowiek*, s. 38.

14) Přestože v 17. a 18. století lze narazit i na kšafty obsahující pouze zbožné odkazy, stále zde existuje značné množství testátorů, kteří na církev nepamatují vůbec. To samozřejmě může souviset i s krajovými odlišnostmi.

15) Z těchto důvodů nepřikládá invokacím zvláštní význam např. BAUR, P.: *Testament und Bürgerschaft*, s. 74.

16) Na proměnách invokací v kšaftech sledoval revoluční a porevoluční fázi husitství KRZENCK, T.: *Böhmische Testamente aus der Hussitenzeit*. Bohemia 34, 1993, Heft 1, s. 7-28. – Za záruku, že kšaft bude platit i v nebi, považuje invokaci KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550-1650* (=MH 2). České Budějovice 2002, s. 27. – S invokací hojně pracují také CHAUNU, P.: *Mourir à Paris*, s. 45 an. a GOUJARD, P.: *Échec*, s. 27. Nutno ovšem dodat, že francouzští badatelé zahrnují pod výraz "l'invocation" nejenom invokaci, ale i arengu, tedy i prosby o milosrdenství, žádosti o přímluvu svatých aj.

17) Úplně první invokace pochází z roku 1550, je však u šlechtického kšaftu. Srov. LT 1, f. 117.

18) Srov. HRADILOVÁ, M.: *Soběslavské kšafty z let 1455-1523*. TA 4, 1992, s. 47 an. – Archiv města Brna; rkp. 49, Kniha testamentů č. II. (1510-1571).

19) Na rozdíl od šlechtických závětí z let 1550-1650, v nichž invokace chyběla pouze výjimečně. Srov. KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 28.

20) To se však nestalo např. u kšaftu Magdaleny Čermákové, kdy svědci mj. uvedli, že testátorka oznámila svou vůli "(...) *vedle učiněného začátku 'Pochválen buď pan Ježíš Kristus'*." LT 2, f. 268.

21) Podobně v Paříži se v 17. a 18. století (doba katolické reformy) staly oblíbenými invokace s tématem Krista ("Christocentrismus"), a to na úkor dříve používaných témat Boha Otce ("Theocentrismus"). Srov. CHAUNU, P.: *Mourir à Paris*, s. 46.

22) LT 2, f. 220 a 266. – Ani ve šlechtických kšaftech se invokace s podobným motivem neobjevily. KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 28.
23) Strohost a stereotypnost podobných formulací byla zjištěna v rouenských testamentech z 18. století, zatímco v pařížských kšaftech ze 17. a 18. století obsahovala průměrná "l'invocation" (tj. invokace spolu s arengou) 84 slov (tedy přes 11% celkového obsahu kšaftu), přičemž bez ní byly kšafty chudých a naopak delší formulace se objevily u bohatých měšťanů. Srov. GOUJARD, P.: *Échec*, s. 27. – CHAUNU, P.: *Mourir à Paris*, s. 45. – V Polsku se metafyzické úvahy o životě a smrti ustálily v kšaftech během 17. století. Na křesťanské vzory pak ve stejné době navázaly i závěti litevských Tatarů. Srov. ROK, B.: *Człowiek*, s. 39 a 40.
24) Například: "(...) *znamenaje na sobě čas nebezpečný a mdlobu života svého, tudiež i smrtedlnost každé hodiny* (...)" (LT 1, 1506, f. 4); "(...) *jsa od všemohoucího Boha nemocí navštívený a nevěda cíle života sobě od Boha vloženého* (...)" (LT 1, 1522, f. 49); *"Poněvadž každému člověku obyčejnému smrt je nejjistější a té očekávajíce ani času ani hodiny, kdy přijde, znáti jest nemůže."* (LT 1, 1534, f. 75); "(...) *znaje, že každý člověk, jsa smrtedlný, jistě umříti musí a hodiny smrti nevěda* (...)" (LT 1, 1550, f. 117); "(...) *vidouc a znajíc nestálost člověka na světě a že co se koliv narodilo, umříti musí* (...) *nevědouc, kdy by na mě Pán Bůh vzpomenouti a duši mou s tělem a tímto světem rozděliti ráčil* (...)" (LT 2, 1616, f. 15). – Podobné formulace se jen vzácně objevily v brněnských kšaftech z let 1410-1530. Srov. BOROVSKÝ, T.: *"Zu der Ere Gots und meiner Sele zu Selikeit." Odkazy brněnských měšťanů církevním institucím v letech 1410 – 1530*. SPFFBU, C 46, 1999, s. 82.
25) Srov. OHLER, N.: *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany 2001, s. 35. – ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 243. – KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 39.
26) "(...) *znajíc krátký věk v tomto světě všechněch lidí, též sama nevědouce času ani hodiny smrti své* (...)" (LT 2, 1618, f. 27); "(...) *znamenaje krátkost života svého* (...)" (LT 2, 1627, f. 40); "(...) *znaje běh života svého jako páru nad hrncem nejistý býti* (...)" (LT 2, 1621, f. 42); "(...) *považujíc běh a nestálost tohoto vezdejšího života, jak mnohým nestálostem, pádům a proměnám rozdílným podán jest* (...)" (LT 2, 1730, f. 172). Zajímavou oporu v bibli hledal pro svá slova František Kötzina: " (...) *považujíce běh a nestálost vezdejšího života, obzvláště ona slova Svatého Pavla k Židům v 9. kapitole verše 27. Statutum est hominibus semel movi* (...) ['A jakož uloženo lidem jednou umříti, a potom bude soud'; Žid 9, 27]."
27) "*Duši svou milou* (...) *z tohoto plačtivého oudolí vytrhnouti a od těla odděliti* (...)" (LT 2, 1616, f. 15); "(...)*věděti nemohu, kdy cíl mně uložený přijde a Pán Bůh mě z tohoto bídného světa povolati ráčí.*" (LT 2, 1676, f. 105); "*Wan etwan Gott gefallig seyn wirdt, mich von dießen Jamerthal zu sich zufodern beliben wurde.*" (LT 2, 1755, f. 279). – Slova o slzavém údolí se objevila i v kostnických testamentech ze 14.-16. století a P. Baur jejich výskyt spojuje s rozvojem vanitasní tematiky a snahou církve připravit člověka na klidnou smrt. Srov. BAUR, P.: *Testament und Bürgerschaft*, s. 82.
28) "*Poněvadž skrze Adama prvního všichni umíráme, ale skrze Adama*

druhého, Krista Ježíše, zde obživeni býváme milostí jeho na duši i na těle, potom pak při vzkříšení k soudu všichni mocí jeho velebnosti zbuzeni budeme, protož jest uloženo jednomu každému, aby jednou umřel podle těla. Ale že nevíme dne ani hodiny skonání svého, i máme hotovi vždycky býti a dům svůj zříditi, totiž duši i také tělo. Duši, aby zlého zbavena jsouce a od hříchů svobodna, bezpečně s světlem víry skrze lásku, jsouce v dobrých skutcích křesťanských z milosti Boží rozhojněna, proti pánu vyjíti a na tu svatbu života věčného s ním uvedena býti mohla. Tělo také zříditi máme: to jest věci tělesné a časné, nám od p. Boha svěřené a půjčené, tak, abychom z počtu jeho milosti božské vyjíti mohli a bližním svým také abychom nic dlužni nepozůstávali. I z těch příčin jistých a pánem Bohem předložených já Václav Šach, seznav k sobě posly boží předeslané, totiž nemoce rozličné, tudíž i věku také sešlost, skrze kteréžto věci blíží se k nám života nynějšího skonání, jakož dí svatý Pavel píšíc k Židům, k víře pána Krista obráceným, řkouc: ‚Co se stará a vetší, přibližuje se k skažení.' I hnul jsem myslí k sobě a k obojíma jsem přihlédl s pomocí boží, poněvadž bez něho nic učiniti nemůžeme. […]" (LT 1, f. 79; otiskl RYBIČKA, A.: *Výpisky z archivu chrudimského*, ČČM 19, 1845, s. 365-366, a s opravou Rybičkových chyb také K. V. ADÁMEK ve Vlastivědném sborníku východočeském 3, 1926, s. 101-105).

29) Spíše negativní vztah ke smrti spatřuje ve šlechtických testamentech KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 33. – O tom, že smrt byla lidmi vnímána nejenom jako ukrutná či strašná, ale i jako spravedlivá srov. TONCROVÁ, Š.: *Obrazy personifikované smrti v západoslovanském a východoslovanském folkloru*. ČL 88, 2001, č. 4, s. 313-334.

30) LT 1, 1550, f. 117. – LT 1, 1542, f. 146. – LT 1, 1579, f. 240. – Opět zde vyniká kšaft bakaláře Václava Šacha z roku 1536: "*Protož duši poroučeje pánu Bohu, kterýž ji sobě draze vykoupiti ráčil, nic v zásluhy své nedoufaje, než v samá převýšená zasloužení milosti pána Ježíše Krista, v mocnú jí ruku pána spasitele svého Krista Ježíše oddávám a jeho milosti doufám, že ji nezavrže od sebe, jakkoli neupravenú a neozdobenú, však skrze víru jeho milosti odanú. Neb jest tak sám ráčil pojistiti u Jana svatého řka: ‚Všecko, což mi dává Otec, k němu přichází, a ktožby přišel k němu, nevyhání ho ven.'* " LT 1, 1536, f. 79. - O tom, že se i v testamentech severozápadních Čech odkazy duše Bohu vyskytují spíše až počátkem 17. století, srov. HRUBÁ, M.: „*Nedávej statku*", s. 139.

31) Pouze v jednom případě se objeví odkaz duše Ježíši Kristu (LT 2, 1617, f. 28); naprosto výjimečným byl odkaz duše Bohu, Panně Marii a všem svatým (LT 2, 1746, f. 243).

32) "*Duši svou milou Pánu Bohu* (…), *silnou víru majíc, že pro zásluhy syna svého Krista Ježíše ode všech hříchů ji očistiti ráčí.*" (LT 2, 1616, f. 15); "*Duši svou předrahou, růžovou krví spasitele našeho Krista Ježíše vykoupenou* (…)" (LT 2, 1732, f. 185); Kateřina Herbergrová poroučí duši Bohu a doufá v její přijetí do "(…)*Slávy Nebeské skrze vylitou drahou krev a hořkou smrt jednorozeného syna* (…)" (LT 2, 1744, f. 244).

33) První (a do 18. století také jediná) zmínka o Panně Marii v chrudimských kšaftech pochází z roku 1655 a je uvedena v závěti Jana Grube z Libojovic (LT

2, f. 67). – O tom, že ve šlechtických kšaftech se žádosti o přímluvu matky Kristovy vyskytují již od 17. století srov. KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 37.
34) Srov. HANZAL, J.: *Mariánský kult v barokních Čechách*. In: Rekatolizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference v Jičíně. Pardubice 1995, s. 22. – Podle N. Ohlera používali lidé ve středověku Pannu Marii a svaté jako prostředníky proto, že se obávali obrátit na Boha přímo. OHLER, N.: *Umírání*, s. 35. V 18. století však již takový postoj pravděpodobně nelze předpokládat.
35) LT 2, f. 107. – To je v přímém rozporu s názorem P. Ariès, že od středověku až do 18. století byly smyslem sepsání závěti zbožné odkazy církvi. Autorovy závěry však pramení především z výzkumů ve francouzském prostředí, kde není vyloučena zcela jiná situace než u nás. Srov. ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 236.
36) Vztah jednotlivých měšťanů k vlastnímu tělu lze jen obtížně zachytit, někteří testátoři však dávají najevo jistou lhostejnost a uvádějí, že tělo pochází "z popela a bláta", nebo jej ponechávají zemi k zetlení (např.: "*Den Leib aber, verlasse ich der Verweesenheit* (...)"; LT 2, f. 144). – Neobyčejně zajímavě vyjádřil svůj postoj brněnský stolař Johann Schenkh v kšaftu z roku 1722: "(...) *den abgematten und stickenden Leib, des verehre ich der khülen Erde und solchen denen Würmern zu einer Speise*. STOKLASKA, O.: *Die Testamente*, s. 104.
37) LT 1, f. 67, 91, 240, 265 a 268. – LT 2, f. 38 a 50.
38) LT 1, f. 374. – LT 2, f. 59.
39) Srov. SOkA Chrudim; Pozůstalost Vincence Floriána, kart. 3, i. č. 43, Hlavní kostel děkanský (strojopis), s. 18. – FLORIÁN, Č. – POCHOBRADSKÝ, F.: *Kostel sv. Michala archanděla v Chrudimi* (zvl. Otisk ČSPS 48, 1940, č. 2-4). Chrudim 1940, s. 5-16.
40) Žádost o pohřeb na hřbitově sv. Kříže se vyskytla pouze ve třech testamentech (z let 1719, 1731 a 1759). – O hřbitovu srov. SOkA Chrudim; Pozůstalost Vincence Floriána, kart. 3, i. č. 43, Kostel sv. kříže (strojopis), s. 4-5. – Celkově o chrudimských hřbitovech podává několik informací CHARVÁT, J.: *Stará Chrudim*. Okresní muzeum Chrudim 1991, s. 89-95.
41) LT 2, f. 149 a 172.
42) O tom, že motiv spočinutí v blízkosti předků byl charakteristický i pro šlechtu, srov. BŮŽEK, V. – HRDLIČKA, J. – KRÁL, P. – VYBÍRAL, Z.: *Věk urozených. Šlechta v českých zemích na prahu novověku*. Praha – Litomyšl 2002, s. 375. – KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 94 an. – P. Ariès spatřuje hlavní motiv pro pohřeb v kostele v touze spočinout co nejblíže hlavnímu oltáři, který byl jakýmsi "středobodem" dění. Kostelní zeď zde údajně nehraje žádnou roli. ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 71. – V Paříži se zhruba do poloviny 17. století objevovaly žádosti o pohřeb v místě posledního odpočinku rodičů, poté však již převažovala touha spočinout na stejném místě jako manželský partner. CHAUNU, P.: *Mourir à Paris*, s. 43.
43) Pohřeb v hlavním chrudimském kostele žádali např.: Královský rychtář Jiří Vojtěch Boleslavský r. 1651 ("(...) *na voltář pod kazatelnici v kostele velkým*"; za to odkázal kostelu 1 200 kop míš.; LT 2, f. 60), urozený karnet Štefan

Jankovič z Lomnice r. 1684 (LT 2, f. 118), radní Jakub Hrdlička r. 1688 (LT 2, f. 132), Anna Bergkmonová z Lintenbergu r. 1721 (LT 2, f. 146), měšťan chrudimský a pražský Matěj Antonín Dejmek r. 1730 (chce na místo, "(...) *kde je Salvátor, snad se nějaké místečko najde, dyby pak se nemohlo státi, tehdy do kruffty, kde se jiní lidé pochovávají* (...)"; LT 2, f. 175) či Václav Cyrani von Bolleshausen r. 1758 (LT 2, f. 295). – Jediný pohřeb v kostele sv. Kateřiny si přál v r. 1680 rytíř Václav Šťastný starší stráník z Kopidlna (LT 2, f. 108). – Do kapucínské krypty zatoužili být umístěni Jiří Hynek Michálek v r. 1739 (aby zde "(...) *dle již dávno podosáhnutého vrchního dovolení pohřbeno bylo*"; LT 2, f. 206), filiální poštmistr Augustin Kostlivý r. 1745 (LT 2, f. 225), Václav Němec r. 1749 (tělo u Kapucínů, "(...) *od kterých jejich milostí filianci spolu s mou celou rodinou jsem dosáhl* (...)"; LT 2, f. 261) a královský rychtář Petzold r. 1753 (SOkA Chrudim; AM CR, kart. 4, i. č. 146, Poslední vůle Václava Ferdinanda Pecolda).

44) V Praze v 2. pol. 17. století stál řemeslnický pohřeb 50 – 200 zl., pohřeb patriciů 300 – 600 zl. V 1. pol. 18. století pak náklady ještě vzrostly a omezeny byly až za Marie Terezie. Hlavní položkou ve výdajích byly platy za mše, doprovod těla, zvoníkům a pulsantům, muzikantům apod. Srov. HOJDA, Z.: *Reprezentační výdaje a smrt. Barokní "Pompa funebris" v Praze*. In: Pražské slavnosti a velké výstavy (=DP 12). Praha 1995, s. 118-120. – O mnohem skromnějších poplatcích za pohřby ve venkovském prostředí (konkrétně na hlubockém panství, fara Pištín) na přelomu 17. a 18. stol. srov. PUMPR, P.: *Hospodaření kostelů na hlubockém panství ve druhé polovině 17. a počátkem 18. století*. Diplomová práce, HÚ FFMU, Brno 2001, zejm. s. 48 a 100.

45) Barvíř Vavřinec Neubauer, který nevlastnil žádnou hotovost, v roce 1732 v kšaftu přikázal, aby se peníze na funus "kdekoliv vypůjčily." LT 2, f. 188. – Neobyčejně podrobně se o výdajích rozepsala Anna Fridová v r. 1758: Požaduje rozdat chudým 7 korců chleba, zaplatit děkanovi 10 zl., kantorům i zvoníkům po 5 zl., za svíčky 5 zl., lidem z cechu, kteří přijdou 5 zl., hrobaři 30 kr., za truhlu 2 zl., "vod kaditelnice" 8 gr., za umíráček 7 kr., bratrstvu 2 kopy, varhaníkovi 1 kopu, ministrantům po groši a žebrákům almužnu. "*Funus se udělá z vosení, chleba se napeče po třech korcích a bude se rozdávat žebrákům po tři pátky.*" LT 2, f. 290.

46) Srov. např. HOJDA, Z.: *Reprezentační výdaje*, s. 122. – NUSKA, B.: *Cyklus zrození a smrti*. Umění a řemesla, 1981, č. 4, s. 3. – O rituálu pohřbu též PEŠKOVÁ, J.: *Každodennost a svátek – filozofický rozměr festivity*. DP 12, 1995, s. 31.

47) Pro příslušníky městské chudiny byly pohřby jistě vítanou příležitostí k přivýdělku. O tom, že nejinak tomu bylo i v raně novověké Varšavě, srov. KARPIŃSKI, A.: *Pauperes. O mieszkańcach Warszawy XVI. i XVII. wieku*. Warszawa 1983, s. 225.

48) LT 2, f. 158. – Konkrétní zmínky o castru doloris se i u pražských měšťanů vyskytovaly výjimečně. HOJDA, Z.: *Reprezentační výdaje*, s. 122. – Více o "castrech" srov. HELFERTOVÁ, J.: *Castra doloris doby barokní v Čechách*. Umění 22, 1974, s. 290-308.

49) LT 2, f. 206 a 261.
50) "*Na ty peníze, aby tabule na památku s nápisem jména mého a nebožky manželky mý do kostela sv. Michala udělaná a spravená byla, též dva hrobníci na hroby.*" LT 1, f. 374. – "(...) *pro památku budoucí, aby p. Lidmila manželka jeho, do kostela velkého, kdež tělo p. Rudolfa pohřbené odpočívati bude, epitaphium udělati poručila* (...)" LT 2, f. 59. – V této souvislosti je dobré dodat, že v Chrudimi se dochoval jeden z větších souborů malovaných epitafů z přelomu 16. a 17. stol., zhotovených dílnou Matouše Radouše. Srov. např. FLORIÁN, Č. – POCHOBRADSKÝ, F.: *Kostel sv. Michala*, zejm. s. 49-80. – CHYTIL, K.: *Soupis památek historických a uměleckých v politickém okresu chrudimském*. Praha 1900, s. 51 an. – NESEJT, F.: *Chrudimské malované epitafy*. CHVS 6, 2001, s. 141-164. – RYBIČKA, A.: *O starožitnostech a umělcích chrudimských*. ČČM 22, 1848, s. 425-428 a 430-435. - VACKOVÁ, J.: *Epitafní obrazy v předbělohorských Čechách*. Umění 17, 1969, s. 131-156. – HOJDA, Z.: *Epitaf Matěje Cyrila Haina z Hainperku; Epitaf Tomáše Lvíka Domažlického*, in: Vlnas, V. (ed.): Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století (katalog výstavy). Praha 2001, s. 463 a 506, kat. č. II/4.182 a II/6.4.
51) Mnohem výraznější požadavky projevili ve svých kšaftech šlechtici, zmiňující se často o epitafech, hrobkách, slavnostech či pohřebních kázáních. KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 94-98.
52) "(...) *ohne allen vergeblichen Pracht, gantz schlacht zu Erden bestattet werden solle.*" Tak požadovala uložit mrtvé tělo Marie Herbergrová v r. 1723 (LT 2, f. 149). Skromný pohřeb chtěl i primátor Josef Enderšt (LT 2, f. 279). – Časté odmítání pompy při pohřbech se objevilo i v rouenských a marseilleských kšaftech v 18. století. Jak Vovelle, tak i Goujard však v podobných projevech nespatřují důkaz o jednoduchosti pohřbů a soudí, že odmítání se dělo spíše "naoko". Množící se námitky proti pompě a současně úbytek vnějších projevů zbožnosti jsou dávány do souvislosti s pronikáním jansenismu do prostředí francouzských měst. Srov. GOUJARD, P.: *Échec*, s. 35-40.
53) OHLER, N.: *Umírání*, s. 56. – ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 207 an. – VAN DÜLMEN, R.: *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století) I. Dům a jeho lidé*. Praha 1999, s. 229-230. – O vztahu živých a mrtvých (zejména z vyšších společenských vrstev) ve středověku srov. velmi podnětnou práci SCHMITT, J.-Cl.: *Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti*. Praha 2002.
54) První zmínka pochází z r. 1511, kdy jistá Nita v kšaftu odkázala 50 zl. na vyhotovení ornátu a na víno, přičemž v ornátu se pak měla každou neděli sloužit mše. LT 1, f. 18. Další dvě informace o mši viz LT 1, f. 40 a 51.
55) V Rouenu v 18. stol. byl požadavek na mše vyjádřen maximálně v 54% testamentů, během století pak tento počet klesal. GOUJARD, P.: *Échec*, s. 27.
56) Obliba pokojného Requiem naznačuje tendenci zklidnit celý smuteční obřad. Již od 16. století se tento směr projevil odklonem od ve středověku častých pochmurných modliteb ("Dies irae"), líčících konec světa a poslední soud. Srov. OHLER, N.: *Umírání*, s. 102-104.

57) LT 2, Kšaft Augustina Kostlivého (1745), f. 225-236.
58) Jako jeden z příkladů lze uvést ustanovení Jakuba Pincury (z roku 1728), jenž založil fundaci 1 600 zl. u obrazu sv. Salvátora v hlavním kostele. Z odkázaných peněz plynul kostelu každoroční úrok 80 zl., z nichž připadlo 40 zl. děkanovi, 30 zl. kantorům a muzikantům a 10 zl. na světlo. Za peníze požadoval testátor pravidelné sloužení mší u posvátného obrazu. LT 2, f. 172.
59) O tom, že tyto počty byly zcela obvyklé, srov. ARIES, P.: *Dějiny smrti I*, s. 218. Autorem zmiňovaný roční cyklus 360 modliteb (tzv. "annualis") se v chrudimských kšaftech objevil pouze v jednom případě.
60) LT 2, f. 175.
61) LT 2, f. 209.
62) LT 2, f. 295.
63) V roce 1783 bylo u hlavního kostela evidováno 41 fundací z let 1653-1772, pocházejících od měšťanů a šlechty. Počty fundátory požadovaných modliteb se pohybovaly v rozmezí 1 – 360 mší ročně a celkově dosáhly počtu 1212 mší, které musely být v kostele každý rok odslouženy. Srov. SOkA Chrudim; AM CR, i. č. 336, Liber memorabilium ruber (1448-1806), f. 359-365.
64) LT 2, f. 172.
65) LT 2, f. 220.
66) LT 2, f. 244. – SOkA Chrudim; AM CR, kart. 4, i. č. 146, Poslední vůle Václava Ferdinanda Pecolda.
67) LT 2, f. 225-236.
68) M. Vovelle zjistil, že v marseilleských kšaftech začaly být v letech 1740-1760 původní věčné mše za fundaci nahrazovány konkrétním počtem mší, které autor nazývá "mše za maloobchodní cenu". Tyto změny údajně vedly k tzv. "klerikalizaci smrti", kdy aktivitu příbuzných převzali duchovní, sloužící stovky a tisíce modliteb. Srov. ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 228. – Stejný pokles věčných mší ("messes perpétuelles") během 18. stol. v Rouenu registroval GOUJARD, P.: *Échec*, s. 28. – Vzhledem k malému vzorku chrudimských kšaftů nebylo možné podobnou tendenci zachytit, spíše se však zdá, že se obě varianty (věčné a konkrétní mše) většinou sloučily.
69) LT 2, f. 241.
70) Stejně tak ve šlechtické společnosti byl počet zádušních mší výrazem sociálního postavení. BŮŽEK, V. – HRDLIČKA, J. – KRÁL, P. – VYBÍRAL, Z.: *Věk urozených*, s. 366.
71) SOkA Chrudim; Pozůstalost Vincence Floriána, kart. 3, i. č. 42, Historie kostela sv. Jana Křtitele (strojopis) a i. č. 43, Hlavní kostel děkanský, kostel sv. Kříže a sv. Kateřiny (strojopis). Dále výběrově např. FLORIÁN, Č. – POCHOBRADSKÝ, F.: *Kostel sv. Michala*. – CHARVÁT, J.: *Stará Chrudim*, s. 69-88. – PREISS, P.: *Kapucínský kostel v Chrudimi. Obrazy z hlavního oltáře*. Chrudim 2002.
72) Ke kultu chrudimského Salvátora srov. např. CEREGETTI, J.: *Historia chrudimská* (1771, ulož. v Regionálním muzeu v Chrudimi), zejm. s. 46-49, 54-56 a 112 an. – CHARVÁT, J.: *Stará Chrudim*, s. 56. – CHYTIL, K.: *Soupis památek*, s. 45-47. – PETRŽILKA, V. B.: *Nejsvětější lékař Kristus Ježíš*

v zázračném a milostiplném obrazu svém v kostele farním Nanebevzetí nejsvětější Rodičky Boží Marie Panny v královským věnným a krajským městě Chrudimi se stkvějící a rozličné milosti žádajícím sebeudělující. Hradec Králové 1718. – ROYT, J.: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století.* Praha 1999, s. 170-171. – ROYT, J.: *Poutní místa a milostné obrazy či sochy v diecézi královéhradecké.* In: Lidová zbožnost ve východních Čechách a v Kladsku (katalog výstavy). Náchod 1997, s. 14. – RYBIČKA, A.: *O starožitnostech a umělcích*, s. 429-430. – SVOBODA, J.: *Nebeský lékař Kristus Ježíš v zázračném svém obraze v kostele děkanském v Chrudimi.* Kolín 1880.

73) Tuto poněkud rozporuplnou domněnku (pocházející z dodatků Ceregettiho kroniky) je třeba vzít s jistou rezervou; ještě v roce 1783 totiž fundační kapitál kostela dosahoval hodnoty přes 1 400 zl. Srov. SOkA Chrudim; AM CR, i. č. 336, Liber memorabilium ruber, f. 324-325.

74) O literátech a bratrstvu v Chrudimi např. SOkA Chrudim; Pozůstalost Vincence Floriána, kart. 3, i. č. 43, Kostel sv. Kateřiny (strojopis, s. 4). – MIKULEC, J.: *Barokní náboženská bratrstva v Čechách.* Praha 2000, s. 16. – ROYT, J.: *Poutní místa*, s. 9. – RYBIČKA, A.: *O bývalých společnostech čili kůrech literátských.* PAM 10, roč. 4, 1877, s. 722 an.

75) Stalo se tak ale až po roce 1564, v němž byl ještě registrován odkaz českým literátům (Č. Florián se mylně domníval, že poslední odkaz pocházel z roku 1533).

76) Tento údaj má CEREGETTI, J.: *Historia chrudimská*, s. 54. – První odkaz mariánskému bratrstvu (též "Congregati") je z roku 1676 (LT 2, Kšaft Jana Vodičky, f. 113). – MIKULEC, J.: *Barokní náboženská bratrstva*, s. 16, soudí, že bratrstvo bylo přivtěleno k předbělohorskému kůru (který sice nazývá "Božího Těla", v chrudimských pramenech se však podobný název neobjevuje). Tuto domněnku zdánlivě potvrzuje i fakt, že odkazy chrudimských měšťanů po roce 1676 směřují téměř výhradně k bratrstvu a o literátech se již nezmiňují. Na druhou stranu proti svědčí dvě okolnosti: Za prvé Václav Kötzina v roce 1738 odkazuje jak bratrstvu, tak i literátům (LT 2, f. 209); za druhé ještě v roce 1783 eviduje chrudimská pamětní kniha kromě mariánského bratrstva i literátský kůr s fundačním kapitálem 220 zl. (SOkA Chrudim; AM CR, i. č. 336, Liber memorabilium ruber, f. 324-325).

77) V Chrudimi dostával v 17. století stálý plat od obce (350 zl. ročně) pouze děkan, ostatní záduší se musely spokojit s testamentárními odkazy a jinými dary ve svátky. Srov. *Soupis poddaných podle víry z roku 1651.* Chrudimsko 1. (ed. L. Matušková). Praha 2001, s. 167.

78) MACEK, J.: *Víra*, s. 20-21, evidoval při rozboru 222 plzeňských kšaftů z let 1471-1526 celkem 60% závětí se zbožnými legáty. Zjistil, že zatímco koncem 15. století počet zbožných odkazů roste (podobně jako např. v Čes. Krumlově, Brně, Olomouci, Čes. Budějovicích a Mostě), od roku 1510 začíná klesat, což dává do souvislosti buď s poklesem náboženské horlivosti nebo s projevy kritiky bohatství církve. – BOROVSKÝ, T.: "*Zu der Ere Gots*, s. 84, zachytil v Brně v letech 1410-1530 celkem 75% závětí, pamatujících na církev. – Značné odlišnosti se projevily v Praze: Zatímco na Novém Městě Pražském

obsahovalo v l. 1586-1617 odkazy kostelům pouze 28 z 367 kšaftů (necelých 8%), na Starém Městě a Malé Straně to byla v l. 1600-1620 zhruba polovina všech kšaftů. PEŠEK, J.: *Pražské knihy*, s. 75 a RATAJOVÁ, J.: *Pražské testamenty* (1600-1620) *jako pramen k dějinám rodinných struktur*. PSH 30, 1998, s. 121. – V městečku Dašicích (1563-1618) odkázalo záduší a literátům zhruba 25% testátorů; v Domažlicích (1569-1599) církevním institucím pouze necelých 19% a v Kolíně (1542-1687) přes 36% testátorů. Srov. SIGLOVÁ, T.: *Sirotci a vdovy v městečku Dašicích v letech 1563-1618*. Diplomová práce, HÚ FFMU, Brno 2002, s. 43. – KOPEČKOVÁ, J.: *Předbělohorská kniha kšaftů města Domažlic a možnost jejího využití k výzkumu každodenního života*. ZHS 6, 2000, s. 133. – KOLEK, R.: *Kolínské testamenty a pozůstalostní inventáře z let 1542-1687 (Příspěvek ke studiu dědické praxe v českých raněnovověkých městech)*. Diplomová práce, Katedra PVH FFUK, Praha 1998, s. 163. - Ve městech severozápadních Čech (Louny, Litoměřice, Ústí n. Lab., Žatec) pamatovali na církev nejvíce testátoři z Ústí (37%). Srov. HRUBÁ, M.: *„Nedávej statku"*, s. 146-147.

79) KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 52, zjistil, že ve šlechtických testamentech se zbožné legáty pravidelněji objevují až po r. 1620, což dává do souvislosti s "prohlubující se barokní zbožností." – Francouzští badatelé registrovali zhruba od poloviny 18. století (v Paříži dokonce již od začátku století) prudký úbytek zbožných odkazů a hovoří o tzv. "laicizaci testamentu", v němž rostou ohledy na rodinu. Srov. ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 239. – GOUJARD, P.: *Échec*, s. 38. – CHAUNU, P.: *Mourir à Paris*, s. 45.

80) Srov. např. PAŠKOVÁ, L.: *Plzeňské knihy kšaftů konce 15. a v 16. století a možnosti jejich pramenného využití*. Diplomová práce, Katedra PVH FFUK, Praha 1988, s. 28. – RATAJOVÁ, J.: *Pražské testamenty*, s. 123. – Také šlechtici odkazovali nejvíce kostelům, i když podle Z. Hojdy dávali urození přednost spíše řeholním svatyním. KRÁL, P.: *Mezi životem a smrtí*, s. 52 a HOJDA, Z.: *Mikrosvět českého měšťana v čase baroka*. In: Vlnas, V. (ed.): Sláva barokní Čechie, s. 405.

81) Zcela ojedinělým byl odkaz Jana Haudka z roku 1549: K Matce Boží 100 kop, ke sv. Kateřině 100 kop (50 záduší a 50 špitálu), ke sv. Michalu 50 kop. LT 1, f. 120.

82) Jednalo se o několik odkazů ve výši 100 – 200 kop, královský rychtář Jiří Vojtěch Boleslavský věnoval v roce 1651 hlavnímu kostelu na přikrytí věže plechem dokonce 1 600 kop. LT 2, f. 60. – V Novém Bydžově se v 16. a 17. století objevilo několik odkazů v hodnotě 200-300 kop, v Hradci Králové (1600-1620) dosáhly odkazy kostelům maximálně 100 kop. KAŠPAR, J.: *Jak v Novém Bydžově v XVI. a XVII. století kšaftovali*. ZP 27, 1910, s. 539. – SPIESS, B. V.: *Kterak a co Kralohradečtí druhdy kšaftovali*. PAM 19, 1900-1901, s. 219.

83) LT 2, f. 240.

84) 100 kop v roce 1603 bylo naprostou výjimkou. LT 1, f. 384.

85) Již zmiňovaný královský rychtář Jiří Vojtěch Boleslavský, jenž byl pravděpodobně sám členem kůru, odkázal roku 1651 literátům ke každým

slavnostem a božím hodům po dvou librách vosku na svíce a navíc aksamitový příkrov pro nošení mrtvých těl literátů. LT 2, f. 60.
86) O výši a počtech odkazů špitálům ve Varšavě v letech 1537-1655 srov. KARPIŃSKI, A.: *Pauperes*, s. 252, 259 a 318.
87) LT 1, f. 103 a 189. Václav Kolínský odkázal knihy "za některou kopu grošů" "(...) *na chudé, kteříž se Pána Boha bojí a slovem božím se spravují a svatě v tomto světě živi jsou a svou těžkou robotou sobě i dítkám živnosti dobývají.*"
88) Malíř Matouš Radouš věnoval 30 kop na "*učení umění literního pacholátek chudých lidí*". LT 2, f. 47.
89) 150 kop svatokateřinskému špitálu od Jana Haudka (1549) bylo výjimkou. LT 1, f. 120.
90) Např. Jiří Vojtěch Boleslavský odkázal roku 1651 každému špitálu po jedné jalovici a 3 kopách, k tomu každý týden po půl čtvrtci hrachu a 1 pecnu chleba. Jiří Novák (1679) zase daroval roli a 10 korců žita za to, že jeho dcera, která neměla "*celého a dokonalého rozumu*", bude moci ve špitále pobývat. LT 2, f. 60 a 110.
91) LT 2, f. 225.
92) Rychtář Pecold (1753) daroval 1 050 zl. a Augustin Kostlivý (1744) dokonce 1 500 zl. SOkA Chrudim; AM CR, kart. 4, i. č. 146, Poslední vůle Václava Ferdinanda Pecolda. – LT 2, f. 225.
93) Zajímavě působí přání Marie Herbergrové (1720), která věnovala 12 dukátů, z nichž se měly dát zhotovit tři malé přívěsky "*mit der Bildnuß unsers Heylland und der Überschrift: Ich bin der Weeg, die Warheit und das Leben*". LT 2, f. 148.
94) Je však nutné si uvědomit, že zatímco záduší (kromě hlavního kostela) neměla zpravidla jiné příjmy než z odkazů, dostávaly špitály od měšťanů pravidelný poplatek, který měl v 17. století dělat celkem 192 kop a 4 denáry ročně. Obyvatelé sice platby zanedbávali, ale i tak údajně špitálníci za léta 1615-1651 získali více než 4000 kop. *Soupis poddaných podle víry*, s. 167.
95) V letech 1505-1614 získali nejvíce literáti (průměrně 8,2 kopy ročně) a hlavní kostel (6,1 kopy). Opačný poměr zjistila L. Pašková v Plzni (1468-1611): Farní kostel 15,5 kop ročně, literáti 8,4 kop. PAŠKOVÁ, L.: *Plzeňské knihy*, s. 29 a 48.
96) Nejvyšší peněžní odkaz v hodnotě 500 zl. od Augustina Kostlivého (1744) předčilo jen 400 zl. a dvůr v Chrudimi, věnovaných pražským karmelitánům Matějem Dejmkem (1729). LT 2, f. 182 a 230.
97) Odkazy do jiných lokalit jsou v LT 1, f. 26, 45, 51, 55, 61, 69, 78, 81, 86, 96, 221, 269 a 283. – LT 2, f. 90, 118, 143, 150, 182, 193, 198, 222, 230, 237, 243, 270 a 296.
98) Plzeňští měšťané působili v letech 1468-1611 mnohem štědřeji; jejich kšafty totiž obsahovaly 966 zbožných odkazů, čili zhruba 1,2 odkazu na jednu závěť. Srov. PAŠKOVÁ, L.: *Plzeňské knihy*, s. 28.
99) Například Helena Jablonská stanoví následující "*pia Legata vor meine Seele*": Kapucínům 10 zl. a napůl damaškový červený kabát, dominikánům v Praze 10 zl., kostelu sv. Michala v Praze 10 zl., pražským karmelitánům 6 zl.,

do Čejkovic k obrazu Panny Marie 3 zl., chrudimskému bratrstvu 1 zl., k obrazu sv. Salvátora 1 "Toppelducat in Gold", do Chlumce k Panně Marii 4 zl., do Zdechovic do kaple 8 zl., chudině 48 zl., k tomu ještě všem chrudimským záduším po 10 zl. Celkem tedy její kšaft obsahuje 15 odkazů. LT 2, f. 143-146.

100) Srov. výpověď Tomáše Fückerle (1751), jenž napsal, že legáty jsou stanoveny v kodicilu, přičemž ale tento ke kšaftu připojen není. LT 2, f. 266-268.

101) O náboženské situaci v Chrudimi podává nejvíce informací SOkA Chrudim; Pozůstalost Vincence Floriána, kart. 5, i. č. 99, Vývoj náboženských poměrů na Chrudimsku od 15. století do r. 1935. Vývoj evangelických církví, nestr. – CEREGETTI, J.: *Historia chrudimská*.

102) Ve středověku měly údajně přednost odkazy těm, jejichž hněv si testátor nechtěl vzít do hrobu, tedy příbuzných a přátel. Až za nimi následovaly legáty církvi. Srov. OHLER, N.: *Umírání*, s. 52.

103) K tomu srov. VÁLKA, J.: *Manýrismus a baroko v české kultuře 17. a 1. poloviny 18. století*. SCH 8, 1978, s. 183. – TÝŽ: *Barokní slavnosti*. In: Hojda, Z. (ed.): Kultura baroka v Čechách a na Moravě. Praha 1992, s. 58-60. – O českém prostředí 17. století, v němž údajně veškeré dění mělo nádech religiozity, píše EVANS, R.: *Bílá Hora a kultura českých zemí*. ČsČH 17, 1969, s. 847.

104) Pro francouzské prostředí od středověku až do 18. století to dokládá ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I*, s. 236 a 239. Autor však také dodává, že v 16. a 17. století již byli s fundacemi testátoři opatrnější a více mysleli na rodinu. - Názor o tom, že v českých předbělohorských městech nelze považovat roli testamentu jako zdroje zbožných odkazů za primární, vyslovila i HRUBÁ, M.: *„Nedávej statku"*, s. 148.

105) V konstituci polského sněmu z roku 1505 se projevila snaha církve sakralizovat testament, když zde byly mj. obsaženy zásady o nutnosti vyznat v kšaftu svou víru a odkázat část majetku církvi. Podobným stylem byly formulovány také články zákoníku polských Arménů z roku 1519 (tzv. "Právo Ormian Polskich"). Srov. ROK, B.: *Człowiek*, s. 39 a 40.

106) MUŽÍK, P.: *Městská kancelář, správa a hospodářské poměry v Domažlicích v 16. a na počátku 17. století*. SAP 27, 1977, s. 91.

POUŽITÉ ZKRATKY

AUP Phil. et hist, SH - Acta Universitatis Purkynianae Philosophia et historica, Studia Historica
AUW – Acta Universitatis Wratislaviensis
ČČM – Časopis českého muzea
ČL – Český lid
ČsČH – Československý časopis historický
ČSPS – Časopis Společnosti přátel starožitností