

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze
Ústav světových dějin
Diplomní práce

Bc. Jakub Izdný

**Latinská legenda raného středověku
jako pramen
christianizace střední Evropy**

(Latin Hagiography of Early Middle-Ages as a Source for Christianisation of the Central Europe)

Praha
2011

Vedoucí práce:
PhDr. Václav Drška PhD.

Rád bych na tomto místě poděkoval svému vedoucímu práce za dlouhodobé odborné vedení. Stejně tak děkuji rodině a přátelům za neutuchající morální podporu. Zvláštní poděkování vyslovuji kolegům a vyučujícím z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Univerzity Loránda Eötvöse a Středoevropské univerzity v Budapešti za pomoc při získávání cenných podnětů a zdrojů pro mou práci – a těším se na další spolupráci.

J. I.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. 4. 2011

podpis

Abstrakt práce

Ve své práci se snažím o rozsáhlou komparaci prvních hagiografických textů postihujících christianizační proces oblasti střední Evropy. Srovnáním těchto textů napříč jednotlivými národními okruhy a porovnáním jejich obrazu se současným stavem historických bádání se snažím dojít k pochopení role legend při christianizaci a především možnosti jejich využití coby pramenu pro toto období. Zkoumám zvlášť obraz pohanství, křtu státních celků, knížete a průběh institucionálního šíření víry s přihlédnutím k obrazu nižších sociálních vrstev v legendě. Zajímá mě též soudržnost středoevropského prostoru pozorovatelná v typologii a obsahu zkoumaných legend.

Klíčová slova: legenda, střední Evropa, světci, pohanství, dlouhé 10. století

Abstract of the paper

The goal of the submitted work is to compare extensively the first hagiographical concerning the process of Christianization in the Central Europe. By paralleling these texts across the national rounds and comparing their image with the current state of the historical research the author tries to understand the role of legend in the Christianization and in particular their possible use as a source for this period. The hagiographical image of paganism, the baptism of the state units, of the ruler and the usual way of the institutional spread of the faith with regard to the image of the lower social classes in the process are all examined in the thesis. Further, attention is paid to the coherence of the Central-European area observable in the typology and the content of examined hagiography.

Key words: legend, Central Europe, saints, paganism, long 10th century

OBSAH:

1 - Úvod: legenda jako pramen	6
2 - Obecná charakteristika pramenů	10
2.1 - Raně středověká legenda obecně	10
2.2 - Prameny nehagiografické povahy	15
2.3 - Christianizace Evropy jako historické téma (kapitola o literatuře)	17
3 - Christianizace „střední Evropy“	22
4 - Přejít křesťanství přes Rýn	32
5 - Křesťanské intermezzo: Velkomoravská říše	36
5.1 - Velkomoravská hagiografie	36
5.2 - Křest Velké Moravy v současné historiografii	38
6 - Víra z rozumu: Česká kotlina	48
6.1 - První žena, první mučednice, první svatá: Ludmila	49
6.2 - Svatý na trůně: Václav	55
6.3 - Nevítaný světec: Vojtěch	63
6.4 - Čechy pod drobnohledem historiků	69
7 - Samozřejmá christianizace: Polsko	92
7.1 - Na cestě ke svatosti: Svatý Vojtěch v Polsku	92
7.2 - Mnoho mučedníků: Pět svatých bratří	93
7.3 - Nedostatek svatých v Polsku?	95
8 - Svatí mezi nájezdníky: Maďarský středověký stát	112
8.1 - Opravdu evropský světec: Vojtěch	112
8.2 - Apoštol s mečem v rukou: Štěpán	114
8.3 - Velké svatořečení: Svorad s Benediktem, princ Imrich a biskup Gellért	120
8.4 - Souhrn maďarské christianizace	122
9 - Severní exkurz: Polabí, Pomoří a Pobaltí a jejich opožděná christianizace	137
9.1 - Poslední dějství: Vojtěch mučedník	137
9.2 - Pravý žák svého učitele: Bruno z Querfurtu	140
9.3 - Poslední misionáři Evropy	141

10 - Komparace materiálu - postup středoevropské christianizace v legendách	...	146
10.1 - Obraz pohanství		146
10.2 - Křest panovníka		149
10.3 - Postava misijního biskupa v legendě		153
10.4 - Svatá manželka		155
10.5 - Institucionální křest státu		157
10.6 - Nerovný obraz křtu „lidových vrstev“		159
11 - Závěr		161
Bibliografie		164

1 - Úvod: legenda jako pramen

Metody historikovy práce jsou výrazně ovlivněny typem pramene, s nímž pracuje. Poslední vývoj v oboru historiografie výrazně přispěl k rozmnožení jejich potenciálních „nalezišť.“ Volání po komplexnějším chápání pojmu „historický pramen“ a také rozvíjející se interdisciplinarita ve svém důsledku přinesly mnohé novinky a teoretický objem pramenů tak velmi narostl až k jakémusi „magickému“ chápání historikovy práce jako schopnosti proměňovat vše, co pro svou práci použije, v historický pramen, jako by šlo o známé prokletí nerozvážného mytického krále, který si přál proměnit vše, čeho se dotkne, ve zlato. Daný fenomén má mnoho kladných stránek, zejména značně rozšiřuje možnosti historiografické práce. Na druhé straně tak narůstá náročnost, kterou posléze výzkum daného tématu na historika klade, stejně jako obtížnost udržet se na poli skutečně historického výzkumu.

Přes to přese všechno je po mém soudu velmi důležité neodvracet se od „nejzákladnější“ formy pramenů, jimiž jsou historické texty. Tyto záznamy byly tvořeny občas s ohledem na snahu zachovat průběh událostí, jež autor pokládal za zajímavé, mnohem spíše však měly jiný prvotní účel a jejich historická interpretace je pak vlastně až sekundárním využitím. Do této skupiny „sekundárních“ pramenů patří v podstatě veškerá úřední akta, krásná literatura, ale v neposlední řadě také náboženské texty.

Teoretická i sociálně-politická evropská filozofie, často spojovaná s novověkou karteziánskou filozofií, ale ve skutečnosti už obsažená ve středověkém ockhamismu, postavila jistou hráz mezi náboženstvím a exaktní vědu. To pro mnohé historiky znamenalo překážku natolik závažnou, že začali veškerou církevní literaturu¹ prakticky vyřazovat z okruhu historických pramenů jako krajně nevěrohodnou a příliš zkreslenou svým původním zaměřením, než aby se dala srovnat s moderní racionální vědeckou kritikou. Je ale jasné, že tento přístup výrazně snižuje rozměr našeho poznání. Existují logicky oblasti, kde je legenda pramenem prvního řádu. A to nemluvíme jen o literárních dějinách středověku.

Zejména pro období evropského raného středověku je velmi obtížné vůbec nalézt větší množství relevantních pramenů, které by nebyly církevní proveniencí (to je prakticky nemožné až na velmi malý okruh náhodně dochované – ovšem často opět v církevních redakcích – epiky a lyriky z předkřesťanských dob evropských národů, či snad uvádající rezidua římské občanské vzdělanosti) a ve většině případů také zájmům církve a křesťanského

¹ Do tohoto okruhu počítám široké spektrum neúřední literatury přímo či nepřímo určené k bohoslužebným a s touto činností souvisejícím záležitostem. Legenda je jen jednou z mnoha těchto literárních útvarů zahrnujících dále například teologické traktáty, komentáře ke svatým knihám, pro křesťanskou praxi pak penitenciáře, homiliáře, misály a mnoho jiných.

náboženství nesloužily. I proto bylo nutné vytvořit metodiku historické kritiky těchto „podezřelých“ pramenů a navrátit je posléze na pozici historického zdroje beze všech pochybností.²

Komparativní a interdisciplinární přístup pak zvětšuje možnosti kritiky pramenů, a tak i zvyšuje jejich relevanci. Pak se už nemusíme obávat příliš vratkých konstrukcí nebo vynucené slepé důvěry v náš zdroj. Ostatně mnoho údajů, obsažených v pramenech náboženské nebo mytické povahy bylo posléze svým způsobem „posvěceno“ pro racionální vědu „korektnějšími“ nálezy archeologie či alespoň etnologie.

Ve své práci jsem se chtěl zaměřit na moment, jenž je pro hagiografa pravděpodobně nejvýraznějším obecným zlomem, který může jeho práce obsahovat – tedy christianizaci. Osobní křest či křest národa zobrazený v náboženském textu je z dnešního pohledu jakousi první (před onou očekávanou apokalyptickou a definitivní) apoteózou tehdy relativně nové víry. Je to moment natolik významný, že je na jednu stranu při literárním popisu jistě náchylný k stereotypizaci, na druhou stranu je natolik výjimečný, že musí nutně obsahovat celou řadu specifických momentů vypovídajících o skutečných faktech ve výsledku daleko přesněji než mnohá čistě narativní podání. Tím například míním – mimo jiné –, že skutečný význam některých událostí mohla nejlépe docenit právě osoba, která žila ve společnosti příkládající klíčový význam dějinám spásy a „geografii“ cesty k ní.

V souhrnu se tedy moje práce bude zabývat otázkami křtu (především christianizace národů, ale v symbolické rovině i křtu jednotlivců), jak je zobrazen v hagiografických textech raného středověku. Pro uchopení tak rozsáhlého tématu jsem musel nezbytně blíže vymezit oblast zájmu, protože vcelku by se taková komparace prakticky nedala zpracovat jako diplomová práce. Ve výsledku jsem se rozhodl pojednat o tomto obraze, jak ho zachycují dochované příběhy odehrávající se v historickém rámci střední Evropy. Jak si později ukážeme, jde o téma poměrně homogenní a časově úžeji specifikovatelné. Symbolickým startem pro křest střední Evropy je pro mne moment, kdy nová víra překračuje tradiční geopolitickou hranici – řeku Rýn – a naopak koncem je období, kdy christianizace tohoto sektoru je po formální stránce ukončená definitivním obratem území ležících při jižním břehu Baltu, tedy zhruba období 8. až 12. století.

Situace v prostoru dnešního Německa a následně v polském Pomoří či dokonce Pobaltí ovšem nakonec vyplynula z těchto okolností jako poměrně odlišná od ostatní christianizace zbytku střední Evropy. Nevyřadím ji tedy zcela z rámce své práce, nicméně těžiště její

² K tomu např. O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 7an. Volání po lepší kritické předpřípravě hagiografických pramenů ve střední Evropě např. D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 10-11; P. Charvát, *Zrod*, s. 180.

pramenné základny bude ležet tam, kde došlo v krátkém čase k bouřlivému přerodu a vzniku velkého množství nové hagiografie – kolem center nových svěbytných monarchií, jež zde v této době vznikaly a s jedinou výjimkou se dočkaly přelomové doby kolem roku 1000. Detailní rozbor pramenů tedy budu provádět na postavách světců Moravy (částečně), Čech, Polska a Uher, v období převážně let 863-1046. Pokud z této oblasti (časové i geografické) vybočím, bude to vždy za velmi ojedinělých a specifických podmínek, kdy si má práce vyžádá rozsáhlejší komparaci.

Základní otázky, jež si hodlám klást, vyplývají ovšem i z faktického rozdělení oblasti střední Evropy na několik dnešních národních okruhů. Tedy – jestli lze ve stopách legend spatřovat jistou uniformizaci tohoto prostoru, či naopak, zda se tento prostor, jenž budu níže přesněji definovat, vyznačuje většími rozdíly, jež by měly být brány při dalším studiu dějin v potaz.

Hodlám se též zabývat dalšími otázkami komparace – především rozdílu mezi současným konsensem historického bádání v otázce christianizace jednotlivých území (který nehodlám znovuvytvářet, pouze jej utřídit a definovat svou pozici v názorových rozepřích) a legendistickými podáními. Jinými slovy v odchylkách vědeckého konsensu od těchto solitérních pramenů hledat možné další návody pro odhalování stereotypních klišé autorů hagiografických textů a nebo naopak snažit se tak vymezovat okruhy, v nichž lze legendy považovat za věrohodné zdroje. Nepůjde mi tedy o očišťování a vytváření nového obrazu christianizace jako historického faktu, spíše jeho vztahu k legendě jako pramenu, což je primární téma mé práce.

Toto srovnání pak po mém soudu může mnoho vypovědět o dalších aspektech událostí, jichž se pramen přímo i nepřímo dotýká, tedy například o osobách tvůrců a dobových okolnostech jeho vzniku. Pohled současníků, či nejbližších nám známých svědků na tyto události, jež měly značný historický význam, je podle mne tedy stejně zajímavý jako tyto události samé.

Nakonec bych také rád zkoumal vztah křtu vyšších a nižších vrstev, jak jsou v legendách zobrazeny, a pokusil se o srovnání těchto dvou úrovní, které se pravděpodobně značně odlišují.

Z výše uvedených otázek jasně vyplývá metoda, jíž budu postupovat. Na základě důkladné a hloubkové analýzy pramenů jako historického textu (nikoliv tedy po stránce lingvistické), s ohledem na své konkrétní téma, sestavím základní materiál pro pozdější komparaci, kterou hodlám provádět jak v časové, tak geografické a případně sociální rovině.

Pro snadnou orientaci v tématu a v jádře textu mé práce jsem zpočátku každý „národní“ okruh pojednal zvlášť, již osvědčeným způsobem a v pevné struktuře, kdy po stručném úvodu

prezentuji postupně jednotlivé osobnosti svatých a výchozí hagiografické prameny k jejich životům. Po tomto adekvátním pramenném exkurzu pokračuji souhrnem současného (jen v nutných případech mým názorem doplněného) vědeckého názoru na toto dílčí – „národní“ – téma. Komparaci materiálu pak provádím nezávisle na těchto okruzích podle tématického hlediska v následující zvláštní kapitole.

2 - Obecná charakteristika pramenů

Základním problémem každé práce týkající se dějin raného středověku je nedostatek a fragmentární dochování všech pramenů. I tak ale jejich zevrubná analýza obnáší rozsáhlé množství sekundární literatury, jíž se badatel, který zkoumá dané téma, musí pečlivě zabývat. A nejen z tohoto důvodu je tedy nutné vymezit čerpané prameny velmi podrobně.

2.1 - Raně středověká legenda obecně

Základním tématem mé práce je středověká legenda. Jedná se o zajímavý, svébytný, svým způsobem unikátní literární útvar, víc než kterýkoliv jiný svou formou vycházející z požadavků doby a kulturního prostředí vůbec. V období raného středověku se pak mnohdy stává nejčastějším a rozhodně nejtypičtějším pramenem využívaným historiky, pramenem par excellence, neboť mnohdy poskytuje informace naprosto unikátní.

Není tedy jistě přehnané tvrdit, že legendistická tvorba je v podstatě první očekávatelná původní křesťanská tvorba na nově christianizovaném území. Kult svatých provází víru už od počátků a implementace existujících a „vznik“ nových svatých je jedním z prvních příznaků skutečné christianizace daného území.³

Na druhou stranu je nutné mít na zřeteli, že – jako asi každý písemný pramen – legenda nám může sloužit jako zdroj pro historické bádání až po velmi důkladné kritice. V případě náboženských textů toto pravidlo platí v zesílené míře. V mém případě se bude jednat o prameny, které si již nějakou formou kritiky veskrze prošly a právě další stránky se v této otázce nyní chystám napsat. Rozsáhlejší komparace, kterou zde provedu, je totiž jednou z mnoha metod, jak ověřit pravdivost údajů v těchto textech, či usvědčit středověkého autora (nebo autory) z poskytování nepravdivých či zkreslených informací.

Zastávám totiž, jak už jsem v úvodu jasně předestřel, pevně názor, že přes svou tendenčnost musíme s legendou pracovat, v dějinách raného středověku dokonce velmi rozsáhle. A to nejen pro poněkud endemické dějiny literárního žánru, ale i pro rozsáhlý kulturně-sociální a v našem případě i „vysoké“ politiky se týkající výzkum. Výsledkem mé práce by měl být (být sebenepatrnější) opěrný bod pro další užití těchto a podobných pramenů v historiografii.

3 Souvstažnost křesťanství a kultu svatých v raném středověku zdůraznil P. Brown, *The Cult*, s. 12. O vzniku literatury a světců Berend, *Christianization*, s. 28-29. Význam světců pro nově christianizované země na českém a polském případě zdůrazňuje O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 14-15 a P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 249-50.

Co tedy je vlastně legenda? Vpodstatě se jedná o jednu z forem biografii, zřejmě i inspirovanou antickými texty, tedy především životopisy císařů a státníků vůbec. Vždyť je to právě křesťanský hrdina, kdo stojí v opozici obvyklému hrdinovi antiky a jejích kultů. Jeho životopisy jsou jakousi reakcí na ně, či přímo negativním obrazem této topiky. Mnohé biografické okolnosti jsou ovšem často chápány jako podružné, jsou odsunuty na vedlejší kolej, zejména pokud v nich není obsažen žádný motiv přímo ovlivňující nejdůležitější, tedy ústřední bod příběhu. Ten zastává většinou světcovo vyznavačství, či konkrétní zásluhy světce o víru. Osobní příběh se tu stává epickým příběhem víry v člověku, který konstruovalo nové náboženství.⁴

Musíme si uvědomit základní účel, kterému legenda sloužila. Šlo o ve své podstatě literární útvar sloužící k čistě liturgickým účelům.⁵ Oslava a kult svatých by mnohému čtenáři dnešní doby mohly být poněkud nesrozumitelné. Nový světec je především jedním z pilířů víry. Svým životem a smrtí vydává svědectví (martyrium) o platnosti víry.⁶ Objektivní fakta v jeho životopise nemají tu nejpodstatnější roli. Základní je schéma.⁷

Novým zrodem světce je pak okamžik jeho smrti.⁸ Ta bývá velmi často mučednická. Až posléze se mezi svatými osobami začaly objevovat typičtí svatí vyznavači, většinou členové klášterních společenství a s velkým zpožděním – králové. Mučednická smrt v období antiky vlastně vůbec vytvořila skupinu a příběh prvních svatých. První z nich – Štěpán – má své místo už v biblickém příběhu.⁹

Následují především osobnosti apoštolů Petra a Pavla, zřejmě též Jakuba, bratra Ježíše Krista a posléze celá řada antických a pozdně antických svatých, kde už existuje jasná dichotomie mučedníka a vyznavače.

Prvnímu dává autoritu především moment krutého umučení, nezřídka brzy po přestupu na víru. Legendistický text obsahuje až hrůzyplné scény, jež ovšem hrdina snáší s typickým odevzdáním, ne-li přímo se sklonem k černému humoru, jež má ponižovat postavy jeho katů.¹⁰ Těmi byli jak římsí pohanští úředníci, tak posléze králové nájezdnických kmenů, či jejich vojáci. Postava mučedníka je ovšem pro potvrzení váhy nového kréda velmi klíčová.¹¹

4 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 521.

5 Souhrn této funkce přináší nejnověji J. Kalivoda, *Nejstarší hagiografie*.

6 Řecké „martyr“ znamená vlastně svědek. Velmi příznačné je pojmenování mučedníka v maďarštině: „Vértanú“ je skutečným svědkem (tanú) nového náboženství i za cenu prolití své vlastní krve (vér).

7 O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 10 a 13-14.

8 P. Brown, *The Cult*, s. 69-85.

9 Sk 7,56-60.

10 Připomeňme si literárně oblíbenou scénu pečení svatého Vavřince, který své mučení komentuje kulinářskými poznámkami Nejzákladnější informace viz - D. H. Farmer, *The Oxford Dictionary*, s. 288-289.

11 R. Stark, *The Rise of Christianity*, s. 163-189.

Druhý typ vzniká převážně v této již neklidné době. Po emancipaci církve ubývá mučedníků a dramatických úmrtí křesťanů vůbec. Přibývá však těch, jež mají více starosti o čistotu a účinnost nové oficiální víry, stahují se do ústraní, budují zbožné komunity, či pilně pracují v oblasti církevní správy.

Exaltované svaté muže popsal vynikajícím způsobem ve své práci Peter Brown. Jejich životy se staly vědomou formou budování jejich kultu prostřednictvím jejich žáků. Někdy ještě za jejich života.¹² Kult svatých tak zastoupil staré formy zbožnosti a de facto spirituálně provází římský svět k jeho zániku v raném středověku.¹³ Na druhou stranu existovala řada světců, kteří si svou aureolu zasloužili poněkud méně transcendentálními počiny. Po zhroucení římského systému většinou jejich pozice – bývají kněžími, či biskupy v důležitých centrech, většinou na periferii přežívající civilizace – oplývá takovou autoritou, že nahrazují civilní správu a stávají se jakýmsi samozvanými pány provincií.¹⁴ Jejich životy obsahují scény syčení hladových, někdy zázračného po vzoru Ježíšově, zaměřují se například na jednání s králi nájezdníků, jimž neujde svatost a benedikce osoby, s níž jednají, a nezdá se, že provedou akt symbolického uznání veřejné či dokonce sakrální pozice daného muže (jak ještě uvidíme, nebylo to nic překvapivého, pro mnohobožství nebyl cizí bůh automaticky něčím nepřátelským, spíše indiferentním).

Nová křesťanská víra překonala často právě díky jejich úsilí i toto období. Objevují se i případy christianizace, kdy biskupové jako Remigius či Augustin z Canterbury získávají nejen zásluhy, s nimiž jsme se již setkali, ale i novou pozici nad křtitelnicí barbara. Remešský arcibiskup poručí Chlodvíkovi sklonit pokorně hlavu před majestátem víry a stává se tak novým hrdinou.¹⁵ Nově příchozí uznávají postupně nutnost ortodoxního smíření s obyvateli relikťů římských provincií a tak definitivně obnovují obsah latinského světa i v některých jeho nejzazších hranicích.

Nyní jsou svatí především biskupové a opati starých klášterů. Ovšem s rozmachem franského státu následuje i rozmach víry a tedy i geografického výskytu postav svatých. Adorace a prosby ke svatým jsou v barbarské Evropě jedním ze způsobů, jak se běžné obyvatelstvo srovnávalo s absencí každodenní přítomnosti starých božských sil (čímž není řečeno, že by jejich kult měl tento původ).¹⁶ Podobně opatrní také musíme být při vyhledávání

12 P. Brown, *Autorita a posvátné*, s. 71 a 76an.

13 P. Brown, *The Cult*, s. 121.

14 Typickým příkladem je biskup Severin z Norica, viz např. P. Brown, *The Rise*, s. 123-125 s literaturou.

15 Notoricky známý Řehoř, *Historiarum Libri*, s. 77: „Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti.“

16 D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 326 a týž, *Translation und Kanonisation*, s. 342-343.

„hagiografických“ a „pohanských“ klišé v příbězích. To, že legenda sloužila nové víře, totiž neznamená, že do sebe nevstřebávala součástky (mytémy) tradičních příběhů. Dávalo jí to vlastně punc „reality,“ když přejímala schémata už uznávaná.¹⁷

V následujícím přelomovém období je velmi typickou postavou misionář, často původně mnich, který založí nové misijní centrum v dosud pohanské nebo hrubě pokřtěné oblasti a často se stává prvním místním biskupem. Snad každá německá provincie a významnější diecéze má svého světce zakladatele. Následují pak jejich žáci, a další, kdo převzali pomyslnou štafetu. Často též významní opaté. Světec této doby je většinou vyznavač, mučedník už jen zřídka.

V době rozsáhlé misijní činnosti, kterou posléze přižívovala konsolidace středoevropské křesťanské (anachronicky řečeno německé) Říše, zaplnila christianizační otázka hagiografické útvary dané doby. Hrdina není už dávno v kontaktu s pohany tak samozřejmě, jako v dobách pozdní antiky, většinou se vydává na cestu, která mu má přinést slávu nebo mučednickou smrt. Samozřejmě musíme vzít v potaz důležitou roli politických aspirací misijních center, jejichž aktivitu hagiografie rovněž sloužila.¹⁸ Neúspěšný misionář a mučedník mohl mít bezmála stejnou cenu jako misionář úspěšný, ne-li větší, jak uvidíme v případě sv. Vojtěcha. I proto bylo navýsost nutné, aby daný text obsahoval přesnější zeměpisné údaje, jež měly mimo jiné sloužit případným budoucím nárokům misijních center. Z legendy se tak stává bezmála právní dokument a pro nás sekundárně pramen historické geografie.

Posledním v naší řadě je světec-panovník. Doposud spíše antiteze svatého hrdiny. První, kdo získal gloriolu, byly většinou jen jejich zbožné dcery nebo manželky. Pokud se jí dostalo některému vládci, pak spíš jakoby navzdory jeho světskému titulu, jehož se navíc, jako například svatý Sigismund, zřekl. A i tehdy se očekávalo vykoupení světských hříchů krví.

To ovšem neznamenalo, že by se v této době mohli stávat svatými především „plebejci.“ Víra se tehdy šíří především v sociálním prostředí nejvyšších vrstev. A těm také mohla exempla života svatých něco nabídnout jen tehdy, pokud hrdinové pocházeli z jejich sociálního prostředí.¹⁹ Bezmála do 12. století, věku skutečného vnitřního obrácení evropského kontinentu, byl svatý především z vyšších sociálních vrstev.

Celou řadu našich svatých budou ukončovat až světci uherští, z nich nejvýznamnější – svatý

17 Takovým případem je např. legenda o sv. Václavu, jež se zřejmě velmi dobře spojila s tradičním syžetem o dvojčatech (D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 340-341 a též, *Translation und Kanonisation*, s. 358-359). Podobně je liché dohledávat v tradici o Piastu a Popelovi odkazy na konkrétní křesťanská podání, když tato v nitru nosí už zažitá schémata předkřesťanské mytologie - viz pozn. 469.

18 R. Marsina, *Metodov boj*, s. 7; N. Berend, *Christianization*, s. 20, obecně též P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 23.

19 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 157an.; R. Turek, *Čechy*, s. 160.

Štěpán, král – byl prvním, kdo získal svou pozici výlučně jako příkladný panovník, apoštol nové víry a vyznavač, aniž by utrpěl mučednický konec. Jeho svatost už se spojuje s novou vlnou svatých, často i panovníků, k nimž náleží i poslední saský císař Jindřich II.²⁰ Další dějiny svatosti a legend jsou už výrazně odlišné, vystupují z rámce mé práce.

Rád bych se ještě pozastavil krátce též nad faktem, že ne vždy jsem bezprostředně narazil na formálně čistý legendární text, tedy na veskrze liturgickou potřebu, popisující v tomto smyslu adekvátně život světce, jak ho považovala za vhodné zachytit církevní dílna své doby. Jednalo se ovšem o žánr natolik populární, že se rozšířil i za hranici „klientely“, již byl původně určen, tedy kléru. V ještě stále poměrně čisté formě byl sbírán pro potřeby movitějších zákazníků, přetvářen do forem spíše fungujících jako soukromé exemplární materiály (až do vrcholně středověkých děl, jimž vévodí populární práce Jakuba de Voragine)²¹ a nakonec inkorporován i do složitějších kompendií s širším určením. Klasicky šlo o různé kroniky, které mnohé příběhy legendistického charakteru využily jako pramene k práci, či je bezprostředně inkorporovaly do textu. Pokud nebudu mít k dispozici původnější materiál, budu se bez váhání obracet i k těmto zdrojům, protože je považuji ze svého pohledu za plnohodnotné texty shodující se v zásadních charakteristikách se svými předobrazy.

Na českém příkladu mohu snadno demonstrovat, jak tato inkorporace vypadá – je jí legenda o pěti bratřích obsažená v Kosmově kronice.²² Obráceně i legendární text mohl překročit omezení svého určení a nakonec se proměnit bezmála v plnohodnotnou (dobovým pohledem) historickou práci.²³

Zásadní otázkou, kterou je nutné řešit s ohledem na christianizaci v legendách věnujících se moravskému a českému prostoru, je přítomnost staroslověnských textů. Vzhledem k tématu mé práce je celá topika cyrilometodějská a část václavské a ludmilské v podstatě jakýmsi „přívazkem.“ Podrobná analýza staroslověnské literatury by si vyžádala přeformulování tématu, rozrostla by se o řadu dalších zdrojů a minimálně okruhy textu zabývajících se českým (a potažmo velkomoravským) prostorem by se zdvojnásobily. Na druhou stranu by práce byla značně neúplná, kdybych existenci legend slovanského jazyka opominul. Jako prameny své práce je tudíž využiji (bez hlubšího rozboru) především v kapitolách shrnujících stav bádání s tím, že pokud nebude vysloveně nutné jednotlivé citace pečlivěji komentovat, omezím sekundární literaturu k této problematice na minimum s ohledem na přesné vymezení svého

20 K jeho svatosti naposledy viz D. Weiss, *Die Bamberger Diözesanheiligen*.

21 Český nejnověji VIDMANOVÁ, Anežka (ed.), de VORAGINE, Jakub, *Zlatá legenda*, Praha 1998.

22 *Kosmova kronika*, s. 68-72.

23 Viz *Kristiána* (prameny ke kapitolám 6.1 a 6.2). Srovnej též O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 8-9 a N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 11.

tématu.

Svou práci přirozeně zaměřuji jen na nejstarší legendistickou tradici. Popularita mnoha světců vytváří na mnoha místech takřka konstantní proud literárních děl, které už ale pro můj pokus poznání bezprostředních souvislostí období christianizace mají mizivý význam pro svou tendenčnost a vzdálenost doby vzniku od období, jež se tu snažím maximálně dešifrovat. Z tohoto důvodu opomímám velké množství pozdních legend, jejichž rozbor by se musel provádět z úplně jiného hlediska, a koncentruji se na první a nejstarší dochované.

Všechny legendy jsem studoval v momentálně nejužívanějších, pokud možno nejnovějších edicích. Pro přehlednost jsem se rozhodl oddělit tyto zdroje v bibliografii od ostatních vedlejších pramenů a rozčlenil je podle adekvátních kapitol.

2.2 - Prameny nehagiografické povahy

Vedle čistě legendistické tvorby, ke které ovšem počítám i některé části dobových kronik jako směšného žánru, je nutné při kritickém studiu textů a současného historiografického konsensu využít jako pramenů také další dobovou literaturu. Především se bude jednat o kroniky, jejichž podání už ovšem nelze charakterizovat jako legendistické, a proto je budu využívat (případně odkazů na ně v sekundární literatuře) už jen pro účely srovnání.

Zčásti se budu obracet k dobovému svědku mnoha událostí 10. století – Widukindovi z Corvey. Tento nadšený spisovatel – autor přinejmenším dvou hagiografií – kompletoval svou kroniku na konci 60. let a dost možná ji pak ještě sám upravoval, aby obsáhla i údaj smrti císaře Oty I.²⁴

Pramenem par excellence (ovšem se všemi relativismy platícími pro dobovou kronikářskou tvorbu) pro dané období ve střední Evropě je dílo Merseburského biskupa Dětmara. Tento příslušník saské nobility nastoupil svůj úřad roku 1009 a ve druhém desetiletí 11. století až do své smrti 1018 sepisoval dějiny, ve kterých se jednoznačně zračí zápal pro christianizační politiku natolik výrazně, že neváhá kritizovat ani pragmatickou politiku římského císaře, který se občas byl ochoten v boji proti křesťanským sousedům (zejména polskému knížeti) spojit i s pohanskými kmeny z Polabí.²⁵

Výtečným pramenem, který už ovšem popisuje události v jádru střední Evropy s jistým odstupem, stále je však přítomen velkému boji německých panovníků s pohany na východě, je

²⁴ H. Beumann, *Widukind*, s. 2-10.

²⁵ R. Bartlett, *From Paganism*, s. 48.

kronika biskupů brémského kostela sepsaná kanovníkem Adamem v sedmdesátých letech 11. století.

Velmi často budu také konfrontovat jednotlivé události polských dějin s místní první národní kronikou – známým Gallem Anonymem. Jeho dílo je sice v jádru spíše traktátem oslavujícím soudobého panovníka – Boleslava III., nicméně přináší nám nejstarší informace o počátcích polských dějin viděných z domácího pohledu.²⁶

Další kroniky vzhledem ke svému období či místu vzniku už patří spíše ke zdrojům, jež dané události původně popisovaly z druhé ruky. Přesto své postavení v této práci mají, a to zejména pro získávání dalších informací, jež působí věrohodně a nedochovaly se v bezprostřednějších pramenech, a – samozřejmě – i pro případné další srovnání.

Spolu s těmito díly mi jako zdroj poslouží i další dobové historické záznamy, především anály. Zejména v letopisech říšských klášterů a dalších církevních fundací nacházejících se v blízkosti východních hranic, tedy v zóně politicky aktivního dění, nacházíme často jediné informace o dění v novém barbariku. Hledat je třeba i dále od našeho prostoru, neboť tyto prameny namnoze známe pouze v různých redakcích a přepracováních, a snad ještě častěji byly celé přeneseny z místa svého vzniku dále od prostoru nového limitu, především díky personální obměně kléru.

Zajímavou součást tvoří korespondence, jež byla často stylizována exemplárně a nadčasově a ze stejného důvodu se nám dochovala dodnes. Papežské listy navíc měly charakter bezmála legislativní.

Některá díla je pak už velmi obtížné zařadit konkrétně, nicméně uchovala se jako vynikající svědkové daných událostí. Mluvím zde zejména o notoricky známých spisech *Conversio Bagoaiorum et Carantanorum* či poněkud záhadném *Geografu bavorském*. Ale narazíme i na jiné.

Základní moment, který je však při studiu těchto pramenů mít na paměti je nutnost zachovat si kritický odstup k jejich zobrazování událostí christianizace. Obraz pohanů a pohanské víry musíme chápat jako deformovatelný pod vlivem dogmat křesťanské církve a stereotypů antických autorů, kteří tvořili základní duševní výzbroj všech středověkých tvůrců. Naopak je nutné mít se na pozoru před zveličováním skutků jednotlivých křesťanských panovníků a zejména pak biskupů. O něco méně zde – ne však vůbec – pravděpodobně budou působit klasická legendistická schémata, ovlivňující prameny hagiografické.²⁷ V některých případech, jako je zázračné prozření malého kněze Měška, už jde v podstatě o neoficiální legendu

²⁶ M. Wihoda, *Gallův příběh*, s. 10.

²⁷ R. Bartlett, *From Paganism*, s. 49-51.

zaznamenanou ovšem pouze v kronice.

Poměrně neutrálním zdrojem pro historika by naopak měla být zjištění ostatních vědních disciplín zabývajících se proměnami kultury v minulosti. Zejména archeologie v tomto směru poskytla mnoho cenných nálezů. Na druhou stranu je nutné si uvědomit i zde různá rizika a nejistoty, které jsou na konkrétních případech velmi důkladně rozebírány a stávají se zdrojem polemik a diskusí v archeologických textech.²⁸

2.3 - Christianizace Evropy jako historické téma (kapitola o literatuře)

V důsledcích dodnes živý a možná nejpodstatnější mezník v historii Evropy, jak ji chápeme dnes, je zřejmě právě přijetí křtu. Náboženství do hloubky formuje každou společnost a naopak samo bývá společností často ovlivněno natolik, že podle jejích standardů obměňuje svou praktickou stránku. Tento jev lze sledovat i na překvapivě krátkých časových úsecích a v rámci „dlouhého trvání“ může působit vzájemné změny více než převratné.

Z tohoto jednoduchého důvodu je přijetí nové víry – a křesťanství v žádném případě není výjimkou – zásadním historickým obratem dějin každé společnosti. Ne-li v podstatě začátkem historie, neboť filozoficky lineární vnímání času je vlastní teprve křesťanskému světonázoru²⁹ a i z hlediska pramenů jde o faktický příchod písma a tedy trvalých literárních památek na dané území (byť v latině, tedy jazyce masám nesrozumitelném).³⁰

Zvláště to platí o rozsáhlé christianizaci, která probíhala na evropském kontinentu prakticky od doby vzniku křesťanství. Vzhledem k tomu, že s ohledem na dobové sociální standardy bylo náboženství posléze spojeno s jistou formou státní moci,³¹ zasáhlo veškeré aspekty života a stalo se prvotní okolností, kterou bylo nutné brát v úvahu při studiu jakékoliv stránky dějin a to minimálně do počátku novověku, ještě spíše až do jeho přerodu v moderní epochu.

Neméně silně působí v tomto ohledu fakt, že až na drobné výjimky se christianizace oblastí mimo Římskou říši výrazně pojí jednak s velkou sociální změnou původně převážně archaických kvazidemokratických kmenových společenství různých forem (ariánské kmeny

28 Viz i např. příspěvek R. Bartletta (*From Paganism*, s. 62), kde je poukázáno na fakt, že zatímco přítomnost původních pohanských pohřebních rituů lze doložit tradiční kremací, kostrové hroby nám jednoznačně přítomnost křesťanství mezi obyvatelstvem nedokáží. K tomu i J. Gąssowski, *Archeologia o schyłku*, s. 138, kde upozorňuje na fakt, že inhumace na Pomoří se objevuje už v době, kdy christianizace probíhala nanejvýš v sousedním Velkopolsku, tedy bezmála 200 let před příchodem definitivního apoštola Oty Bamberského.

29 H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 29-31.

30 N. Berend, *Christianization*, s. 29; Konkrétní příklady: J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 11-13. P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 249.

31 N. Berend, *Christianization*, s. 1.

budovaly své říše převážně v oblastech bývalého římského impéria s původním ortodoxním obyvatelstvem) v středověkou křesťanskou monarchii s jediným vládcem (a jediným Bohem) v čele. Jednak s sebou do většiny ostatních oblastí přináší christianizace poprvé psaný text jako možnou formu záznamu o jakékoliv lidské činnosti, čili onu tradiční formu historického pramene.

Navíc toto šíření náboženství probíhalo typickým (jindy a jinde neopakovaným) způsobem, který charakterizuje celou epochu a dává oblasti od sebe jinak geograficky velmi vzdálené do překvapivých vzájemných vazeb.

Christianizace jako taková byla pro vše výše uvedené častým objektem zájmu vědecké literatury. Celá otázka byla už zevrubně zkoumána, a to jak obecně, tak v jednotlivých konkrétních případech. Přestože k těmto prezentovaným názorům nemám až na výjimky co dodat, jejich zestručněný a s ohledem na své téma – jímž zůstává legenda raného středověku z historického hlediska, tedy jako pramen pro dějiny obecně a zvlášť pak k fenoménu světců – také upravený výtah a bibliografii zde považuji za nezbytné uvést především proto, že vztah pramenů k současně přijímané historické realitě jsem vytyčil jako jeden ze základních zkoumaných momentů své práce. Okolnosti křtu v legendách nepostihnuté pak poslouží jako zásadní pomůcka při pramenné historické kritice.

Obecnými otázkami christianizace Evropy se zabývali mnozí velikáni historické vědy. Zmiňuji zde snad z nezbytnosti především Arnolda Angenendta, Roberta Bartletta, Petera Browna, Iana Wooda a další desítky, či možná stovky badatelů, zaměřených buď národně nebo celoevropsky. Připojil bych ještě zvlášť sociology jako Rodneyho Starka, jehož skutečně svěží přístup k této problematice představuje podle mého soudu vzor pozitivních stránek mezioborového výzkumu.

Křesťanství se šířilo jako nová kultura,³² spojitými a bezprostředními cestami. Nejprve se spojilo se starým římským pohanským světem, značně ovšem už ovlivněným helenistickou kulturou. Vtisklo mu některá svá specifika, mezi něž už můžeme řadit vzniklý kult svatých, jenž se stal pro něj typickým a jenž se pohanskému mnohobožství zřejmě podobá jen navenek. Alespoň podle některých teorií vnášel do metafyzického prostoru římského světa řadu elementů, jež stály v rozporu s původní kulturou. Toto progresivnější vidění světa končící antiky nacházíme například u Petera Browna, jehož myšlenky jsem často kriticky využíval.³³ Velmi oduševnělý přístup zvolil právě v tomto období už výše zmiňovaný sociolog

32 Česky ke vzniku křesťanství nejnověji D. Picková, *Zrození křesťanství*.

33 P. Brown, *The Cult*, též, *Autorita a posvátné* a též, *The Rise*.

Rodney Stark.³⁴ Z dalších jmen, do jejichž práce jsem stručně nahlédl, mohu zmínit např. Ramsay MacMullena, Roberta M. Granta nebo Edwarda Gibbona, ale jistě by se našli další, jež zde opomímám jen s ohledem na úzké téma své práce.

Co je pro mou práci důležité především, je fakt, že už tehdy se z náboženství stala především kultura center, hustěji zalidněných oblastí a měst. Venkov zůstával částečně mimo tuto vlnu, což vede mimo jiné i ke splynutí termínu pro pohana a venkovana v latině – *paganus*.³⁵

Celý proces mimo Římskou říši³⁶ se mohl rozeběhnout teprve po ortodoxní christianizaci kmenů, které dorazily na prostor původní západořímské říše. Z kulturně více zachovaných oblastí Středomoří se ortodoxní víra šířila severním směrem, kde došlo k obnově křesťanské vlády v Galii i v nejzazších limitech bývalé římské civilizace na Britských ostrovech, dále na západ, kde ariánští Vizigóti přijali vítězný a mezi domácím obyvatelstvem praktikovaný ortodoxní směr. Mezi historiky tohoto období se řadí i český vědec František Graus, jehož vrcholným dílem je dodnes nepřekonaná práce o meroveovských svatých. Teologické aspekty misí nových národů v římském prostoru v poslední době hodnotil např. Robert Markus.³⁷ I zde se dají nalézt podnětné informace ve studiích A. Angenendta³⁸ a samozřejmě ve výše uvedených pracech P. Browna.

Následnou vlnu christianizace můžeme označit jako druhou – šlo především o rozšiřování moci franských panovníků a náboženskou unifikaci jimi ovládaného prostoru. Sem spadá v podstatě christianizace oblasti dnešního Německa a Nizozemí. Obracet se mohu spíše už ke starší literatuře, již budu zmiňovat v konkrétní kapitole.

Odtud se náboženství začíná šířit současně dvěma směry. Jednak přes východní hranici, což je oblast, která nás bude zajímat, a podrobně se jí věnuji v kapitole 3, jednak směrem na sever, kam se náboženství šířilo mezi další germánské kmeny, v poněkud specifických podmínkách rozvinutých předkřesťanských společností.³⁹

Této fázi současné je období, kdy zároveň došlo k rozšíření východní církve⁴⁰ na některé slovanské (či poslovanštěné) kmeny nacházející se v jejím bezprostředním obzoru. Pokud je mi známo, jedná se o jediné období, kdy došlo k úspěšnému šíření východního ritu mimo znovuzískávání území už jednou pro křesťanskou říši ztracených. O byzantské církevní

34 R. Stark, *The Rise of Christianity*.

35 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 8 a R. Stark, *The Rise of Christianity*, s. 10.

36 Neboť ta byla dlouhou dobu de facto jediným křesťanským státem vyjma specifických případů Irska a Arménie. (Upozornil J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 25-26.)

37 R. Markus, *The Papacy*.

38 Z nejnovějších přehledových prací A. Angenendt, *Das Frühmittelalter* a též, *Grundformen der Frömmigkeit*.

39 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 34. Souhrn poskytují adekvátní kapitoly v N. Berend, *Christianization*.

40 V této době jde ještě stále o anachronismus, nicméně obediční spory Říma a Konstantinopole, na něž zde často narazíme, mne nutí použít tohoto sousloví.

politice se budu ještě zmiňovat v adekvátní kapitole.

Tato fáze je v sekundární literatuře ve velké míře zastíněná velkou politizací. Jedná se totiž o dobu, kdy křesťanství překročil hranici mezi Germány a Slovany, což dodnes funguje jako oblast jiskření nejrůznějšího nacionalismu. Slovanské národy v této epoše vstoupily do dějin a začaly se tak více očividně střetávat se svými sousedy (fakticky vzato se všemi, nicméně na vzájemné konflikty těchto odlišných etnik položila dosud často historiografie důraz).⁴¹ Tohoto prizmatu je nutné se pro objektivní práci co nejdůrazněji zbavit.

Vzhledem k národnímu rozdělení, prakticky trvajícím od dob mnou zkoumaných až dodnes, máme zde velkou paletu historiků národních dějin, pro něž jsou dějiny raného středověku s touto otázkou nerozlučně spjaty. Namísto výčtu připomínajícího bezmála telefonní seznam (navíc pěti až šestijazyčný), odkazuji na svou bibliografii, v níž jsem se pokusil zohlednit názor maxima významných historiků poslední doby a těch nejvýznamnějších dob už minulých.⁴²

Definitivní přijetí křtu v celém evropském prostoru je – spolu s reconquistou Pyrenejského poloostrova (již bychom museli ale analyzovat už v *naprosto* jiných souvislostech) – už zařaditelné do vrcholného a pozdního středověku. Vpodstatě až s jeho koncem můžeme považovat i okrajové oblasti Evropy za navenek pokřtěné.

Otázka samozřejmě je, co obnáší onen výraz „christianizované“ oblasti. Ještě do dnešních dob etnologové objevují stopy obřadů a zvyků s předkřesťanskou tradicí. Tradicí, která buď intaktně přežila dodnes na periférii civilizačního zájmu, nebo byla plně inkorporována do nového náboženství v rámci tzv. *interpretatio christiana*.⁴³

Samozřejmě existuje celá rozsáhlá literatura zabývající se konverzí jednotlivce. Tyto úvahy nacházíme v historických pracech obecné povahy již zmíněných autorů,⁴⁴ ale i v řadě antropologických a psychologických prací.⁴⁵ Nemůžeme ji opomínat, protože o jednotlivce se v každém případě jednalo především.⁴⁶ Žádný obřad „křtu země“ pokud vím neexistoval, nanejvýš možnost symbolického křtu velkého množství osob reprezentujících zemskou elitu.

I přesto se držím převážně termínu „christianizace“, který naznačuje pokřtění celého státního

41 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 6 a P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 205-207.

42 Z oblastí nepodchycených v mé práci, přesto se jí rámcově dotýkajících, jmenuji především další studie F. Curty (*East Central and Eastern Europe*).

43 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 116, 158 a 169; P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 24. Česky s konkrétními příklady a další literaturou k tomu P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 29-39 a D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 267.

44 A. Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, s. 21-164.

45 H. Malony, S. Southard, *The Handbook*; L. Rambo, *Understanding Conversion* a J. Russell, *The Germanization*. Z antropologických prací např. R. Hefner, *Conversion to Christianity* a A. Buckser, S. Glazier, *Anthropology of Religious Conversion*.

46 D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 326-327 či též, *Translation und Kanonisation*, s. 343.

celku, oproti křtu jedince, pro nějž je podle mne vhodnější užít označení „konverze.“⁴⁷ Bylo by totiž jistě zajímavé dohledávat v historických pramenech zmínky o otázce vnitřní konverze historických osob. Rozlišovat jestli k této konverzi došlo před nebo po oficiálním křtu. Pro období počátků dějin je ale takto osobní charakteristika jedince zahalena do časové rozdílnosti mezi povahou „dnešního“ a „středověkého člověka,“ nehledě k tomu, že fragmentární a účelové prameny by nedovolily určit osobní preference a niternou víru jedince ani v případě, že bychom si běžným psychickým profilem osobnosti středověku byli jisti tak, jako bychom mohli odhadovat osobu žijící dnes.

Snad na nejzajímavější nástin úvah „pohanského“ panovníka při výběru nové víry, částečně inspirovaný popisem událostí na Rusi, jsem narazil u J. Dowiata v jeho mnohokrát vydané monografii *Chrzest Polski*.⁴⁸ Naráží na realitu pohanského vidění světa, kde neexistovala žádná „racionální“ alternativa, jakou možná nabízí dnešní společnost. Jde o velmi zajímavou myšlenku, která není vedena jen v duchu psychologie či religionistického vidění, ale obsahuje i čistě historický pohled na věc.

Pro účely své práce budu tedy občas užívat termínu „špatný“ či „povrchní křesťan,“ nicméně obecně vzato budu tu kterou osobnost považovat v podstatě za křesťana v momentě jeho či její oficiální osobní konverze.

Na závěr uvádím, že tato práce je v odpovídajících částech pokračování výzkumu, jenž jsem zahájil už v některých kapitolách mé bakalářské práce „Latinská legenda raného středověku, její topika a vztah k českému prostředí: Obraz christianizace v legendách o prvních křesťanských panovnících evropských národů raného středověku,“⁴⁹ kde jsem uvedená témata pojednal v širších geografických souvislostech, nicméně s prostým zaměřením na křesťan panovníka a jeho okruhu v legendách.

47 N. Berend, *Christianisation*, s. 3-5.

48 Viz v kapitole 7.3, pozn. 504.

49 Obhájena na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze r. 2008.

3 - Christianizace „střední Evropy“

Než přistoupím k tradičnímu národnímu rozdělení jednotlivých christianizací (a je nutné toto rozdělení, předurčující už tehdy dnešní parcelaci střední Evropy, neustále vést v patrnosti), pokusím se charakterizovat obecněji geografické podmínky oblastí, v nichž se šířilo křesťanství od 8. do 12. století. Pro zjednodušení užívám na první pohled anachronického termínu střední Evropa. S ohledem na to se pak pokusím popsat postup víry v celé oblasti obecně, tedy především otázku christianizace slovanských etnik a Maďarů.

Mohlo by se zdát, že moderní označení – střední Evropa⁵⁰ – je čistě geografickým konstruktem, který lze jen sotva dešifrovat v historických pramenech středověku, snad jen s výjimkou dnes velmi módního odkazu na setkání středoevropských monarchů na uherském hradě Visegrád.

Rád bych zde i v rámci další komparace dokázal opak. Právě v období, jímž se zabývám byla tato oblast poměrně jednoznačně definovatelná. Můžeme se opřít jednak o víru, již se stalo západní křesťanství – mluvíme přece o posledních letech období, které můžeme z odstupu tisíciletí považovat za věk jednotné křesťanské církve.⁵¹ Jednak můžeme nacházet politické a kulturní svazky, které lze zjednodušeně shrnout jako vztahy oblasti východní hranice vznikajícího německého státu⁵² a jeho zdejších sousedů.

Aspirace na ovládnutí tohoto prostoru nám dávají jasnou ukázkou, jak výrazně byly dějiny tohoto území později spojené – můžeme mluvit už o expanzivní politice Boleslava Chrabrého na počátku 11. století, zcela otevřeně „středoevropsky“ působí královské aspirace Přemysla Otakara II., jehož říše měla však poměrně jepičí život, následně o něco úspěšnější pokusy Václava II. o získání polské a uherské koruny, personální unie Polska a Uher za časů Ludvíka Velikého a též komplikovaná, ale ve své podstatě nakonec úspěšná politická cesta Zikmunda Lucemburského. Obecnější aspirace nelze v tomto směru upřít ani Matyáši Korvínovi a polským Jagelloncům, kteří na čas skutečně téměř celý prostor ovládli, i když jen na několik let, aby jej posléze přenechali jako dědictví Habsburkům, kteří vybudovali skutečnou středoevropskou říši. Z výše zmíněného tedy je vidět, že nebude nikterak násilné tyto oblasti

50 Střední Evropa, anglicky Central Europe, německy Mittel- nebo Zentraleuropa, polsky Europa Środkowa, slovensky stredná Európa, maďarsky Közép-Európa, rusky Центральная Европа.

51 N. Berend, *Christianization*, s. 37. S přihlédnutím např. k tehdy probíhajícím rozkolům, známým jako Fótiovo schizma, které lze jako pod mikroskopem sledovat právě na případu tehdejšího středoevropského státního útvaru, jímž byla Velká Morava, kam pronikaly ve stejný čas oba vlivy. Rámcově ale nemůžeme ještě v této době stále mluvit o nějakém „předurčeném“ rozpadu křesťanstva.

52 Budu popisovat poměrně dlouhé období, kdy toto území „Germánie“ bylo nejprve součástí Franské říše Karlovců, poté Výchofranskou říší jedné z větví Karlova rodu a (po jistém – krátce těžce opsatelném – intermezzu) vznikající Říši německou, která ovšem ideově i názvem navázala na Římskou říši – budu proto z čistě stylistických důvodů redukovat označení tohoto prostoru časo obecně jako „Říše.“

chápat jako jeden spojitý celek. Alespoň perspektivně.

Jistou soudržnost střední Evropy, upevněné v raném novověku dominancí habsburské politiky především jako důležité bariéry proti rozpínání Osmanské říše, v podstatě rozbil na čas až „vrcholně“ novověký systém velmocenské politiky v 18. století, kdy postupně odpadlo turecké nebezpečí, a do oblasti začala z východu zasahovat velmi výrazně ruská politika, což v jistém smyslu přetrvalo až do konce 20. století, kdy byl (byť trochu nepoučeně a místy přehnaně pompézně, toho se samozřejmě musíme vystříhat) politicky obnoven význam této oblasti jako jistého limitního sektoru západoevropské kultury, kterou dnes v podstatě reprezentuje EU.

Otázkou je, od kterého období můžeme skutečně uvažovat jakousi vnitřní spojitost této oblasti. Jak jsem naznačil v úvodu, pokusím se prozkoumat, jestli ji v nějaké podobě nemůžeme nalézt právě v období, kdy střední Evropa mezi 8. a 12. stoletím (ale zúženě můžeme hovořit především o jakémsi dlouhém desátém století christianizace oblasti „na troskách“ Velké Moravy)⁵³ přijala křest.

Vstupní podmínky jsou dramaticky odlišné – bavíme se o oblasti částečně zasídlené usedlými germánskými kmeny, částečně po nich přichozími kmeny slovanskými, které si jen postupně vytvářely novou státní strukturu. Ta zřejmě nebyla tradiční (tj. z doby před jejich stěhováním) a zcela jistě nepřežila christianizaci prostoru. Snad již vymizelé vlivy kočovníků, kteří tyto oblasti opustili nebo byli asimilováni, náhle prudce nahradil přesun maďarského etnika, které stále častěji a nakonec definitivně proniklo do jihovýchodních stepí střední Evropy.

Jaké byly geografické podmínky? Ze západu je konverze oblasti tradičně zahájena působením svatého Bonifáce, který je označován „apoštolem Germánie“ a za jehož působení jako by náboženství symbolicky „překročilo Rýn.“ Misie je poháněna silou, čerpanou až z britských ostrovů, jež má takovou sílu, že její bezprostřední vlivy se budou ještě dlouho v oblasti objevovat. Další postupnou západní hranicí, na níž se křesťanství v 9. století zastavuje, je zhruba linie řek Labe-Dunaj, zaoblená v místě rozvodí masivy Krušných hor a Šumavy.

Na jihu tuto oblast ohraničují Alpské masivy. Křesťanství se sem dostává znovu a plně v době předcházející vládě Karla Velikého, který ze sousedství vytlačí doposud kulturně dominantní avarský stát a tím pro nás de facto dokončí christianizaci prostoru dnes

53 Termín „dlouhé 10. století“ použil už např. H. Samsonowicz v názvu své práce *„Długi wiek X”: Z Dziejów powstawania Europy*. Zdůraznil ve své práci proměnu nejen střední (či středovýchodní) ale i „staré“ Evropy v této době (s. 107-108).

odpovídajícího rakouskému státu.⁵⁴ Dá se předpokládat i působení z druhé strany Alp, zpočátku blokováno přítomností Langobardů – i tato otázka je ovšem vyřešena jejich ortodoxním křtem a připojením jejich království k Franské říši za vlády Karla Velikého, načež tento směr z Apeninského poloostrova už bude v podstatě trvale ovlivňovat středoevropský prostor.

Na severu je střední Evropa uzavřena baltskými břehy. Křesťanská víra se ve stejném období, snad o něco pomaleji, šíří i do Skandinávie, ale míří sem z poněkud jiných center – především z Anglie a severního Německa a vyvíjí se (snad až na spojitě zájmy některých biskupů v Dánsku i v severním Polabí) vesměs jiným směrem. Severovýchod pak vytváří sice otevřenou, ale nehostinnou oblast obývanou baltskými kmeny, kam se misionáři vydávají až z nově vznikajících států střední Evropy, která působila jako perspektivní nástupní prostor pro místní christianizaci a obraz prvních takovýchto pokusů je také v legendách zachycen.

Východní a jihovýchodní hranici pak představuje limes Východořímské říše a Rusi jako jejího zájmového prostoru, který v této době přijme východní křesťanství. Geograficky se zde stát v uherské stepi může opřít o věnec Karpat a tvoří pak zároveň jistou spojku mezi západním a východním světem. V této době už nemůžeme považovat oba kulturní okruhy za zcela jednolitou oblast. Stát se zde nacházející bude ovšem udržen v latinské církevní sféře, i když obchodní a politické kontakty vytváří ve vznikajících zemích koruny svatého Štěpána prostředí otevřené východním vlivům.

Podobně působí pohraniční prostor mezi Polskem a Rusí, dnes v podstatě odpovídající Bělorusku, kde se rovněž střetávají obě větve církve a vzhledem ke geomorfologii zde jen těžko vznikají stálější hranice. Nicméně na jádro polského státu má tato hranice po mém soudu menší vliv než v Uhrách, i když další hlubší srovnání by si samozřejmě zasloužilo samostatný výzkum.

Velmi důležité je podchytit nějakým způsobem to, co bychom mohli nazvat místním náboženským substrátem, tedy to, co křesťanské prameny a pro zjednodušení i mnohá literatura nazývají „pohanstvím“. V tomto bodě ovšem musíme být velmi obezřetní a hrozí zde velmi reálná možnost, že náš zájem vyzní do prázdna. Dosavadní výsledky bádání v tomto směru totiž poskytují velmi malý objem konkrétních fakt.⁵⁵

Pokud sledujeme historické, archeologické a kulturní stopy předkřesťanských věroučných systémů v oblasti střední Evropy (máme zde čistě z lingvistického hlediska co do činění s germánskými, slovanskými a nomádkým uherským lidem, což může i nemusí být

54 Pohled v souvislosti s dějinami slovanských etnik oblasti nabízí D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 53-70.

55 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 8-9; N. Berend, *Christianization*, s. 11 a 38.

z hlediska sledování „náboženské“ identity určující), nacházíme tu velmi málo stop.

Není se ostatně čemu divit. Předkřesťanské kultury severní (barbarské) Evropy schází rozvinutá literární tradice. Pak nejenže jakýkoliv kult může o sobě jen sotva podat jakoukoliv reflexi, ale také musí zákonitě docházet k jeho proměnám daným vývojem ústní tradice.⁵⁶ Historik se může opřít pouze o křesťanské autory⁵⁷ a z nich se obecně vzato dobrat pouze několika základních informací, velmi výrazně zkreslených vlivem vztahu křesťanských autorit k pohanským kultům antického světa.⁵⁸

Křesťané se navíc v našich pramenech zdají být nevšímaví k mnohým pohanským zvykům, které považujeme za evidentní. Již výše jsem například zmiňoval problémy s archeologickými nálezy žárových a kostrových pohřbů.⁵⁹ Křesťanské písemné prameny jako by o tomto velmi odlišném rituálu nic nevěděly. Snad to i podporuje teorie, že přechod ke kostrovému pohřbívání křesťanské misie přece jen předešel o nějaký signifikantní časový úsek, z archeologických horizontů obtížně čitelný.⁶⁰

Kulturní stopy v tradicích a folklóru jsou dešifrovatelné jen velmi obtížně, a pokud se dochovaly celistvé mýty (jako v případě českých záznamů o předkřesťanské „historii“ kmene, či rodová pověst Arpádovců), jen velmi obtížně z nich můžeme rekonstruovat nějaký faktický kult. Jak se ukazuje, jsou i v tomto směru naše představy o náboženství výrazně ovlivněny křesťanským viděním světa, které předpokládá místo (stavbu), náčiní a specializované osoby spojené s kultem, provozovaným v ustálených ritualizovaných formách.

Archeologie nám v tomto směru ovšem rozhodně nemůže dát jednoznačně za pravdu. Così jako kultovní místa je ve starších obzorech středoevropských vykopávek definováno jen velmi rozpačitě a krajně neurčitě. Ani snaha vidět v místech prvních kostelů objekty christianizující dříve pohanské dějiště kultu se neukázala být vždy nosná.⁶¹ A ve vědecké literatuře je možné zachytit povzdech, že adjektivum „kultovní“ se objevuje jako poslední možnost v momentě, kdy ostatní možnosti interpretace objektů selhávají.⁶² Je zde několik pečlivě probádaných výjimek, ale i v tomto případě již byla vyslovena teorie vysvětlující poměrně pozdní období výskytu kultovních objektů faktickým vlivem a nápodobou křesťanství pohanskými věřícími,⁶³ což by mohlo vést k domněnce, že così jako pohanství samo sebe definuje až při

56 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 18; P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 15-16 a 20-21.

57 H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 33.

58 Viz např. připodobňování ostatních pohanských božstev antickým – *Kosmas*, s. 26. K tomu J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 9; N. Berend, *Christianization*, s. 22 a M. Téra, *Perun*, s. 71an.

59 Viz pozn. 28

60 K tomu např. D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 261 a P. Mašková, *K obrazu*, s. 73.

61 Pro Moravu např. P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 115.

62 R. Bartlett, *From Paganism*, s. 52.

63 R. Bartlett, *From Paganism*, viz předchozí poznámka a s. 58-59. Slované si očividně původně na svatostánky

střetu s uceleným náboženským systémem a až pak se jako plnohodnotné náboženství začíná projevovat. Do té doby nemá pevnou vnitřní podstatu a je velmi závislé na individuálních, především regionálních okolnostech.⁶⁴

Závažným zjištěním je, že tato teorie se dá s úspěchem aplikovat prakticky na obě základní skupiny obyvatelstva vyskytující se v užší střední Evropě – tedy i na tolik odlišné maďarské etnikum⁶⁵ a všechny zde přítomné slovanské gentes.⁶⁶ Pohanské náboženství, jak jej možná chápeme v souvislosti se skandinávskými ságami o bozích a nadlidských kouscích hrdinů, zřejmě nemá v historii střední Evropy až na výjimky co dělat.

Můžeme mluvit snad o neurčitém přírodním náboženství, které bylo těsně spojeno s každodenním životem, takže je pro nás prakticky nedohledatelné ve svých specifických stopách. Zprávy o bozích u Slovanů jsou poměrně fragmentární, přičemž možnosti interpretace se zdají vesměs vyčerpány.⁶⁷ Na jednotlivosti poukážu v odpovídajících kapitolách. Jednotlivé regionální odlišnosti jsou pak zřejmě tak značné a pro kultu samotné podstatné,⁶⁸ že budovat jakékoliv hlubší generalizační schémata, byť jen pro jednotlivé kmeny, je zřejmě málo rentabilní činnost z hlediska užitečných vědeckých výsledků.⁶⁹

V období nástupu a konfrontace s propracovanějším systémem křesťanského náboženství se navíc místní kultury ukazují být jako velmi pružné a tolerantní. Nebyl problém s vyznavači jiného náboženství, považovalo se za přirozené, že každá komunita má svého vlastního boha a křesťanský Hospodin byl prostě jen „bohem Němců.“⁷⁰ Bylo možné ho i akceptovat a zařadit do panteonu s ostatními, což v principu neznamenalo původní vlastní náboženské představy

příliš nepotrpěli. Ke kultovním místům u Slovanů obecně A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 215-230. Převažují přírodní útvary.

64 P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 16-17. Ovšem i křesťanství v této době (a ani později) nebylo nikterak jednotným systémem, jak upozorňuje článek A. Pluskowského a P. Patrick, *How do you pray*.

65 K „pohanství“ Maďarů se vrátím v kapitole věnované uherskému státu.

66 O představách o jednotě Slovanů se dozvídáme už ve středověku *ibn Ja'kūb*, s. 48an. – k tomu J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 43-44. K předkřesťanskému světu Slovanů je zřejmě plodné přistupovat jako k rámcovému celku (J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 18; J. Gąsowski, *Early Slavs*). Na druhou stranu možná právě to vedlo k úpadku tohoto náboženství a celoslovanské mytologie po vzniku národních křesťanských států (D. Třeštík, *Mýty kmene*, s. 31 a znovu též, *Přemyslovský mýtus*, s. 149an.). V obecném hodnocení narážíme často jen na stížnosti na nedostatek zpráv (J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 21an.; H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 33an.) např. ve srovnání s germánskou vírou. Nebo na fantastické teorie.

Zcela jiný přístup představují práce spíše etnologického charakteru, z nichž zde stručně uvádím především notoricky známou a nyní v doplněné formě vydanou A. Gieysztor, *Mitologia Słowian* (především s. 208-241), v poslední době pak např. A. Szyjewski, *Religia Słowian*. Z českých prací vycházejících z archeologických poznatků M. Beranová, *Slované*, a N. Profantová, M. Profant, *Encyklopedie*. V poslední době též Z. Klanica, *Počátky Slovanů*.

67 R. Bartlett, *From Paganism*, s. 54-57.

68 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 22; P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 215.

69 Optimističtější názory stran rozšíření a síly pohanských kultů přinášejí někteří historici. Např. O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 16an.; R. Turek, *Čechy*, s. 134. Velmi předimenzovaný obraz českého pohanství poskytuje Z. Kalandra, *České pohanství I a II*.

70 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 23an. a 67an.; Ch. Lübke, *Christianity and Paganism*, s. 194.

opustit. Totéž slyšíme ostatně i v případě maďarského vládce Gejzy. Křesťanství samozřejmě vidělo celou situaci jinak.⁷¹

Spolu s dalšími částmi severní Evropy (zde nutno chápat pojem „severní“ jako „ležící za hranicemi antického římského světa“) bylo pro střední Evropu typické šíření nového náboženství cestou „shora.“ Ať už šlo o násilné podmanění území křesťanským vládcem ze sousedství nebo posléze o víceméně mírovou konverzi místní elity,⁷² jednalo se vždy o akt, který v praxi předcházel rozsáhlejší konverzi obyvatelstva.

To je v přímém rozporu s formou šíření křesťanství, kterou lze sledovat v antickém Římě, kde obyvatelstvo výrazně (i když zřejmě ne většinově) přijalo novou víru a až posléze byla christianizace završena oficiálním křtem mocenského aparátu.⁷³ Podobně lze chápat i christianizaci Franků, kteří se jako nová elita dostali na území povětšinou obývané křesťany a jejich pokřtění můžeme považovat za ideální splynutí s dobytou zemí (na rozdíl od jiných germánských kmenů, které se držely ariánství a jejich říše pak nepřežily raný středověk, zřejmě právě pro nesoulad náboženství vládnoucí vrstvy s ovládaným obyvatelstvem, který učinil každou jejich státní formaci daleko křehčí).

Za hranicemi římského světa (a v nárazníkových oblastech, kde římská říše neudržela kontinuální kulturu politicky i sociálně vzato – tedy na Britských ostrovech nebo v Panonii a na Balkáně) vycházel křest především z politického aktu christianizace panovnické rodiny.⁷⁴ Nezdá se proto například překvapivé, že právě panovník bude obvyklým objektem hagiografické tradice spolu s biskupem, který prováděl misijní činnost. V tomto bodě ovšem poněkud narazíme právě na stereotyp vytvořený už v prvních stoletích křesťanské církve, jemuž se budu posléze věnovat v kapitole komparující prameny.

Dokonce můžeme mluvit i o tom, že tam, kde chybí pevná ústřední moc, nebylo možné christianizaci skutečně a cíleně provést, protože se zde neměla oč opřít. Neurčitá skupina valnou většinou zemědělských obyvatel, nepodléhajících žádné vládě, nejistého etnického původu a s různými kulturními vlivy zakořeněnými do života byla sice „pole neorané,“ ale zároveň také v tomto smyslu neoratelné, protože nebyl nikdo, kdo by na tuto činnost dohlížel. Nebyl ostatně ani důvod proč a způsob jak se o tyto osoby zajímat.⁷⁵

71 P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 22-23.

72 N. Berend, *Christianization*, s. 5. Tamtéž na s. 17 ovšem i zmíněn fakt, že spojitost mezi „mírovým přijetím křtu“ a vojenským tlakem křesťanské moci v sousedství nelze dávat do jednoznačné souvislosti. Také R. Bartlett, *From paganism*, s. 47an.

73 Šíření víry v komunitách římského světa popsal ze sociologického hlediska velmi pozoruhodně R. Stark, *The Rise of Christianity*, s. 13-27.

74 N. Berend, *Christianization*, s. 2. Na možnost formálního aktu upozorňuje J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 18.

75 Tato situace nastala například v oblastech, jež byly pod bezprostřední kontrolou upadajícího avarského kaganátu na konci 8. a počátku 9. století a v době jeho pádu nebyly obsazeny žádnou z okolních mocností.

Z podobného důvodu můžeme považovat za jisté, že křesťanská víra neměla před oficiální misíí a křtem jednotlivých území žádnou významnější odezvy mezi společnostmi.⁷⁶ Občasné křesťanské artefakty nalezené v hrobech a stavbách datovatelných před období oficiálního křtu jsou spíše výsledkem dálkového obchodu, kdy předměty ztratily původní význam a zachovaly si jen dekorativní funkci. Solitérní křesťané pak neměli žádný vliv na celkový chod společnosti.

V otázce zaměření se na elity nejde o nějaký anachronismus. Misionáři samozřejmě nemohli předvídat, která osobnost, či který místní vládce je nejlepším kandidátem na šíření křesťanství. Ale jistou formu výběru mohli učinit už tehdy. Jistě se zaměřovali na osoby ekonomicky zdatnější.⁷⁷ Takové zaměření na osobnosti s jistou prestiží popisují ostatně i některé misionářské texty.⁷⁸ Obecně se tyto zprávy dají považovat za důvěryhodné, nakonec šlo o jistou logiku. S každou takovou osobností, k níž byly různými ekonomickými a sociálními pouty vázány celé skupiny lidí, bylo pro novou víru fakticky získáno třeba celé území, jimi ovládané.

Zpětně se dá říci, že také ten velmož, který přijal křest, ocitl se rázem v progresivním proudu dějin.⁷⁹ Dost možná ho na nové kultuře spíš než její náboženský obsah zajímala ekonomicko-sociální prestiž s ní spojená, nemluvě o nádheře církevních ozdob a pro lid zdejších oblastí naprosto fantastické kamenné architektuře.⁸⁰ Panovník svým překročením dávných tradic sice riskoval nebezpečí kritiky a vzpoury proti novému náboženství, nicméně v praxi pak měl k dispozici nové formy moci – praktické i spirituální, které v důsledku mohly učinit jeho pozici stabilnější a nezávislejší na ostatních mocenských orgánech původních nekřesťanských společností.⁸¹

K tomu D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 138.

76 N. Berend, *Christianization*, s. 12-13.

77 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 517.

78 Velmi pěkná scéna tohoto typu je např. v Ebonově legendě o sv. Otovi Bamberském (*Ebonis Vita*, s. 69-71). Viz též J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 109 a P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 20.

79 Takovéto provázání politiky a náboženství v období 9. a 10. století v celé východní Evropě uvažuje např. Ch. Lübke, *Christianity and Paganism*, s. 200. H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 21 mluví přímo o přijetí do Evropy včetně jejího právního a etického vnímání (s. 27-29).

80 H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 40; D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 77.

81 R. Bartlett, *From Paganism*, s. 66 o spojitosti monarchické formy vlády s křesťanstvím (opačně poněkud odvážněji pohanství s roztržitostí moci). Dále k tématu H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 24-27; P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*; N. Berend, *Christianization*, s. 14 a naposledy v rámci svého tématu i P. Boroń, *Nieudane próby*, s. 23-24. O nesmiřitelném rozporu křesťanství s tradiční pohanskou společností J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 26; D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 128-130 a J. Steinhübel, *Kapitoly*, s. 14-16. J. Dowiat si povšiml, že v obdobném období rozvoje monarchických států ve slovanských oblastech, dochází u elit buď k přijetí křesťanství, nebo alespoň k pokusu o jakousi pohanskou reformu se snahou o monoteismus či hierarchizaci božstev s jedním bohem v čele (*Chrzest Polski*, s. 24-27). Podobně i A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 95-96 a P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 18-22, kde připomenuto, že už pohanské náčelnictví mohlo mít svůj sakrální rozměr.

„Lidové vrstvy“ se pak dříve či později (v závislosti samozřejmě na jejich prosté fyzické blízkosti k christianizačnímu centru, spojenému většinou s centrem státu) a více či méně spokojeně jeho rozhodnutí podřizovaly.⁸² Křest panovníka byl doplněn zřejmě jakousi formou namátkových misií, vysílaných už s podporou nového křesťanského vládce. O jejich konkrétním průběhu nám více zachovávají až pozdější zprávy. Dozajista bylo nutné zajistit si v tomto směru podporu lokálních autorit.

Rozhodně bylo nutné vždy pracovat s důkladnou jazykovou znalostí. Ti nejznámější misionáři jako Patrik, Wulfila a Cyril s Metodějem vždy dosáhli maxima především díky dokonalé znalosti lokálního jazyka a jeho zapojení do církevního života.⁸³ Je také zřejmě přehnané tvrdit, že misionáři vyráželi i zcela jazykově nevybavení, jak uvažují někteří historiografové.⁸⁴ Podle mého osobního názoru je jisté, že v rámci organizovaných misií, které počítaly se sebemenším úspěchem, musel postupovat tlumočník.⁸⁵ I když se setkáme s případy, kdy horlivost převyšovala praktickou způsobilost.

Dosud jsme hovořili o záležitostech, které se v národních oblastech prakticky neliší. Je ale také užitečné už nyní poukázat na některé nejvýraznější projevy různorodosti. Zcela odlišné bylo především následné budování církevní správy v jednotlivých zemích.⁸⁶ První fáze christianizace bývá většinou spojena s jednou konkrétní, více či méně misijní diecézí.⁸⁷ Posléze se ale situace dosti rozrůžňuje. Napočátku je nutné zmínit velkomoravskou cestu za samostatnou církevní správou, která byla dosti složitá a rekonstruujeme ji zpětně velmi těžce. Přesto se moravský stát zcela prokazatelně církevně osamostatnil, navzdory tlaku franské církevní hierarchie. Následující vývoj byl dosti různorodý. Zatímco v Čechách dlouhou dobu chybí autonomní církev reprezentovaná arcibiskupem či dokonce prvních bezmála sto let jen biskupem, což činí místní politický útvar církevně závislý na blízkém německém státě, polská církev si svoji hierarchii buduje už během prvního půlstoletí po implementaci nové víry a Maďarsko vpodstatě bezprostředně s christianizací, či jen s několikaletým zpožděním.

Každá jednotka církevní organizace přitom v nově christianizované zemi sehrála podstatnou roli, ať už šlo o biskupství, klášter, či vlastnický nebo panovníkem založený kostel.⁸⁸ A na

⁸² Zřejmě i proto, že si ještě dlouho mohly žít vlastním životem. H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 27-28; N. Berend, *Christianization*, s. 19-20 a 23-25.

⁸³ R. Fletcher, *The Conversion*, s. 462.

⁸⁴ J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 31.

⁸⁵ H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 38-39. Podobně uvažuje např. M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 5 a pozn. 5 (s. 253-254), který naopak hledá alternativní vysvětlení pro „neúspěchy“ germánských misií u Slovanů – hledá zde spíš politickou rezervovanost vůči misiím, s nimiž postupovala jasná snaha o politickou nadvládu.

⁸⁶ N. Berend, *Christianization*, s. 24-26.

⁸⁷ R. Bartlett, *Evropa a stát*, s. 24.

⁸⁸ H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 24.

panovníkovi pak finančně tyto instituce závisely především. On sám byl největším donátorem, zpočátku jediným a v nemálo případech si církevní zboží vykládal bezmála jako vlastní doménu.⁸⁹

Je jasné, že nemůžeme mluvit o christianizaci s každým vztyčeným křížem či pokřtěným jednotlivcem. Měli bychom odlišit stav popisovaný literárními prameny, které se většinou soustřeďují kolem centra (a tam se vzhledem k tématu své práce budu muset soustřeďovat i já) a hmotné památky. Rozhodně bychom měli zdůraznit, že například archeologie může poskytnout v tomto směru daleko přesvědčivější údaje, navíc geograficky přesnější.

Navíc je nutné si uvědomit, jak složitý proces musela změna víry představovat mimo kulturní centra, kde byly ostatně hranice kultury definovány zcela jistě mnohem ostřeji. Znamenala proměnu představ o prostoru, čase, geografii, fungování světa jako takového. Muselo jít nutně o proces velmi pozvolný.⁹⁰

P. Urbańczyk a S. Rosik uvedli v kolektivní monografii N. Berendové o christianizaci střední a východní Evropy poměrně zajímavou typologii christianizace jednotlivých oblastí, již považují za vhodné citovat. Rozlišují nominální (zahrnutím do fungující diecéze), individuální (omezenou na několik jedinců), dočasnou (po čase odmítnutou) a stálou (vnější), která posléze vede k poslední, definitivní christianizaci, kdy je nové náboženství už pochopeno a kánony nové víry jsou přijaty.⁹¹

Zákonodárství bylo vždy podstatnou stránkou christianizace. Dá se říci, že v mnoha případech došlo k zjednodušenému chápání křesťanského systému jako „zákona“. Mnoho pramenů se o tom ostatně nezávisle na sobě zmiňuje, jak později uvidíme.⁹² Faktem ale je, že námi předpokládaná kodifikovaná forma zákonů se v jednotlivých oblastech střední Evropy dochovala v dosti odlišné formě a nutno říci, že také v různých souvislostech s christianizací.

Abychom uzavřeli obecnou kapitolu o christianizaci, je nutné si ještě uvědomit, že i vnitřně obrácený křesťan zůstává nadále zčásti pod vlivem předkřesťanských a mimokřesťanských tradic. I upřímný věřící mohl ještě stále být ve vleku zvyků minulých generací a církev, jakkoliv od věřících teoreticky vyžadovala absolutní distancování se od těchto reliktních, se s nimi vyrovnávala různě – od přehlížení, přes křesťanskou reinterpretaci, po snahu je (např. v manželském soužití) zcela vymýtit.⁹³ Například archeologické hrobové nálezy jakýchsi

89 R. Turek, *Čechy*, s. 160. N. Berend, *Christianization*, s. 20 a 26-27.

90 H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 29-36.

91 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 280.

92 K tomu také D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 129-130; R. Bartlett, *From Paganism*, s. 65 a N. Berend, *Christianization*, s. 29.

93 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 111 a 116-123 a nejnověji D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 325-326, či týž, *Translation und Kanonisation*, s. 361-362.

obětí pokračují i tam, kde už o christianizaci nemůže být pochyb.⁹⁴ Můžeme tedy mluvit o jistém reziduálním synkretismu.⁹⁵

Geografický prostor střední Evropy zaujímá významnou část latinského světa. Jak jsme uvedli, narazila zde christianizace východním směrem na své limity, dané rozšířením byzantské větve křesťanství. Postup christianizace severním směrem by si zasloužil speciální pohled, jemuž se tu nemohu věnovat, vytvořil by podle mého názoru zcela samostatný pandán střeoevropských kapitol. Spadá však do podobného, nebo jen mechanicky posunutého (vlivem vzdáleností) časového období. Celkově vzato považuji – a nejsem v tomto směru osamocen se svým názorem – tuto fázi christianizace (někdy narazíme na označení „třetí fáze“) za hrubé dovršení pokřesťanství celé pevninské Evropy.⁹⁶ Není bez významu, že střední Evropa, jak ji dnes známe, získala své základy právě v této době.

94 R. Turek, *Čechy*, s. 160 a R. Fletcher, *The Conversion*, s. 259. Přitom nacházíme tyto obětiny (dokonce zřejmě stopy pohřebních hostin u hrobu) v hrobech kostrových, tedy perspektivně křesťanských (P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 110). Více k tomu i P. Mašková, *K obrazu*, s. 78, podle níž se zdá, že milodary samy o sobě církvi nijak zvlášť nevadily, pokud byly provedeny na křesťanském hřbitově, což byl naopak úsek práva, který si církev bedlivě střežila, načež se z necírkevního pohřbu stal postupně dehonestující akt (tamtéž, s. 74).

95 A možná nejen reziduálním. H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 22, upozorňuje, že je možná přesnější chápat novou křesťanskou Evropu jako výsledek smísení křesťanské víry s původními, předkřesťanskými vlivy.

96 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 25; H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 18-19 a 23 a N. Berend, *Christianisation*, s. 9. O něco pečlivěji formuluje J. Fried, *Formierung Europas*, s. 4.

4 - Přechod křesťanství přes Rýn

Původní zdroj křesťanství v Evropě – Římská říše, byl koncem 5. století na západě atomizován a nahrazen vládou mocných germánských králů. Jejich říše, pohanské či ariánské, nahradily a převzaly římský stát mocensky⁹⁷ a pod vlivem biskupů, tedy vlastně úředníků starořímské správy, kteří v těchto nejistých dobách na mnoha místech suplovali státní moc tam, kde pevná ústřední síla scházela, postupně přejali i jeho náboženskou složku. Namnoze muselo docházet k totální ztrátě vazeb a tak se malé křesťanské komunity musely ocitnout v zdánlivé prázdnotě, často obklopeny pohanskými či ariánskými příchozími. Oblasti jako Panonie, Noricum, Porýní a Británie bylo postupně nutno rechristianizovat. S dosud „barbarskou“ střední Evropou ztratil křesťanský svět vazby, jež pak pracně obnovoval. Aby bylo dosaženo tohoto cíle, musela (re)christianizace nastoupit cestu ze západu na východ.

Nejpozději počínaje 8. stoletím se na obzoru „velkých“ evropských dějin objevila nová dynastie, jež se brzy zapsala nejen díky obratné propagandě, ale i skutečně velkým a důležitým počínům do dějin. Austrasijský majordomové z rodu Karlovců rozšířili svou moc na celou Říši, již dodávali nová území a plochy ke kořistění. Jihozápadním směrem posílili pozice Franků v Provence, na východ naopak znovuotevřeli cestu do oblastí dnešního Německa a Švýcarska, kam zanesli svou kulturu a tak ji vlastně dostali až na hranice střední Evropy.⁹⁸ Jednou z mnoha zbraní, které v tomto boji užili, byla cesta klášterních fundací a misí.⁹⁹

S pomocí lidských zdrojů iroskotského, ale především méně podezřelého „anglického“ mnišství, tak populárních ve své době, rozšiřovali křesťanskou ekumenu, jejímž bezmála výhradním reprezentantem se dosud stále ještě titulárně meroveovská říše stala. „Nová“ Franská říše měla v tomto směru dostatečný expanzivní potenciál.¹⁰⁰

Po průkopnících, jakým byl např. svatý Fridolin, Gallus, Kilián (působící v oblasti Aschaffenburgu a Würzburgu), či svatý Kolumban (na Rýně), se nejdůležitější osobou pro christianizaci dnešního Německa stal svatý Bonifác.¹⁰¹ Tento rodák z Britských ostrovů cestoval prakticky po celé Germánii. Ve spolupráci s papežem i franským majordomem

97 D. Třeštík, *Vznik velké Moravy*, s. 13 a týž, *Od příchodu*, s. 77an.

98 Archeologický popis situace dle šíření křížů, coby doplňků oblečení viz V. Birnbauer, *The Cross*, především s. 436an. O významu pro střední Evropu viz D. Třeštík, *Vznik velké Moravy*, s. 33an.

99 W. Levison, *England and the Continent*, s. 45an., H. Lawrence, *Dějiny mnišství*, s. 72-77; P. Brown, *The Rise*, s. 414an.

100N. Berend, *Christianization*, s. 16.

101K jeho osobě a pro následující odstavce vůbec čerpáno především z D. H. Farmer, *The Oxford Dictionary*; P. Brown, *The Rise*, s. 418-425. Monograficky W. Levison, *England and the Continent*, především s. 70an. Poskytují zde pouze stručný přehled, především geograficky zaměřený. Rozsáhlejší studie zabývající se i hagiografií by vydala na víc než jednu další samostatnou práci.

Karlem Martelem cílevědomě zakládal církevní instituce – kláštery a posléze biskupství, které nespojitou oblast dnešního Německa postupně evangelizovaly a proměňovaly tím v podstatě v organickou součást vznikající říše Karlovců. S Bonifácovým jménem jsou spojována (více či méně přesně) biskupství v Erfurtu, Burabergu, Würzburgu a Eichstättu. Sám apoštol Germánie se pak usadil v rýnské Mohuči, kam nakonec přinesl arcibiskupské pallium. Také církevní organizace v Bavorsku se na jeho zakladatelské počiny odvolává.

Bonifácova misie probíhala ve spolupráci s řadou dalších osobních počínů v Germánii (i když řada z nich mu byla spíše konkurencí – šlo o různé heretické směry a převrácené místní křesťanství). Na jeho příběh jsou navázány např. osobnosti svatých sourozenců Wunibalda, Willibalda, Walburgy a s nimi založení biskupství a kláštera v Eichstättu a kláštera Heidenheim. V tomto okruhu nacházíme informace o misionáři (příbuzném?) jménem Sola či Solus.¹⁰² Další svatí, kteří zde v Německu s touto velkou misijní prací spojili své osudy jsou např. sv. Lull (Bonifácův nástupce v Mohuči), Eoban (společník Bonifáce ve smrti), Burchard (stal se biskupem ve Würzburgu), Wigbert (opat ve Fritzlaru, zakladatel kláštera Ohrdurf), Tecla (abatyše Ochsenfurtu a Kitzingenu) a jeho žákyně Leoba (abatyše v Bischofsheimu).¹⁰³ Jednalo se vesměs o původem britské (anglosaské) misionáře, španělský původ je předpokládán u zakladatele Reichenau sv. Pirmina. Z Irů se prosadil sv. Rupert (pokud nebyl Frankem), s jehož jménem jsou spojena biskupství ve Wormsu a Salzburgu, kde založil i místní svatopetrský klášter. Irem byl zcela jistě Virgil, oblíbenec Pipina Krátkého, biskup v Salzburgu a misionář v Korutanech.

Zároveň probíhala christianizace Germánů na pobřeží Atlantiku – v dnešním Nizozemí, zejména ve Frísku, kde působil především sv. Willibrord (zakladatel kláštera Echternachu),¹⁰⁴ Wulfram (neblaze proslulý tím, že mu kníže Radbod doslova utekl z křestní kádě), Adalbert z Egmontu a Swithbert. Ostatně právě ve Frísku ještě sv. Bonifác našel svůj mučednický konec, i když „pouze“ jako nevinná oběť útoku lupičů. Nicméně našlo se mnoho jiných (jako sv. Wiro), kteří tuto práci dokončili. Po této výrazné epoše zbýval jediný velký nepokřtěný germánský kmen – Sasové, ale už i sem mířili někteří z misionářů, jako svatí Ewaldové a posléze Willehad (vyhnáný až Widukindovým povstáním).¹⁰⁵

Toto období bylo ovšem také velmi dlouhé a často probíhalo i formou postupné likvidace

102 K této misijní skupině P. Brown, *The Rise*, s. 426-428, naposledy též H. Flachenercker, *Kirchliche Identitätsstiftung*.

103 P. Brown, *The Rise*, s. 425-426.

104 W. Levison, *England and the Continent*, s. 53-69 a P. Brown, *The Rise*, s. 414-418. Monografie G. Kiesel, J. Schroeder, *Willibrord*. K jeho kultu viz též K. Rambridge, *Alcuin's Narratives*.

105 D. Hägermann, *Karel Veliký*, s. 193-195.

místních elit, a to dokonce i v případě, kdy křesťanství v nějaké formě už přijaly. Řeč je především o původních vládcih Bavorska, kteří jsou spojeni i s kultem dalšího místního světce, důležitého posléze i pro ostatní střední Evropu – Jimrama.¹⁰⁶

Konec misionářského období v Germánii nastal zhruba za vlády Karla Velikého, který účinně potlačil odpor Sasů a tak svou říši na východě v podstatě rozšířil až k hranicím souvislého slovanského osídlení. I tato doba má své světce a mučedníky – např. Anskara, který prováděl misie ve Vestfálsku a posléze se stal biskupem v Hamburku a v Brémách, či svatého Liudgera, biskupa v Münsteru, jenž navzdory oficiální politice udržoval údajně misionářskou práci v Sasku na mírumilovnější úrovni.¹⁰⁷

Nezapomeňme ovšem, že etnická hranice nebyla ani zdaleka podobná dnešní, vyvozené z hranic politických. Slovanská populace na území dnešního Německa byla značná i mimo tradičně uvažované polabské regiony. I tito Slované byli více či méně christianizováni v době šíření víry jinak stále převážně germánským prostorem. Nejen to, dokonce se na minoritu speciálně zaměřovaly některé místní misie.¹⁰⁸ Především u bavorských misionářů, kteří museli působit na územích v podstatě slovanských už od počátku 8. století, tak musíme předpokládat zkušenost při práci se Slovaný a s největší pravděpodobností, jak uvidíme, jazykovou připravenost ve formě komunikační schopnosti i překladů základních modliteb i textů.

Rád bych se tu také pozastavil nad jednou zvláštní otázkou. Podle popisu známé a velmi zajímavé relace nazvané *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* by chronologicky prvním christianizovaným samostatným národem mezi Slovaný měli být Korutanci¹⁰⁹ – dnes jen velmi obtížně definovatelné etnikum, na něž se částečně odvolává moderní slovinský stát. Každopádně ať už byl skutečný rozsah křesťanství mezi korutanskými Slovaný jakýkoliv, chybí nám o něm další solidnější poznatky, krom výše zmíněného spisu, jenž se dá označit za dosti tendenční (archeologie je zatím poměrně bezradná). Navíc toto etnikum, ačkoliv očividně zachovalo velké stopy v místní historické tradici, podlešlo expanzi Říše bezmála

106 K christianizaci Bavorska srovnej: Legenda o sv. Emmeramovi (*Arbeo*, s. 452-524) v češtině s komentářem (J. Förster, *Arbeo z Freisingu*, především s. 15-20). K politice Karla Velikého D. Hägermann, *Karel Veliký*, s. 216-235. K otázce anglických misí v této době W. Levison, *England and the Continent*, s. 108an. Obecně o předfranském kmenovém Bavorsku H. Dannheimer, H. Dopsch, *Die Bajuwaren*.

107 P. Brown, *The Rise*, s. 431an. Archeologické doklady karolinského postupu v Sasku viz M. Müller, *The Cross*.

108 Zajímavým dokladem této práce s „domorodým“ obyvatelstvem, byť z pozdější doby (obsahuje už jazyk ovlivněný staroslověninou), je sbírka nazývaná Frisinské památky ve slovinském prostředí jako *Brižinski spomeniki*. K tomu jsem česky našel jen V. Vondrák, *Frisinské památky*; dále A. Isačenko, *Jazyk a povod a v poslední době J. Kos, F. Jakopin, J. Fanagel, Zbornik Brižinski spomeniki*. Obecně viz V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem*, s. 72-73; Ch. Lübke, *Christianity and Paganism*, s. 192.

109 Zejména fundace kláštera Innchen v roce 769 je spojována s počátkem christianizace zde, viz R. Fletcher, *The Conversion*, s. 344.

podobně jako sousední germánské obyvatelstvo.¹¹⁰ *Conversio* nemůžeme ani v nejmenším označit za hagiografii (což zajímavě koliduje s představou, že jako neliturgický text by mělo mít blíže k oné „historické skutečnosti“, ovšem jde o práci naprosto tendenční), a tak připojuji zmínku o Korutancích ještě k této, spíše přehledové kapitole.

Další postup christianizace byl po smrti Karla Velikého opět zpomalen dynastickými rozpory v jeho mohutné říši a následující období už zahájilo novou etapu christianizace, která probíhala zcela jinými cestami než doposud, především s výsledným zachováním moci místních vládců. To vyústilo až v existenci nových, na Říši (ať jí byla Karlovska, Východofranská či obnovená Římská) více či méně nezávislých států.

Musím znovu zdůraznit, že Říše si christianizaci dosud bezvýhradně spojovala s faktickou kontrolou nad daným prostorem.¹¹¹ Jestliže v devátém století došlo ke změně postupu, nešlo o nijak záměrnou politiku. Jak si ukážeme, christianizace zde postupovala víceméně franské moci navzdory.¹¹²

Karolinská epocha tedy cílevědomé šíření křesťanství vlastně končí. Už tehdy se také ukázalo, že misie mezi prostý lid nemají do budoucna rozsáhlejší šanci. Důležité bylo pokřtít vladaře. Částečně ani Karel Veliký a jeho následníci pak vůbec neměli v tomto ohledu sílu pokračovat.¹¹³ Na rozsáhlé východní hranici franského světa se pokusili pouze vybudovat síť vazalských polostátů, kam misie aktivně nevysílali.¹¹⁴ Křesťanská víra by zde potřebovala jistější politickou podporu, kterou ovšem nebyli Karlovcí v této době schopni na východě poskytnout. Našla se však jiná cesta, kterou se křesťanství na těchto územích prosadilo.

Nastala dlouhá dvě století nejistoty – první, které bezmála vytvořilo dvě další říše, jež mohly ovládnout celý Balkán (Bulhaři) a severní slovanské oblasti (Morava), a druhé, které vybudovalo ve střední Evropě zcela nový systém křesťanského světa. Sem umístím těžiště své práce.

110 Poslední přehled dějin tohoto etnika viz D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 38-52.

111 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 349-350.

112 D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 78an.

113 F. Dvorník, *Zrod*, s. 17. Byly snad vytvořeny jisté administrativní podmínky, nicméně v praxi se skutečně nevykonalo nic (D. Hägermann, *Karel Veliký*, s. 322-323). V souvislosti s východní politikou popisuje úpadek karlovska Franské říše D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 139-149. Srovnej i Ch. Lübke, *Christianity and Paganism*, s. 193. O něco optimističtěji pro karlovskou Říši vidí situaci J. Dowiat (*Chrzest Polski*, s. 29-31), který předpokládá účast franských misionářů na christianizaci Moravy. Na druhou stranu připouští, že většina tehdy provedených křtů se omezila jen na nominální konverzi panovníka sousedícího území.

114 D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 71 popírá opačné názory W. Wegenera (*Böhmen/Mähren*, s. 10-14).

5 - Křesťanské intermezzo: Velkomoravská říše

Velká Morava se stala prvním velkým úspěchem křesťanství mezi Slovy, a pokud můžeme mluvit o přenosu její tradice do Čech, tak v podstatě i úspěchem kontinuálním. Teprve v jejím případě se dá mluvit o jednoznačném posunu křesťanství za hranice původního římského horizontu, do prostor klasickému světu neznámého „Barbarika.“

Na počátku 9. století, v době největšího rozmachu Franků, se dá mluvit o do jisté míry analogické situaci mezi jejich Říší a Slovy, jaká panovala v prvních staletích tohoto letopočtu mezi Římskou říší a jejími tehdejšími germánskými sousedy.¹¹⁵ Zhruba od této chvíle ale se už začíná psát historie jiná. Slovanské státy totiž začaly přejímat v poměrně výrazné míře společenské (s nimi i náboženské) a státní modely, jež znali od svých sousedů.¹¹⁶ Po jisté etapě, kdy se nacházeli v kulturním vleku Avarů, se nyní ocitli v podobné situaci u Franků. Ovšem důsledky se ukázaly být mnohem dalekosáhlejšími.

5.1 - Velkomoravská hagiografie

Je otázkou, jak by se vyvíjela historie samostatné církevní organizace na Moravě, jaké svaté by si pro své uctívání zvolili moravští biskupové, či kolik legend bychom z jejich pera znali. Přervaný státní život znemožnil další vývoj místní církve. Ta její část, která měla na Moravě větší dynamiku a stihla zanechat více stop, nespadá do oblasti mého výzkumu, neboť její legendy, ať už vznikaly přímo na Moravě, či snad až mimo ni ve vynuceném exilu velkomoravských slovanských kněží v Čechách a Bulharsku, byly psány staroslověněštinou, církevním jazykem vyvinutým pro lokální potřeby a těžce (alespoň částečně) obhájeným pro další existenci. Nakonec však byla církevní slovanština bezmála odsunuta na východní stranu rozdělené křesťanské ekumeny.

Na Moravě či v místech bezprostředního útočiště vyháněných žáků vznikly životopisy obou církevních učitelů a některých jejich žáků, především Gorazda a Klimenta. Nebudu zde provádět bezprostřední rozbor těchto textů, i když se k nim obrátím při hodnocení celkové náboženské situace na Velké Moravě. Jejich zahrnutí do výzkumu by si vyžádalo zcela jiný přístup a další úroveň komparace. Edice však užívám pro konstrukci „historiografického obrazu“ a jsou proto uvedeny v bibliografii v rámci dělení pramenů na kapitoly.

¹¹⁵ Srovnání křtu Chlodvika s misijními úspěchy u západních Slovanů a Maďarů použil H. Wolfram, *Reichsbildungen, Kirchengründungen*, s. 346.

¹¹⁶ Tato základní myšlenka prostupuje celou práci D. Třeštika, *Vznik Velké Moravy*.

Krátce se zmíním o latinské verzi *Života Konstantinova (ŽK)* – *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis (VCC)*. Jedná se o text italského původu, vytvořený zřejmě ještě za života Metoděje.¹¹⁷ Do mých textů patří pouze technicky, neboť se jedná o hagiografii v podstatě čerpanou ze staroslovanského *ŽK*.¹¹⁸ Pro samotné události na Velké Moravě přináší jen základní informace, které navíc čteme i v jiných textech.

Konstantinově pobytu na Moravě je věnována kapitola 7 této legendy.¹¹⁹ Rostislav údajně slyšel o díle Konstantina a vyžádal si ho pro svou zemi. Ta je popisována jako již obrácená, ale ve víře neupevněná. Není zde řeči o žádosti o biskupa, kníže chce pouze učitele, který by formoval zákony pro tento obrácený lid.¹²⁰ Nikde není řeči o porozumění se Slovy ani o Slovanských knihách. Italské prostředí by zřejmě tuto informaci nijak nedocenilo.

Lid knížete Rostislava se raduje z příchodu filozofa, který navíc přináší ostatky sv. Klimenta. Mluví se o zařizování bohoslužeb a především likvidaci bludů. Ovšem nikterak konkrétně, spíše v metaforické rovině. Odchodem do Říma jejich činnost na Moravě končí. Ještě dvakrát jsou zmíněni žáci, kteří by měli být v Římě vysvěceni, ale o konkrétním účelu – tedy návratu na Moravu – není v legendě řeči.¹²¹

Existuje ovšem ještě jedna hagiografická zmínka o velkomoravské christianizaci, která zapadá do nejstarší latinské vrstvy místních textů. Je jí obšírný úvod k *Legendě tzv. Kristiána*, což je jeden z mnoha názvů, kterými už historická věda obdařila rozsáhlý spis hlásící se svým vznikem do konce 10. století. Detailněji o této legendě a o důvodu, proč jsem ji zařadil mezi nejstarší prameny přes řady pochybností, jež o ní vyslovili vědci od 18. století do dnešních dnů, pojednávám v kapitole k pramenům o sv. Ludmile.

Co nám tedy říká onen „*tzv. Kristián*“ o přijetí křtu na Velké Moravě? Jednak nám dochovává poměrně nejistou ústní tradici o pokřtění Moravy „za časů slovutného učitele Augustina.“¹²² Situace je ovšem trochu nejasná, neboť v dešti spojek se zdá, jako by misii sv. Cyrila (o Metodějovi se zpočátku nezmiňuje) autor těmto časům ještě předsadil. Moravu, prý Cyril osobně „získal Kristu“¹²³ a to zejména jazykovým zrovnoprávněním slovanského jazyka jako liturgického, což obhájil i v Římě.

Následně čteme v textu o působení jeho bratra Metoděje, jenž se na Moravě stává

117 R. Marsina, *Metodov boj*, s. 21 ji datuje do roku 873.

118 Viz komentář k edici *VCC*, s. 120-122.

119 *VCC*, s. 127-129.

120 *VCC*, s. 128: „...doctorem non talem habent, qui ad liquidum eos et ad perfectum legem ipsam edocat...“

121 *VCC*, s. 129-130.

122 *LK*, s. 12-13: „Morava, regio Sclavorum, antiquis temporibus fama memorante creditur et noscitur Christi fide percepisse, Augustini, magnifici doctoris, ut aiunt, temporibus.“

123 *LK*, s. 12-13: „...postquam illos Christo lucratus erat...“

nadřízeným až sedmi biskupství.¹²⁴ Je ale nucen pod vládou knížete Svatopluka dát zemi do klatby, protože vládce „dovolil... národu svému zčásti Kristu a zčásti ďáblu sloužiti.“¹²⁵

Tento krátký úvod si jistě svou samostatnou pasáž v mé práci zaslouží. Zmínka o Metodějovi je samozřejmě prologem k pokřtění Bořivoje. Nicméně nyní už je na čase rozebrat křest Moravy z historiografického pohledu. Latinské hagiografické zdroje jsou prozatím vyčerpány.

5.2 - Křest Velké Moravy v současné historiografii

Náboženská situace na Moravě před definitivním přijetím křesťanství je dokumentována převážně archeologicky.¹²⁶

Zvláštní zprávu o křtu Moravy za pozdně římských časů vysvětluje několika možnými způsoby už Ludvíkovský.¹²⁷ Jedná se ovšem o tak zvláštní tradici, která navíc bezprostředně nezapadá do hagiografického schématu legendy – je součástí jejího historického úvodu –, že nepovažují za nutné se jí tu víc zabývat.

Jisté kontakty tohoto prostoru s křesťanskou vírou trvaly už od dob značně dřívějších.¹²⁸ Misie svatého Amada není pevně s Moravou ztotožnitelná, odehrála se v tomto prostoru zřejmě v době, kdy oblast mohl kontrolovat Sámův kmenový svaz. Pro nás nejpodstatnější je, že jeho misie rozhodně neměla nejmenší úspěch a patří tak k desítkám podobných výprav, o nichž dost možná ani nemáme zprávy, protože – stručně řečeno – za to nestály.

Otázkou je, jak dalece můžeme sledovat konkrétní změny víry v prostoru Moravy v archeologických pramenech, když jiné pro počátky tohoto státu nemáme. Jako poměrně výrazná změna působí sám fakt, že hrobové nálezy – tedy kostrové pohřby – na přelomu 8. a 9. století vytlačují pohřby žehem. Otázka je, jak dalece to může souviset s infiltrací nové víry. V tomto prostoru s největší pravděpodobností inhumace předchází období bezprostřední christianizace.¹²⁹

124 LK, s. 14-15: „...habens sub se septem eiusdem sanctitatis potifices.“

125 LK, s. 16-17: „...plebem populumque suum partim Christo, partim dyabolo servire exhibuit.“

126 Bohužel máme jen velmi kusé informace o předkřesťanské Moravě. Náznaky kultovních míst (J. Bláha, *Topografie a otázka*, s. 194) působí dosti nejistě a, jak uvidíme, často jsou datovány až do dob křesťanského státu.

127 J. Ludvíkovský, *Vita et passio*, s. 138. Mohlo by snad jít také o odkaz na - ve stejné době jako Kristián – vzniklé pasovské arcibiskupské nároky po starověkém Lauriacu, jež mělo být církevní provincií a spravovat i biskupství na Moravě (v poslední době např. B. Resl, *Ethnic history*, s. 93an). Také historie arcibiskupství v Sirmiu, což byl nominální titul Metodějovy provincie, by možná mohla připadat v úvahu.

128 P. Charvát, *Na počátku*, s. 9; týž, *Zrod*, s. 73-75 a J. Steinhübel, *Kapitoly*, s. 37.

129 D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 110; P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 225 a P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 109 - obecně soudí spíše na christianizaci, ale připouští možnost

Na Moravě se ale velmi brzy objevují poměrně hojné nálezy křesťanských artefaktů, které nelze považovat pouze za ozdobné importy.¹³⁰ Navíc nejstarší datované vykopávky kostelů jsou poměrně brzké a nejstarší stavby zde patrně sahají i před „oficiální“ datum křtu.¹³¹ Zdejší sociální špička tedy už nejpozději v době po začátku 9. století začala křesťanství přijímat. Konkrétní zprávy chybí, jisté je snad to, že nástupním prostorem pro křesťanské působení zde bylo východní Bavorsko a dost možná by se dalo toto období spojit s pokusy o misijní aktivitu u Avarů.¹³² Takže je dostatečně pravděpodobné, že i Mojmír byl křesťanem už před oficiálním křtem.¹³³

Toto zlomové datum pro Moravu je dosvědčeno jen velmi nepřímo. Jedná se o zmínku v pozdních *Dějinách pasovských biskupů a bavorských vévodů* Alberta Behaima ze 13. století. Podle něj došlo ke křtu země v roce 831.¹³⁴ Na první pohled je časový rozdíl informátora od události tak velký, že nemůže být řeči o důvěře. Ovšem tato zpráva se dočkala poměrně rozsáhlé obhajoby D. Třeštíka¹³⁵ a především působí poměrně logicky v rámci informací, které o Moravě máme. Ostatní tradice působí buď zmatečně, např. jako v případě zmínek v životopise Metoděje,¹³⁶ který se zřejmě snaží umenšit vliv německé církve na Moravu odkazem na římskou tradici.

Rozhodně tu ale nešlo o nějakou připravovanou akci ze strany Říše, která k žádnému podobnému kroku u slovanských knížat vládnoucích kmenům na jejích hranicích v této době nesáhla. Měla ostatně svých problémů dost na to, aby si je přidělávala „legitimizací“ vlády některého z federátních vládců křtem. Takže šlo spíš o jakýsi křest „navzdory“ Říši.¹³⁷

Iniciativa byla s největší pravděpodobností na straně Mojmíra, který mohl tímto aktem získat mnoho – rovnocennější přístup v jednáních s franskou nobilitou, oporu proti kmenovým

dalších vlivů a kostrových pohřbů před christianizací.

130 Nálezy křížků, zřejmě sloužících svému původnímu – kultovnímu účelu a další výčet viz Z. Klanica, *Počátky Slovanů*, s. 98.

131 Byly často připisovány iroskotským misiím (R. Turek, *Čechy*, s. 62 a 79-81; L. Galuška, *Archeological Sources*, s. 255-257). Velmi starý je kostel v Uherském hradišti (L. Galuška, *Uherské Hradiště*, s. 41-56). Obecně Z. Klanica, *Náboženství a kult*, s. 107-140; D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 127, nejnověji P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 112 a Z. Klanica, *Počátky Slovanů*, s. 89-92.

132 N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 72-73.

133 R. Fletcher (*The Conversion*, s. 336) mluví o datu 822. Nijak ovšem nespecifikuje, jak k tomuto datu došel. Snad jde o užití data pro první zmínku o Moravanech v pramenech.

134 Především *Historiae episcoporum*, s. 623.

135 D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 117-121, 126 a 128, nejnověji též, *Od příchodu*, s. 79an. Ve zkratce jde o fakt, že Behaim pracoval s prameny na středověkého dějepisce až nevidaně pečlivě a rok 831 dobře zapadá do okolností. Přijal ho i R. Fletcher, *The conversion*, s. 336.

136 *ŽM*, s. 153. Z možných vysvětlení tu nejjednodušeji a nejpravděpodobněji vyznívá Třeštíkovo (viz předchozí poznámka).

137 Obdobné případy vlastní legitimizace slovanských panovníků křtem v 8. a 9. století srovnává P. Urbańczyk, *Foreign leaders*, s. 266-277. Na lehkost, s jakou se zde křesťanství prosadilo, což by svědčilo o místní vůli po křtu, upozorňuje P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 112an.

institucím, jež ho svazovaly, a perspektivní pojištění proti jednomu z možných důvodů tlaku ze strany Říše a její církve, pokud by se podařilo dotáhnout křesťanskou emancipaci až do konce. Důsledkem jeho rozhodnutí (a další indicií pro podporu hypotézy o impulzu pro christianizaci z lokálních kruhů) pak byla velká poptávka po lidských zdrojích pro vznikající církev a z toho vyplývající mnohonárodní složení moravského kléru, na něž naráží Rostislav při své výzvě k císaři Michalovi.¹³⁸

Je nutné připomenout, že zde nedošlo ani k žádným dokumentovaným protikřesťanským vzpourám. Dost možná právě proto, že se změnou víry část kmene souhlasila a – i díky absenci oficiální misie – si mohla nové náboženství přizpůsobit, nestavět ho proti původním pohanským kultům a začlenit tak vlastně „německého“ Boha do panteonu svých vlastních.¹³⁹ Zmínka v Metodějově legendě o pohanech za počátku jeho arcibiskupského působení zde nám nemusí o situaci nic konkrétního naznačovat,¹⁴⁰ pohanů mohlo zhruba 50 let po křtu být velmi mnoho i tam, kde nefungovalo oficiální „dvojvěří.“ Nicméně nálezy poměrně bezpečně určených nekřesťanských kultovních míst uprostřed hradů bez pochyby ovládaných centrální mocí už nám ilustrují situaci poměrně jasně.¹⁴¹ Špička státu musela tradiční kultury přinejmenším tolerovat.

Zajímavé je, že toto dvojvěří pranýřuje krom panonských legend¹⁴² ve svém textu, ještě v souvislosti se Svatoplukem, i *Kristián*, což nám znovu ukazuje, že autor tohoto textu věděl o své látce mnoho, na falzátora rozhodně až příliš.¹⁴³

Na tomto místě se sluší zmínit také příběh knížete Pribiny. Víme o něm opět jen ze spisku

138 ŽM, s. 144. K tomu R. Marsina, *Metodov boj*, s. 35; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 350, který se nerozpakuje vidět celou záležitost jako „výběr na trhu“; D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 125-128 a P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 222.

139 Vesměs je tedy dvojvěří na Moravě předpokládáno a bývá srovnáváno s dobrovolným přijetím křtu na Islandu, kde bylo křesťanství přijato, aby se společnost vyhnula rizikům násilné christianizace. Analogicky působí i zvláštní první pokus o christianizaci Čechů, k níž se posléze dostanu. Srovnej k tomu D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 130; též, *Počátky Přemyslovců*, s. 92 an. o podobných případech dobrovolného křtu jinde; dále H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 32-33; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 221 a D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 240an.

140 ŽM, s. 154. Podobně, ovšem bez zmínky o pohanech popisuje situaci ŽK, s. 102.

141 D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 265. Stejně tak dvojí víru naznačují pohřby části elit mimo s nimi současných křesťanských pohřebních areálů – viz P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 117. K pohanskému kultu na hradištích Z. Klanica, *Mikulčice-Klášteřisko* a dále, rovněž k pohřbům mimo křesťanské hřbitovy Z. Klanica, *Křesťanství a pohanství*, s. 103-105 a 109-110.

I tento názor o dvojvěří byl ovšem zpochybněn – viz B. Dostál, *K pohanství*, s. 10-11. Příznačné ovšem je, že jeden z argumentů je zřejmě právě fakt, že si Dostál nedovede představit koexistenci dvou různých náboženských systémů.

142 Srovnej i R. Fletcher, *The Conversion*, s. 355.

143 I když se objevil i názor, že se jedná spíš o aluzi LK na problémy, jež musel ve své diecézi řešit Vojtěch (J. Ludvíkovský, *Vita et passio*, s. 139). Na druhé straně Kristián v příbězích o sv. Vojtěchu zastupuje vždy českou stranu jednající ve snaze Vojtěcha v zemi udržet. Pro něj tedy logicky musela na Moravě situace být horší než v Čechách.

Conversio, podle nějž byl z Moravy vypovězen (!) Mojmir, a – po jisté době pro nás poněkud zmatečného pobytu v exilu v Říši i u jiných slovanských náčelníků – se stal de facto jedním z říšských hrabat spravujících pohraničí, v tomto případě oblast Blatenského jezera.¹⁴⁴ Není pochyb o tom, že tato podpora ze strany východofranského panovníka Ludvíka Němce, který už tento díl Říše, ač stále v rámci formálně jednotného státu, spravoval, musela být spojena s dalšími pouty a zárukami, jež musel kníže přijmout.

Jednak víme o jeho manželství s ženou zřejmě pocházející z Bavorska, jednak je jisté, že posléze přijal křest. Citovaná pasáž *Conversio* trochu zmatečně uvádí, že vystavěl na Nitře kostel.¹⁴⁵ Mohlo tedy jít o dobu, než byl vyhnán. Snad tehdy působil jako místní správce na Moravany právě obsazovaném západním Slovensku. Byl zřejmě nakloněn křesťanství, stejně jako tehdy byl i Mojmir, tudíž muselo v jejich sporu jít o vnitřní mocenské otázky. Pokřtěn však byl Pribina až v exilu, což by napovídalo, že snad kostel vystavěl pro část své rodiny, tedy uvažovanou franskou křesťanskou manželku a její doprovod. Jeho vlastní křest snad měl následovat nedlouho poté, byl však ještě předtím, než k němu mohlo dojít, vyhnán ze svého sídla a pokřtěn, až když hledal svůj azyl u Ludvíka. To vše můžeme nejistě datovat do počátku 30. let 9. století.¹⁴⁶

Nedá se ovšem mluvit o tom, že by schéma jeho příběhu bylo v jediném prameni, který k němu máme, podáno jakkoliv hagiograficky. Navíc nedošlo k vzniku nezávislé církevní tradice. Pribina a jeho syn Kocel se prostě zařadili mezi říšskou nobilitu a stali se tak jedněmi z několika němčánských panovníků, kterým se podařilo etablovat v karlovském či otonském impériu. Jejich stát zanikl v turbulencích budoucích časů a s ním i možnost na separátní církevní příběh. Jejich příběh si ovšem ponecháme v paměti pro srovnání.

Důležitým okamžikem v průběhu christianizace Moravy je v historické literatuře tolikrát

¹⁴⁴ *Conversio*, s. 122-3.

¹⁴⁵ Tak zmatečně, že tuto větu považuje P. Lošek (*Conversio*, s. 122) za interpolaci původní glosy. K problematice nejistého nálezu nitranského kostela existuje rovněž rozsáhlá literatura. Kostel v lokalitě Martinský vrch byl zřejmě na periferii Nitry (R. Turek, *Čechy*, s. 96; Z. Klanica, *Počátky Slovanů*, s. 95) a stále panují pochyby při interpretaci. Hledání kostela je ovšem dodnes marné (viz P. Bednár, *Nitra v 9. století*).

¹⁴⁶ D. Třeštík (*Vznik Velké Moravy*, s. 112-117, 122-126, 131 a 135) takto rozklíčoval události popisované *Conversio* a poskytl tak po mém soudu jejich důvěryhodnou interpretaci. Obecně přijímaná je i teze o bavorské manželce knížete Pribiny (R. Marsina, *Metodov boj*, s. 27-28). Jak dalece spojitý je problém s mým tématem, uvidíme v závěrečné části mé práce. Srovnej s R. Fletcher, *The Conversion*, s. 348-9, kde upozorněno i na nález dalšího kostela v Zalaváru (novém sídle Pribiny). K tomu i R. Turek, *Čechy*, s. 97, kde i zmíněny další dobové památky v této oblasti, např. v dnešním Pětikostelí, a P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 221, stejně jako N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 326. Naposledy ještě P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 113, zdůrazňuje zřejmé představení nitranského křtu křtu moravskému. To je ovšem podle mne zavádějící pohled, neboť sám uznává (tamtéž dříve), že Nitra se rozvíjela naopak s jistým zpožděním a v této době už stály na Moravě další kostely, jak jsme si ukázali (viz. pozn. 131).

diskutovaná misie byzantských učitelů Konstantina a Metoděje. Mužem který povolal na Moravu řeckou misii je beze všech pochyb kníže Rostislav. Jeho jméno sice v našem latinském prameni *LK* nenacházíme, ale jeho existence si musel být autor plně vědom. Natolik, že s jeho vládou spojuje přijetí křtu.¹⁴⁷

Základní otázkou, kterou musíme řešit při hodnocení této události, je určení důvodu, který k pozvání misie vedl. Tak často diskutovaný historický mezník je samozřejmě vysvětlován celou řadou teorií. V současné době je zřejmě za nejpravděpodobnější považovaná alternativa, že příchod věrozvěstů byl nejspíše součástí rozsáhlého a ambiciózního plánu Rostislava vytvořit nezávislou církevní organizaci na Moravě – tedy církevní provincii.¹⁴⁸ Ex post můžeme tvrdit, že se jednalo o akci úspěšnou. Zlepšení pozic křesťanské církve na území Rostislavova státu a autorita řeckých učenců, kteří se jako velmi kvalitní diplomaté osvědčili při jednání v Římě, totiž vyústilo skutečně ke jmenování Metoděje arcibiskupem, a tím v podstatě ukončení církevní závislosti Moravy na říši Ludvíka Němce.

Rezervovanější bychom už měli být vůči názorům hledajícím v této události nějaké významnější vazby mezi Moravou a Byzancí.¹⁴⁹ Řecká říše by se rozhodně nepouštěla do nějaké bezprostřední christianizační akce na území franského pohraničí, navíc tak vzdáleném jejímu vlastnímu politickému obzoru. Ostatně se dá vůbec pochybovat o tom, že východní říše nějakou promyšlenou christianizační politiku provozovala¹⁵⁰ (nebylo by se ostatně co divit, na mnoha místech naopak ztrácela území, která obývali křesťané, byť neortodoxních směrů). Byzantský císař zřejmě pouze využil příležitosti, kdy mohl v odpovědi na nezávazný požadavek panovníka středoevropského státu rozšířit svůj obecně politický horizont a získat cenné informace (např. ve vzdáleném soupeření s Karlovci) za velmi nepatrnou cenu.

147 J. Ludvíkovský, *Vita et passio*, s. 139. Toto nesprávné ztotožňování christianizace Moravy s byzantskou misí se udrželo i v literatuře, častěji zahraniční - J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 32.

148 O provincii mluvil už J. Kútník, *Křesťanský středovek*, s. 205 a dodával, že Rostislav už myslel na misijní cíle u ostatních Slovanů, což ostatně obsahuje i jeden s pasů *ŽK* (s. 99). D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 179-193 tuto snahu srovnává mj. s podobnými snahami bulharského vládce Borise v téže době. Nejnověji týž, *Od příchodu*, s. 80an. O suverenitě mluví i jiní autoři (J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 31-34; J. Kútník, *Křesťanský středovek*, s. 205; R. Marsina, *Metodov boj*, s. 39-40; N. Profantová, Kněžna Ludmila, s. 73 a nejnověji P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 115), ale vystačí si jen s biskupstvím, což by ale nestačilo Rostislavovi ke skutečné nezávislosti – jeho biskup by musel být podřízen franské církvi.

149 Toto vysvětlení nabízí velké množství obecných prací o historii a christianizaci Evropy jako celku – F. Dvorník, *Zrod*, s. 33; K. Bosl, *Europa im Mittelalter*, s. 177; M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 4 a R. Fletcher, *The Conversion*, s. 340-342. Předpokládaným důvodem by byla aliance Franků s Bulhary, jejíž protiváhu by se tak Byzanc a Morava snažily vytvořit. Tomu protičeží Rostislavovy prvotní snahy obrátit se na Řím a posléze i otevřené přijetí obou misionářů u papeže. K. Bosl poněkud anachronicky přirovnává papežskou politiku k té, jež kolem roku 1000 stála za nezávislými církvemi v Polsku a Uhrách.

150 N. Berend, *Christianization*, s. 17. Generalizující pohled R. Fletchera (*The Conversion*, s. 334) opomíjí např. fakt, že diplomacie a misie bylo snadné zaměnit i proto, že je vykonávaly osoby vzdělané, většinou tedy klerici. Je navíc rozdíl mezi působením Byzance v Bulharsku a na Moravě. V prvním případě šlo o oblast bezprostředního byzantského politického zájmu. Plnohodnotná misie by navíc jen sotva vyrazila bez biskupa, jak ještě uvidíme.

Papežská svrchovanost nad západem tu nebyla nijak narušena.¹⁵¹

Jako poměrně nepravděpodobná by se tak jevila i obvyklá teorie, že Rostislav potřeboval pouze biskupa, možná jen náhradníka za nemocného Hartwiga z Pasova.¹⁵² Nijak by se tím nezmenšila politická závislost Moravy na Říši. Za přehnané bych považoval mínění J. Dowiata, že v této době docházelo k nějakému exodu franských misionářů, po jejichž působení nejsou ani konkrétní stopy.¹⁵³ Výše uvedené zmínky v životopise Metoděje tomu spíše protirečí.¹⁵⁴

Obecnější je vysvětlení R. Marsiny – ten tvrdí, že důvodem pro žádost o učitele bylo především omezení vlivu německých kněží v politickém životě nového státu.¹⁵⁵ Což ovšem po mém soudu nevylučuje otázku výhledové církevní emancipace.

O Konstantinu a Metodějovi máme z jejich životopisů docela rozsáhlé informace. Jednalo se bezmála o profesionální učitele víry, alespoň pokud šlo o prezentaci křesťanské víry v zahraničí.¹⁵⁶ Nezdá se ale, že by byli pověřováni úkolem budovat oficiální církevní správu. Misie na Moravu zřejmě doráží v roce 863.¹⁵⁷

Prvním úkolem bratří bylo zřejmě vyřešit problémy vyplývající z výše zmíněného mnohonárodnostního složení místního kléru. Drobné i větší odlišnosti úzu církevního práva vytvářely jistě na Moravě poněkud zmatečnou situaci. Výsledkem této snahy je dochovaný *Zakon sudnyj ljudem*,¹⁵⁸ který představuje jeden z prvních zákoníků, které vůbec známe u Slovanů. Potíž pro hledání stop původního práva je v tom, že se v podstatě jedná jen o souhrn křesťanských pravidel, který nemá příliš společného s nějakými místními specifiky. Také je otázkou, jak dalece byla jeho dikce v praxi aplikována.¹⁵⁹ V souvislosti s tímto problémem se vůbec objevuje teze popisující zajímavý moment přechodu právních představ předkřesťanské slovanské společnosti na Moravě do křesťanského Zákona, zde někdy šířeji

151 Tak to ostatně zdůrazňuje i autor *ŽM*, s. 144 a 148. Moravané žádali o učitele víry a to nejprve klasickou cestou – tedy v Římě. Žádost o biskupa v Byzanci naznačuje autor *ŽK* (s. 99), ale může se (vzhledem k celkové formulaci žádosti a také latinskému překladu legendy – *VCC*, s. 128) jednat pouze o chybný překlad či mechanické užití ustáleného spojení.

152 Spíše jako zástěrku připouští i D. Třeštík (*Vznik Velké Moravy*, s. 182 a 192). Mimo jiné způsobila zřejmě Hartwigova nemoc jistou anarchii ve vzdálených částech jeho diecéze, tedy i na Moravě. Pakliže zde působil archipresbyter (*ŽK*, s. 102-13), stal se v podstatě fakticky závislým na blahovůli zdejšího panovníka. (K působení arcikněží na Moravě i v Panonii naposledy L. Jan, *K otázce*, s. 196.)

153 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 33. K takové akci zřejmě došlo až za Svatopluka, v rámci jeho vlastního politického kurzu občasného nepřátelství s Franky – viz dále, pozn. 179.

154 Viz pozn. 138 o nalezených kněžích.

155 R. Marsina, *Metodov boj*, s. 35-37.

156 R. Marsina, *Metodov boj*, s. 42-45 a R. Fletcher, *The Conversion*, s. 351-353.

157 B. Florja, *O moravskom posolstve*, s. 190-196.

158 V edici *MMFH III*, s. 147-198. K tomu i R. Marsina, *Metodov boj*, s. 50-51.

159 V. Vavřínek, *Historický význam*, s. 232; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 233.

označovaného jako pravda, či Pravda.¹⁶⁰

Misie byla ovšem velmi úspěšná, zřejmě díky slovanskému jazyku, využívanému pro kontakt s místními při bohoslužbách. Dokládá to mimo jiné i množství kostelů na Velké Moravě.¹⁶¹ Krále Ludvíka Němce v následující době zřejmě víc zajímaly události v Bulharsku, proto sotva mohl událostem na Moravě jakkoliv bránit.¹⁶²

Vrcholem celé misijní práce bylo několik jednání v Římě. Právě tento fakt nás utvrzuje v původní představě o plánu Rostislava na církevní emancipaci. Žádný z bratří ostatně nebyl biskupem, nemohl tudíž ani sám vysvětit nový klérus.¹⁶³ Na druhé straně se objevuje i názor, že cesta do Říma byla jen nouzovým řešením v době probíhajícího převratu v Byzanci, kam se exponenti starého režimu už netoužili vracet.¹⁶⁴

Důsledkem celého koloběhu složitých sporů s říšskou církví a jednání s římskými úřady bylo nejen uznání jejich působení na Moravě, včetně respektování užití slovanského jazyka, ale i jmenování Metoděje arcibiskupem.¹⁶⁵ Otázkou je, jak dalece tento akt zahrnoval bezprostředně Moravu, mohlo jít o soukromou Metodějovu akci, předběžně vyjednanou s Pribinovým synem Kocem pro jeho vlastní blatnohradské knížectví.¹⁶⁶ Výsledek ale perfektně vyhovoval oběma stranám, navíc byl obejit nutný souhlas bavorských biskupů – bylo přece jen obnoveno staré arcibiskupství v Sirmiu.¹⁶⁷

Říšská církev se nevzdala bez boje. Pravděpodobně do této doby totiž spadá vznik spisu *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, jenž má obhajovat pozice bavorské církve v oblasti Panonie a Moravy proti Metodějovým aspiracím.¹⁶⁸ Pokud bychom totiž chápali tuto akci jako bezprostřední pokus o rozvoj církevní správy, dá se říci, že dvojice zde skutečně neměla co dělat, šlo o jasnou oblast zájmu Pasova.¹⁶⁹ Metoděj byl během návratu na Moravu

160 Krátkého samostatného exkurzu se dočkal tento problém v rámci jinak spíše politických dějin Velké Moravy u D. Třeštíka (*Vznik Velké Moravy*, s. 202-206).

161 Starší obecný přehled viz Z. Klanica, *Náboženství a kult*.

162 *Annales Fuldenses*, s. 65.

163 Připomněl J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 34. Jinak též R. Turek, *Čechy*, s. 62. N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 74 dokonce předpokládá, že to muselo Rastislava dramaticky zklamat.

164 R. Marsina, *Metodov boj*, s. 48-49 má za to, že původně se bratři už na Moravu vůbec vrátit nechtěli. Viz též D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 82.

165 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 355-9; N. Profantová, s. 74-75.

166 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 37; R. Marsina, *Metodov boj*, s. 56-62 a D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 192 a pozn. 109.

167 F. Dvorník, *Zrod*, s. 34 zdůrazňuje rozpory mezi franskou církví a papežstvím, které mohly papeže vést k tomuto vychytralému řešení situace.

168 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 344-347 a 359, nikoliv však bezprostředně proti Byzanci, která zcela jistě nemohla, jak jsme si ukázali, tak daleko upírat svoje úsilí. Vůbec tento prostor ležel nejen mimo ideové, ale i mimo obchodní aspirace východní říše (P. Charvát, *Zrod*, s. 120-121). Navíc, jak již jsem zmínil, v letech 866-867 došlo v Konstantinopoli ke státnímu převratu. Metoděj tak byl od své původní vlasti docela určitě odstřižen.

169 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 354, na druhou stranu tamtéž (s. 413) můžeme najít důkaz, že případy, kde by se takto proti sobě postavily různé misie, nebyly nijak neobvyklé.

bez skrupulí zajat bavorským episkopátem a prosadit jej zpět na místo, které mu vyhradil papež, si pro další politické komplikace na Moravě, kde se za něj nakonec postavil nový kníže Svatopluk, vyžádalo další čas.¹⁷⁰

Nicméně nakonec se zde Metoděj – už za vlády Svatopluka – svého arcibiskupského úřadu skutečně ujal. I nový papež nemohl ostatně připustit znevážení svého úřadu, byť šlo o rozhodnutí jeho předchůdce, a ať už jeho sympatie byly v tuto chvíli jakékoliv.

Metoděj pravděpodobně převážně ze svých žáků ustavil sufragánní biskupy, čímž se zde ustanovila v podstatě normální církevní organizace. *Kristiánovu* zprávu o sedmi biskupech na Moravě zpochybnil ve svém rozboru Ludvíkovský,¹⁷¹ nicméně našli se i tací, kteří ji rámcově přijali.¹⁷² Moravská církev se mohla tedy svobodně rozvíjet, alespoň potud, pokud sahala moc jejího protektora Svatopluka.¹⁷³

S přijetím nové víry je spojeno také jisté státoprávní uspořádání, o němž se musím zmínit zvlášť. Z dopisu, jenž se nám v opisu zachoval a který adresoval papež Jan VIII. moravskému vládci vyplývá, že – snad spolu s novým arcibiskupem – se Svatoplukovi podařil vynikající politický tah. Patrně v návaznosti na papežský primát nad Panonií věnoval celý svůj stát ochraně papežského stolce.¹⁷⁴ Jak ještě uvidíme, jedná se o zajímavý konstitutivní akt, který zopakují i další státy v pozdějších staletích.

Zajímavé úvahy se vztahují ke konkrétnímu centru moravské církve. Archeologicky je doložený chrámový okrsek v lokalitě Sady u Starého Města. Jednalo se nepochybně o významné centrum a někdy je dáváno do protikladu k Mikulovu, jenž bývá poslední dobou častěji považován za centrum vlády. Sadské hradiště by pak bylo podle mínění mnohých badatelů dost možná sídlem církevním a předpokládá se zde existence církevní komunity, možná přímo kláštera.¹⁷⁵

170 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 37-40; R. Marsina, *Metodov boj*, s. 63-77; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 359an a P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 115an. Dost možná šlo o příležitostné řešení a jen velké štěstí pro Metoděje – D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 82an.

Metodějova internace je poměrně přesvědčivě doložena v Reichenau (např. V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem*, s. 72).

171 J. Ludvíkovský, *Vita et passio*, s. 139.

172 J. Pekař, *Wenzels- und Luudmila*, s. 181an. Byli většinou hledáni mezi jeho žáky, např. Gorazdem a Klimentem, u něhož se dokonce objevuje teorie vyplývající z přídomku „Velický“ – mělo se jednat o Velikou nad Moravou (R. Turek, *Čechy*, s. 59). Jestli ale skutečně kdy Gorazd dosáhl nějakého církevního titulu, je spíše sporné – R. Marsina, *Metodov boj*, s. 104. D. Třeštík v této zvěsti vidí spíše náznak plánů Vojtěcha na realizaci obnovy moravského arcibiskupství (viz pozn. 418).

173 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 40 a 58 a R. Marsina, *Metodov boj*, s. 79-80.

174 Jedná se o list známý někdy rovněž pod incipit *Industriae tuae*. Ve stejném listu je bezpečně doložen i Metodějův arcibiskupský titul a biskupství v Nitře. K obecnému poměru státu a církve na Velké Moravě naposledy na pozadí státoprávních úvah R. Marsina, *Metodov boj*, s. 86-87 a M. Wihoda, *Nostra terra*, s. 23-25.

175 R. Turek, *Čechy*, s. 90an.; L. Galuška, *Uherské Hradiště*, s. 114-117; N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 55 a P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 112 a 114an.

Nedá se ovšem říci, že by vztah panovníka a arcibiskupa byl nekomplikovaný. Důvodů je opět uvažováno více – ať už jde o přísnější Metodějovo chápání životní křesťanské praxe,¹⁷⁶ rozpory nad otázkou právního postavení církve,¹⁷⁷ nebo jen Svatoplukovu nedůvěru k Metodějově pozici, jejíž pád před Římem by přivodil pád celé samostatné moravské církvi.¹⁷⁸ Svatopluk se díky svému chování jeví nejspíše jako prostý pragmatik, než aby jednoznačně stál na konkrétní straně v obedičním sporu mezi Metodějem a říšskou církví. Jednoduše podporoval tu stranu, která mu mohla přinést více výhod (nebo s kterou nebyl z jiného důvodu ve sporu).¹⁷⁹

Výsledkem je tedy nejisté postavení pro „slovanskou“ větev církve¹⁸⁰ a po Metodějově smrti¹⁸¹ i vyhnání slovanských kněží z Moravy. Důsledkem toho ovšem můžeme mluvit i o jejím rozšíření na ostatní oblasti slovanského křesťanství, především do Čech a Bulharska.¹⁸²

Následný vývoj církve na Moravě je pro stručný souhrn poněkud zmatečný, stejně jako celá politická situace. Smrt Svatopluka očividně přivodila rozsáhlé zmatky v politické situaci.

Navíc spory s bavorským episkopátem pokračovaly. Ještě v době na přelomu století se objevovala snaha podřídit moravskou církevní správu říšským úřadům. Základním argumentem měl být právě fakt, že z Pasova přijala Morava křest.¹⁸³ Jednalo se ovšem už jenom o zatvrzelý postup biskupů, který se dávno neopíral o realitu. Morava byla křesťanským státem s plně fungující a v podstatě samostatnou církví.¹⁸⁴ Kdyby Moravská říše přečkala nadcházející události, zcela jistě by si udržela samostatnou církevní správu. Právě z výše uvedeného listu vyplývá, že arcibiskupství bylo po uklidnění politické situace znovu obsazeno i s některými sufragánními posty.¹⁸⁵ Moravu a její církev zničil až pád říše k němuž

176 R. Marsina, *Metodov boj*, s. 46 a 80.

177 F. Dvorník, *Zrod*, s. 151-152 jako možnost uvádí, že Metodějovi mohly vadit na Moravě velmožské – tedy vlastnické kostely (známé z praxe franské, nikoliv řecké církve).

178 Zdůrazňuje (viz následující poznámka) hlavně J. Dowiat, ale připouští i R. Marsina, *Metodov boj*, s. 81-82 a 100.

179 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 42-44 a 58an; R. Marsina, *Metodov boj*, s. 77-79; N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 76-77 a D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 83.

180 Historii peripetií slovanského obřadu na Velké Moravě popsal R. Marsina, *Metodov boj*, s. 78-107. Papežskou benevolenci, která byla pouze krátkodobá, odůvodňuje perspektivami šíření slovanského, ovšem latinského křesťanství v Bulharsku.

181 Zatímco R. Turek (*Čechy*, s. 90) ještě mluvil o Metodějově pohřbu v „klášteře“ v Sadech, možný pohřeb v bazilice v Mikulčicích obhájí Z. Klanica, *Tajemství hrobu*.

182 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 44an.; R. Marsina, *Metodov boj*, s. 104an. a P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 116.

183 Vyplývá mj. z *Listu arcibiskupa Theotmara*, s. 140 a 146.

184 K tomu nejlépe ilustrující jsou archeologické přehledy zde stojících kostelů, jejichž počet se pozvolna začíná blížit třem desítkám. Naposledy P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 112-115. Nemluví o perspektivních kostelech dřevěných, jejichž stopy se pochopitelně nedochovaly.

185 D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 86. S tím v podstatě souhlasí i P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 116. Rozhodně to ale podle mne neznamená, že by začalo budování nové církve, nezávislé na slovanském obřadu, jak soudí M. Pojsl, *Moravské biskupství*, s. 52. Z logiky církevního práva trvala kontinuita panonské arcidiecéze

došlo na počátku 10. století zřejmě z více než jediné příčiny, za kterou bývají tradičně označováni Maďaři.

Velkomoravské panství se poté ale překvapivě rychle zhroutilo a s ním i jeho církevní organizace. Jisté náznaky přeživšího křesťanského kultu můžeme stopovat i nadále¹⁸⁶ a budu se jimi krátce zabývat v kapitole o uherském křesťanství.

Zatímco v původní sídelní ekumeně kult na budoucích bezmála sto let spíše skomíral a z některých náznaků můžeme vystopovat návrat a rozšíření pohanského kultu do míst už christianizovaných,¹⁸⁷ tu nejdůležitější stránku vývoje velkomoravského křesťanství budeme moci sledovat i nadále – expanze lidských i intelektuálních zdrojů a zřejmě také institucionálních vzorů velkomoravského křesťanství se stala hnacím motorem christianizace v Čechách, Chorvatsku, Srbsku, Bulharsku, na Rusi i v dalších místech, které nyní nemůžeme snadno ztotožnit s konkrétní politickou jednotkou.¹⁸⁸ Staroslověnské texty nespádají do tématu mé práce, nicméně narazíme na ně ještě jednou, v oblasti Čech, kde se tato kultura křížila s latinskou, aby jí nakonec ustoupila, ovšem s jistými přestávkami nadále žila v jejím stínu. Další vývoj slovanské církve (a její hagiografie) by si vyžádal práci historika dějin východní církve.

podřízené přímo papežské stolici.

186 Dokonce nejnověji v přehledu P. Kouřila, *Velká Morava*, je považován kostelík v obci Kopčany na Slovensku za dodnes stojící velkomoravskou stavbu.

Otázku přetrvávajícího biskupství v Olomouci budu rozebírat v kapitole 6.4 (zejména pozn. 406). O něco konkrétnější náznaky velkomoravských či obecně křesťanských panonských vlivů na uherský stát zmíním analogicky v kapitole 8.4 (pozn. 651).

187 R. Turek, *Čechy*, s. 94; J. Macháček, *Die heiligen Bezirke*; P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 224; D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 86; D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 265 a naposledy i M. Pojzl, *Moravské biskupství*, s. 44-45. Odmítl bych názor P. Kouřila, že pohanství mohlo být jednou z příčin destabilizace moravské společnosti. Vesměs vidíme, že sociálně náboženské prostředí fungovalo spíše opačně, tedy že krize společenská (ekonomická) způsobovala krizi náboženskou (pohanskou revoltu). N. Profantová vybízí k možnosti chápat tyto nálezy častěji jako projev již existujícího dvojvěří, i když v zásadě neodmítá myšlenku „renesance“ nekřesťanského kultu – viz *Kněžna Ludmila*, s. 50-51.

188 F. Dvorník, *Zrod*, s. 35an. a M. Wihoda, *Morava*, s. 112.

6 - Víra z rozumu: Česká kotlina

Z hlediska dalšího šíření křesťanství můžeme (z dnešního pohledu ex eventu) za velmi signifikantní mezník považovat pokřtění Čech. Latinské křesťanství totiž v návaznosti na moravskou církev až nyní definitivně překročilo hranice germánských území. Navíc přijetí nové víry zde probíhalo velmi specifickým způsobem, který podmínila i poloha Čech na rozmezí vlivu obou náboženských center. Ve výsledku zde také vzniklo jedno z nových misijních center, které posléze působilo jako nástupní prostor a zdroj nových místních a tím pádem poučenějších „kádrů“ pro christianizační činnost v dalších zemích – Polsku, Maďarsku a posléze i protostátních útvarech u baltských břehů.

Z pohledu západního, latinského okruhu šlo o zásadní přelom, který předurčil zisk tohoto prostoru pro římskou obedienci (s jistými omezenými výjimkami staroslověnských – nicméně zřejmě nikterak supremaci latinské církve nezpochybňujících – reliktnů v uzavřených oblastech, postupně asimilovaných). Definitivně o tom může být řeč už v momentě odpadu Čech od Velkomoravské říše do jakési chráněnécké pozice při Východofranské říši.

Je zajímavé, že v Čechách některé externí projevy nové víry, jako například existence světců, předbíhají institucionální rozšíření církevní organizace ve formě samostatné diecéze či provincie. K tomu snad přispěl právě fakt převzetí církve v podřízeném postavení k Velké Moravě, kde svou roli hrály osobnosti věrozvěstů, jejichž tradice se uchovávala i po rozpadu tamní církevní správy, následovaný přimknutím k mocnému církevnímu aparátu Říše. Čechy nebyly dlouho plně emancipované mocensky (alespoň navenek), a proto sotva mohly být samostatné církevně.

Už přijetí křtu, k němuž došlo snad v polovině 80. let 9. století,¹⁸⁹ je tím ovlivněno. Je spojováno s postavou knížete Bořivoje, který se nakonec zlaté aureoly na portrétech nedočkal, ale jeho žena – kněžna Ludmila, se stala první českou sveticí, zřejmě už nedlouho po svém zavraždění v roce 921.

Následuje osobnost svatého Václava, který se dočkal svého svatořečení v souvislosti se svým krutým koncem, jenž mu přichystal jeho bratr. Snad je to trochu paradoxní, ale předpokládáme rovněž, že Boleslav byl zároveň prvním prosazovatelem jeho kultu.

O další generaci později se v Čechách stal biskupem Vojtěch z rodu Slavníkovců. I jeho čekal dosti krutý konec, který z něj ovšem také učinil světce mezinárodního významu. Přestože v jeho době už můžeme mluvit o českém knížectví jako o křesťanském státě, je zcela

¹⁸⁹ V tomto směru stěžejní nejnovější prací je D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, kde na s. 312-347 podrobně rozebírá akt křtu a jeho politické i náboženské okolnosti. Datum křtu pak poměrně odvážnou, ale solidní hypotézou určil do roku 883.

na místě zabývat se i otázkou jeho působení zde, neboť nám, jak uvidíme, poskytne nejen jeden zajímavý moment k zamyšlení nad otázkou místní christianizace. Seznámíme se tedy poprvé i s touto osobností, která později vstoupí do příběhu šíření křesťanství také v Polsku a Maďarsku.¹⁹⁰

6.1 - První žena, první mučednice, první svatá: Ludmila

V případě svaté Ludmily máme co dělat s velmi specifickou situací. Ačkoliv snad její umučení a počátky kultu lze v náznacích nacházet už v pramenech vyjadřujících se k období života knížete Václava, rozvoj jejího církevního životopisectví můžeme spolehlivě datovat až do období po smrti jejího vnuka a tedy v souvislosti s jeho hagiografií. Navíc za postavou svého chráněnce poněkud zaostává a to jak co do významu osoby, tak z toho vycházejícím rozsahu jí věnované legendistické tvorby. Přesto ale Ludmilin život spadá do staršího období a – můžeme-li věřit legendám – její kult začal dříve než kult Václavův, proto s její osobností začínám. Součástí jejího příběhu je navíc příchod křesťanství do Čech.

Díky pevným hagiografickým souvislostem, které nakonec vyústily až ve zcela propojené schéma obou životních příběhů je nutné pátrat i v topice svatováclavské. Významným aspektem této spojitosti je velmi komplikovaná filiace textů. Zejména svatováclavské téma bylo velmi oblíbené a vzhledem k pozdnímu dochování některých děl máme před sebou také velmi rozsáhlou masu vědecké literatury, jež se snaží vnést do těchto legend datační pořádek. Bohužel také často s výsledky nikterak nenaznačujícími možnost konsenzu. V jistém období jako by snad bylo módou představovat konstrukci nejstarších českých legend k obrazu svému. Naposled se k tomu obecně a zřejmě nejrozsáhleji vyjádřil Dušan Třeštík – jeho práce poskytuje zároveň velmi zevrubný souhrn předchozí literatury, a proto nepovažuji za nutné zde celý tento spor rozsáhleji tlumočit. Vzhledem k tomu, že souhlasím i s ranou datací legendy takzvaného Kristiána, přijímám bezesbýtku většinu Třeštíkových závěrů.¹⁹¹

Za původně nejstarší dochovanou legendu o svaté Ludmile uvažujeme text s incipit *Fuit in provincia Bohemorum* (dál jen *FpB*). V minulosti byla považována za novější a nespolehlivý

190 Čistě chronologicky by do rámce mnou použitých textů mohla spadat nejstarší svatoprokopská *Legenda minor*, která zřejmě vzniká už v době současné uherským hagiografickým textům, navíc zřejmě dle staroslověnského originálu, datovaného do 11. století (V. Chaloupecký, B. Ryba, *Středověké legendy*, s.61). Právě z důvodu nepůvodnosti a především faktu, že pro obraz christianizace nepřináší nijak závažné informace, ji a celou svatoprokopskou topiku, věkově již mladší, ze své práce vylučuji.

191 D. Třeštík: *Počátky Přemyslovců*, s. 117-154.

text,¹⁹² nicméně její jazyk působí natolik archaicky, že je dnes považována za výsledek krácení staršího díla, jež můžeme bez nadsázky označit za archetyp svatoludmilské tematiky. Popisuje totiž život knížecího páru, což s výjimkou Kristiána posléze z textů ostatních legend ludmilsko-václavských vymizelo, snad pro latinsko-německou orientaci jejich tvůrců, kterým nevyhovovalo zde uváděné místo křtu Bořivoje a Ludmily.

Velmi významnou prací, obsahující mimo jiné celou svatoludmilskou topiku, je *Legenda tzv. Kristiána* (dále *LK*). Sám přehled jejích textologických i historických rozborů směřujících k datační hypotéze by vystačil na samostatnou historickou syntézu značného objemu.¹⁹³ Pro mé účely postačí konstatování, že jde o velmi starý text, jenž by i na pozdější dobu byl dosti unikátní. Spojuje totiž klasickou legendu (či legendy přinejmenším dvě) s jakýmsi rozsáhlým historickým prologem, který je obecně dosti neobvyklý.¹⁹⁴ Ve výsledku jde vlastně o první historický text o českých zemích. Ve své podstatě (a svým prologem se k tomu sám hlásí) je ale *Kristián* stále legendou a s jako takovou s ní budu pracovat.¹⁹⁵

Než vstoupíme do života svaté Ludmily, podíváme se, co nám řeknou legendisté o době před příchodem křesťanství do Čech. Velmi zajímavou zprávu nám v úvodu své druhé kapitoly zanechává *LK*. Slované v Čechách byli dle něj modloslužebníci, bez pevné vladařské moci.¹⁹⁶ Legendista opisuje celou rodovou pověst, jež vysvětluje převzetí moci jedním knížetem, nám známým jako Přemysl, a jeho manželkou, věštyní, jejíž jméno ovšem *Kristián* neuvádí.¹⁹⁷ Na jednu stranu musíme být na pozoru před křesťanským klišé modloslužebnictví, takže je otázkou, jestli je tato zpráva nějak hodnotná. Na druhou stranu je možná hodnotnější, než by

192 Takto je komentována ve *FRB I*, s. XV. Ještě např. O. Králík (*Labyrint*, s. 70-71 a s. 120an.) ji považoval za odvozenou z Kristiána, jenž podle něj ludmilskou legendu jako takovou (s výjimkou zmínky v legendě Gumpoldově) vytvořil.

193 Souhrn diskuse obsahuje rozbor D. Třeštíka *Počátky Přemyslovců*, s. 117-137, přičemž autor obhájí pravost „datace“ v legendě uvedené. V poslední době se objevila novější studie popírající, že by Kristián byl skutečně pramenem z konce 10. stol. (P. Kubín, *Znovu o Kristiána*). Jde ovšem pouze o dílčí odpověď na jednu z otázek, jež by musela zodpovědět skutečně plnohodnotná práce dokazující Kristiánův pozdní původ. Navíc po mém soudu poněkud nepřesvědčivě, protože považovat tuto rozsáhlou práci za padělek z 12. století sloužící jen k prosazování svatoludmilského kultu, je přinejmenším dosti odvážné. Proto se přidržuji Třeštíkových závěrů. Naposledy i J. Kalivoda, *Nejstarší hagiografie*, s. 60 uvažuje legendu jako syntézu české a bavorské tradice nového svatováclavského kultu, a tím potvrzuje její okolnosti a dobu vzniku. Z lingvistických rozborů této legendy je na místě připomenout stále aktuální edici J. Ludvíkovského (*Vita et passio*, především s. 124an.).

194 Vedle Kristiána nám tyto informace přináší z nejstarších pramenů už jen Kosmas (D. Třeštík, *Mýty kmene*, s. 102). Že je legenda Kristiána nevhodná pro liturgickou praxi ukazuje J. Kalivoda, *Nejstarší hagiografie*, s. 54.

195 V úvahách o legendistických textech se povšechně zmíním i o tzv. *Proložní legendě o svaté Ludmile* (*PL*). Je sice poměrně mladší (datována do přelomu 13. a 14. století) a nespadá ani jazykově do mého základního výběru latinských legend, navíc je vzdálené zahraniční proveniencí. Rehabilituje ji ale fakt, že jejím vzorem byla legenda starší, zřejmě staroslověnská, která má velmi blízko k předpokládanému archetypu legendy o sv. Ludmile. Rozhodně ji zapojím do obecně historického přehledu otázky české christianizace.

196 *LK*, s. 16-17.

197 *LK*, s. 18-19.

sám legendista připustil, protože, jak uvidíme, tato pověst má zřejmě daleko hlubší kořeny, než jako pouhá místní zkazka o převzetí moci dynastií Přemyslovců.¹⁹⁸

Nyní se ale chceme ponořit do příběhu svaté Ludmily, který nám vykresluje její hagiografie. Měli bychom popořádku začít tak, jak jednoduše otevírá legenda *Fuit* – vládou knížete Bořivoje v Čechách.¹⁹⁹ Legendy sice jeho roli při christianizaci Čech nakonec upozadily a upřednostnily jeho manželku a vnuka, nicméně starší domácí texty – a to je podle mého soudu jejich signifikantní znak – alespoň připomínají jeho zásluhu o přestup celé země mu poddané na křesťanskou víru. Snad je i zajímavé, že kratičké podání *FpB* svůj příběh Bořivojem začíná a *LK* mu věnuje i celou úvodní kapitolu. Je to skutečně zajímavý rozdíl oproti dalším textům (či jejich redakci), které ho už z příběhu raného křesťanství v zemi zcela vytlačily.

Kníže Bořivoj zaujme tuto významnou roli ještě předtím, než se z textů vůbec dozvíme o existenci jeho manželky. Sotva lze s jistotou říci, že by tím autor textu naznačoval, že tu kníže vládl už před svým sňatkem, nicméně nás i dobového čtenáře k této domněnce řazení událostí v legendách vybízí.

Rozhodně byl ale místním vládcem už před pokřtěním, o jehož okolnostech se z *FpB* nic zvláštního nedovíme, krom standardní fráze o Božím pokynu.²⁰⁰ Snad šlo o základní úlitbu zkracovatele textu novým pořádkům, v nichž by přesné okolnosti křtu nepůsobily nikterak vhodně ve vztahu k přemyslovské vládě a roli bavorské církve v Čechách.

Kristián zde naopak podává velmi rozsáhlou scénu přijetí křtu. Zmiňuje jeho místo i křtícího biskupa – měl jím být sám moravský arcibiskup Metoděj a ke křtu mělo dojít právě na dvoře knížete Svatopluka, jenž je zde popsán jako nadřízený českého knížete. Celou scénu doplňuje typizovaná scéna vstupu osoby snižené doposud svou (ne)vírou do křesťanské společnosti po přijetí křtu. Vznešenému muži Bořivojovi není nabídnuto místo u stolu, dokud se nepřipojí k víře svých hostitelů.²⁰¹ Metoděj má možnost předvést své kazatelské mistrovství a celý výjev končí náznakem dalšího obratu v celé knížeti svěřené zemi: Bořivoj se vrací s doprovodem (očividně misijního) kléru a zakládá kostel.²⁰² Jako prorocká působí slova

198 Tento obraz byl odedávna centrem zájmu – přehled D. Třeštík, *Mýty kmene*, s. 22-27.

199 *FpB*, s. 467: “Fuit in provincia Boemorum quidam comes, nomine Boriwoy...”

200 *FpB*, s. 468: “...divino nutu votoque...”

201 Srovnej s *Conversio*, s. 112-115. Nejedná se tedy o scénu nějak originální nebo neobvyklou. Už J. Cibulka, *Výpravování legendy*, uvádí, že tuto praxi běžně doporučovaly karolinské misijní příručky, ale mylně uvádí její vymizení. Viz též J. Ludvíkovský, *Vita et passio*, s. 140; H. Wolfram, *Conversio*, s. 100-102; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 347; J. Steinhübel, *Velkomoravské územie*, s. 19-21; H. Reimitz, *Grenzen*, s. 163-164; P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 21; D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 46an. a nejnověji týž, *Od příchodu*, s. 77.

Srovnej i J. Banaszkiwicz, *Podanie o Piaście*, s. 148-149, kde dáváno do souvislosti s už předkřesťanskými motivy vyvýšení osob původně nižšího původu. Křesťanská víra zde přerozděluje společnost.

202 *LK*, s. 18-21.

arcibiskupa Metoděje: „Staneš se pánem pánů svých.“²⁰³ Jestliže legenda skutečně vznikla před koncem 10. století, naráží tu jistě na Přemyslovské panství nad moravskými úvaly v době Boleslavovy říše, dost možná i s obnovením – jak ještě uvidíme – moravské církve. Extrémně vzato by to mohlo znamenat i převzetí nějaké konkrétní formy symbolické moci přímo po odstraněných Mojžířích. Osudy této dynastie jsou ovšem příliš temné, abychom z této jediné rétorické zmínky mohli usuzovat na něco konkrétního.

Krátce se zde zmíním o informaci, kterou nám přinese až jedna z Václavských legend – *Crescente fide*. Podle ní byl prvním pokřtěným českým knížetem až – Bořivojův syn – Svyatopluk.²⁰⁴ Sám fakt, že existuje další redakce téže legendy,²⁰⁵ která zmiňuje v souladu s ostatními zmiňovanými texty jako prvního Bořivoje, nám umožňuje přiklonit se na stranu „většiny.“ Obecně se má za to, že by „zatajení“ Bořivojova křtu v této tzv. bavorské redakci mohlo souviset s tím, že autor (či upravovatel) této verze stál na straně bavorské církve v Čechách tak výrazně, že mu na Moravě pokřtěný Bořivoj přišel jako nepohodlná postava. Proto raději uvedl jako prvního skutečně křesťanského knížete až Svyatopluka, který se poddal říšskému vládci.²⁰⁶ Snad se také dal znovu pokřtít bavorskými kněžími.

FpB nepřináší žádnou další konkrétní informaci k otázce přijetí nové víry v Bořivojově zemi, až na jednu podstatnou větu – kníže pokřtil celý svůj lid.²⁰⁷ Rozsáhlejší *Kristián* samozřejmě doplňuje tak významný moment velmi obsáhlou, a snad i poněkud předpokládatelnou dějinnou vsuvkou.

Jakási neurčitá opozice měla povstat proti Bořivojovi a dokonce jej vypudit z Čech, což je ovšem novému křesťanu jen k duhu, neboť si v exilu na Moravě ještě hlouběji vštípl svou víru. Podle legendistova podání nikterak nemůžeme pochybovat, že šlo o protikřesťanskou vzpouru,²⁰⁸ vedenou poněkud obskurní postavou poněmčeného knížete Strojmiry.²⁰⁹ Povstání bylo samozřejmě Bořivojovými straníky potlačeno a země tak definitivně nastoupila cestu směrem ke křesťanské víře.

Nejen to, kníže Bořivoj, jak můžeme vyčíst z legendy, „učinil slib, že přivede-li ho Pán se ctí zpět do vlasti, že postaví basiliku ke cti blahoslavené Matky Boží...“²¹⁰ Bořivoj akt vítězství

203 *LK*, s. 18-19: „...dominus dominorum tuorum efficeris...“

204 *Crescente fide*, *FRB I*, s. 183, ostatně obdobně i její rétorické zpracování *Gumpoldova legenda*, *FRB I*, s. 147-148.

205 Viz J. Ludvíkovský, *Nově zjištěný*, s. 58.

206 D. Třeštík, *Bořivoj a Svatopluk*, s. 276-277; týž, *Počátky Přemyslovců* s. 173; P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačic, *Bohemia and Moravia*, s. 227 a P. Sommer, *České křesťanství*, s. 65.

207 *FpB*, s. 468: „...cum plebe sibi subiecta...“

208 *LK*, s. 20-21: „...quod paternos mores relinqueret et novam atque inauditam sanctitatis legem Christianorum arriperet.“ Povšimněme si zejména označení křesťanství jako zákona – lex.

209 Celé povstání popsáno v *LK*, s. 20-25.

210 *LK*, s. 24-25: „isdem princeps... votum voverat... basilicam in honore beate Dei genitricis... edificaret“

tedy symbolicky stvrzuje vystavěním dalšího kostela na Praze²¹¹ – v jakémsi politickém a snad i náboženském středu českých zemí (odehrával se tam sněm, na němž se rozhodlo – vojensky – v Bořivojův prospěch). Na oltář jako oběť tak v tuto chvíli pokládá celé své panství – vznikající Přemyslovský stát. *Kristián* jej tedy směle vyhlásí za zakladatele křesťanství v Čechách.²¹²

Na tomto místě i v legendě *FpB* – tedy i bez dramatického podání povstání a stavby pražského kostela – úloha knížete Bořivoje končí. Oba autoři zmíněných textů jej po zplození potomstva s jejich hrdinkou nechávají opustit dějinné jeviště.

Ludmila se v legendách objevuje až jako manželka svého muže, v legendě *Fuit* při svatbě. *LK* ji označuje za kněžnu pocházející odkudsi z Mělnicka a zná jméno jejího otce – Slavibora.²¹³ V každém případě to ale nebyla Ludmila, kdo by přinesl Čechům novou víru, ona sama pocházela zcela jistě z pohanského rodu, ať už byl její přesný původ jakýkoliv.

Nicméně ihned po přijetí křtu Bořivojem (či spolu s ním, jisti si tím být stoprocentně nemůžeme) je pravděpodobně pokřtěna i ona. Peripetie jejího obrácení jsou popisovány jako velmi vřelý přechod od zaníceného pohanství k upřímné křesťanské víře.²¹⁴ Nadále se stává skutečně velmi horlivou zastánkyní nové víry.

Po smrti svého manžela ustupuje do pozadí jakožto přesvědčená křesťanka. Ze schematičnosti jejího příběhu tu pro nás nevysvětluje nic zajímavého. Texty líčí její zbožné skutky, které by snad mohly být rozebírány z hlediska dějin hagiografií. A až na zběžnou zmínku o péči o kněží v *LK*,²¹⁵ nemůžeme najít žádné zmínky o průběhu christianizace. Dá se říci, že v tomto momentě v jejím životě pro nás z hlediska hagiografických pramenů nastává víc než třicet let dlouhá pauza.

Postava kněžny se stahuje do ústraní, v legendách čteme čistě „telegrafní“ zprávu o vládě jejích synů, kteří zakládají nové kostely. Patří sem i zpráva legendy *Crescente fide a Gumpolda* – u něj už nikoliv telegrafní, ale ve skutečnosti nic jiného nesdělující – o kostelu vystavěném Spytihněvem. Když jsme odmítli jeho zásluhy o první kostel v Praze jako opomenutí Bořivoje, zcela jistě se zde hovoří o kostelech na Budči, protože pouze tam

211 tamtéž: „reversus sine mora votum suum implere studuit in ipsa civitate Pragensi...”

212 tamtéž: „Hic primus fundator locorum sanctorum congregatorque clericorum et tantille, que tunc fuit, religionis institutor extat.“

213 tamtéž: „...Liudmilam, filiam Slaviboris comitis ex provincia Sclavorum, que Psou... nunc... Mielnik vocitatur.” Legenda *Fuit* zná jen jméno Slavibor, jeho původ však nijak nekonkretizuje.

214 *FpB*, s. 469: „...dum esset iuencula, ydolis ymmolabat et ad eorum culturam libencius confluebat...”

LK (s. 24-25) zdůrazňuje soudržnost manželského páru jako ctnost, která vede i k obrácení ve víře: “Que (Liudmila) sicut par ei (Boriwoy) fuerat in errore gentilitatis, immolando simulacris, ita et in religione Christiana imitando, immo precellendo virtutes sui viri, facta est vere Christi famula.”

215 *LK*, s. 26-27: „...clerici quos devota mente ceu natos proprios procurabat.”

kombinací mezi přemyslovskými hradišti „pasuje“ patrocinium sv. Petra. Na stejných místech je Vratislavovi správně připisován kostel sv. Jiří.²¹⁶

Až po této indiferentní době se na scénu vrací Ludmila, a to rovnou do boje mezi ní a její snachou. Po smrti jejích synů nastává velmi bouřlivé období, různě v legendách zachycené. Zmiňme nejprve dva texty, jež jsou na její život zaměřeny.

Snad bychom očekávali souboj moudré křesťanky s pohankou. Ale v tomto směru bychom se mýlili. Drahomíra byla špatná, Jezabel (ovšem i Eva),²¹⁷ ponoukaná Ďáblem²¹⁸ a podle „rodu i skutků“ pohanka.²¹⁹ Ovšem to můžeme chápat i jako přirovnání nebo hyperbolu. Spor je i samotnými autory hagiografie chápán jako politický, takže v tomto směru ani nemusíme sprádat žádné komplikované teorie.

Ludmila sama Drahomíře říká: „Netoužím vládnout a nepřeji si mít ani sebemenší částku tvé moci.“²²⁰ Zaštiťuje se touhou konat jen dobré skutky a sotva tedy bojuje s pohanstvím v duši Drahomíry. Žádný pokus přivést ji na správnou víru. *LK* je naopak podrobně seznámena s podstatou sporu o moc, který propukl po smrti Vratislava. Popisuje, jak byli vnukové Ludmily svěřeni do její péče, což zřejmě chápala Drahomíra jako útok na své mocenské postavení a nechala svou tchyni zavraždit. Dle legendy *Fuit* máme jistou indicii, že vrazi kněžny Ludmily byli pohané, ovšem nemůžeme to považovat za jednoznačné.²²¹

Úmrtí Ludmily je pro nás tím pádem méně zajímavé. Ludmila byla totiž zabita v „běžném“ a nikoliv nábožensky motivovaném sporu. Legendista *Kristián*, aby snad částečně zakryl úvahy publika svého díla nad tímto faktem, předkládá jim k řešení náhradní problém, na něž ovšem

216 *LK*, s. 26-27 nezmiňuje ale v souvislosti se Spythněvem žádný konkrétní kostel (jen, že „imitator siquidem patris factus, fundator extitit ecclesiarum Dei, congregator sacerdotum clericorumque...“), Vratislavovi však (s. 28-29) připisuje sv. Jiří; *Crescente fide*, *FRB I*, s. 183; J. Ludvíkovský, *Nově zjištěný*, s. 58; *Gumpoldova legenda*, *FRB I*, s. 148.

217 *LK*, s. 26-27: „...Dragomir... Iezabeli Illi assimilandam, que prophetas malicia sua trucidavit, seu Eve, prothoplasti uxori...“

218 *FpB*, s. 471: “Tunc humani generis inimicus invidens, quod religiosa dei famula Ludmilla tot vigoribus polleret, consilium egit mater principis cum consiliariis iniquis et exosam cepit habere socrum suam Ludmillam.”

LK, s. 30-31: “mater puerorum... dyabolo instigante totum venenosum pectoris animum in famulam Dei Liudmilam accendit...”

219 Drahomíra je “ex provincia Sclavorum paganorum” (*LK*, s. 26-27) a svým synem označena za nehodnou křesťanku, jejíž skutky a rod jsou barbarské, tedy jakoby pohanské (*LK*, s. 32-35: “tam genere quam operum eciam iniquatione gentilis”).

220 *FpB*, s. 472: “Regnare ego nolo neque ullam potestatis tue particulam habere volo.” V *LK* prakticky totéž, s. 30-31: „Non aliqua regni tui porcio male blandientis cupiditatis animum invasit meum neque tui dominationem cupio ullam habere.“

221 *FpB*, s. 477: „...impios Tunnam et Gummonem“ Slovo *impios* ale může spíš odkazovat k povaze jejich skutků, než k opravdovému pohanství. Mnohem zajímavější v tomto smyslu jsou jména vrahů, ukazující na možnost jejich severského (a dost možná skutečně pohanského) původu. K tomu naposled zřejmě J. Ludvíkovský, *Tunna und Gommon*. Avšak víme, že kníže Bořivoj dal nejspíše všechny své družiníky pokřtít, stejně jako to nejspíše učinili jeho synové.

má snadnou odpověď. Dává v pochybnost způsob zabití, místo aby se pozastavoval nad příčinou. A ihned veškeré pochybnosti učenou argumentací smete.²²²

O christianizaci země ovšem není příliš pochyb. I sama Drahomíra, když slyší o zázracích nad hrobem své tchyně, rozhodne se vystavět nad ním kostel, aby zakryla její už tehdy se projevující svatost.²²³ To bych považoval za rozhodující důkaz o faktu, že i tehdejší hagiografové považovali Drahomíru za špatnou, ale křesťanku.

Další pokračování Ludmilina příběhu je už ale spjato se svatým Václavem.

6.2 - Svatý na trůně: Václav

Na jednu z nejstarších václavských legend – text s incipit *Crescente fide* – jsme už krátce narazili v otázce Bořivojova křtu. Znovu zopakuji, že její text se nám dochoval ve dvou poněkud odlišných verzích, vesměs označovaných jako bavorská a česká redakce. Otázku jejich vzájemného vztahu asi není třeba zbytečně rozebírat,²²⁴ obě mají pravděpodobně původ v 10. nebo 11. století (při vzniku archetypu textu snad v době před založením biskupství), byla doložena jejich vazba na svatojímramskou legendu,²²⁵ a až na výjimky, na něž budu případně upozorňovat,²²⁶ se od sebe obsahově příliš neliší.

Po legendě *Crescente* následuje jistý zlom,²²⁷ legendy (či spíše jejich archetypy, musíme si

222 LK, s. 36-37: *Exemplo martyrum sanguinem fundendo testimonium Christo perhibere gestiens, ac palmam martyrii cum ipsis sine fine percipere optans, toto desiderio ad superne vite patriam anhelabat. Martyrii eciam coronam non dubitamus eam promeruisse, quoniam sacra Scriptura testante: Iustus quacunq[ue] morte preoccupatus fuerit, anima eius in refrigerio erit.*

N. Profantová (Kněžna Ludmila, s. 113-114) si celé škrcení vykládá skutečně jako aktivní snahu zabránit mučednické pověsti Ludmily. To je ovšem dle mého soudu naprosto bezpředmětné. Jako povrchní křesťanka by Drahomíra jen sotva oplývala takovými vědomostmi, jako skutečně přesvědčená a navíc poučená věřící by zas musela vědět, že na způsobu smrti skutečně nesejde.

223 LK, s. 42-43: *“...apparitores misit...quod domum beate Ludmille super tumulum ipsius statuerent in modum basilice, aptans ei nomen in honore beati Michaelis archangeli, quo si deinceps inibi claruisset sigum aliquod, non meritis beate martyris, verum sanctorum, quorum pignora inibi detinerentur, deputaretur.”* FpB, s. 478 téměř totožně.

Zatímco tradiční názor a vysvětlení této nejisté fráze spočívá v „přestavbě“ původního paláce přemyslovské kněžny na kostel (např. N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 115), P. Sommer (*Začátky křesťanství*, s. 102-130) formulaci „domus super tumulum in modum basilice“ považuje za výpůjčku z Lex Salica a dokládá na ní stáří Kristiána.

224 Viz Ludvíkovského komentář v *Nově zjištěný*. Podporuje konsensus – viz např. M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 16.

225 Naposledy J. Kalivoda, *Nejstarší hagiografie*, s. 57.

226 Nadále je budu označovat CF-B pro bavorskou a CF-C pro českou redakci. Pokud nejde o výrazné rozdíly v textu, přepisují obě verze společně a odlišují pouze různá synonyma lomítkem a v jedné z redakcí chybějící slova závorkami.

227 Takto interpretuje vývoj hagiografie v 10. století O. Králík (*Nejstarší legendy*, s. 18-19) a spojuje tento zlom s působením benediktinů, což je jistě zajímavý postřeh, nicméně nedá se jistě mluvit o tom, že by autor CF nebyl benediktin.

být vědomi, že se k nám dostávají až v pozdějších redakcích) se začínají zjemňovat a literalizovat. Přibude celá další vrstva nových textů. Patří do ní zejména už zmíněný *Kristián* (viz ludmilská kapitola 6.1), ale i dvě další legendy oplývající ani ne tolik informovaností, jako rétorickým stylem. U obou jsme si výrazněji jistější autorstvím.

Jednak jde o „rétorické zpracování“ legendy *Crescente*, pořízené zhruba na přelomu 70. a 80. let 10. století mantovským biskupem Gumpoldem – odtud *Gumpoldova legenda (GL)*. Jednak rovněž velmi květnatě znějící práce mnicha kláštera Monte Cassino a arcibiskupa amalfského Vavřince (Laurentia), sepsaná ve 30. letech 11. století (*Vavřincova legenda - VL*), pravděpodobně dle jakéhosi staršího, nám neznámého textu, který se ovšem tolik neliší od *Crescente* a má blízko k první staroslověnské legendě.²²⁸ Jak si ukážeme, pracujeme zde s poměrně kompaktním příběhem (či spíše sledem jednotlivých scén), jehož verze se nebudou od sebe příliš odlišovat, nanejvýš řazením jednotlivých obrazů.

Krom těchto latinských textů považují za podstatné se ještě zmínit o textech staroslověnských. V nejstarších vrstvách jsou uvažovány dva, většinou označované podle svého předpokládaného stáří jako první a druhá staroslověnská legenda. Obě jsou si velmi blízké s některými z latinských textů, v případě první je tím spřízněným autorem Laurentius a u druhé jde bezmála jen o překlad *Gumpoldovy legendy*.²²⁹ Dokazuje to nevelkou vzdálenost latinské a slovanské kultury v tehdejších Čechách.²³⁰ Bezprostředně je tu rozebírat nebudu, nicméně mají své místo v hagiografii a budu se jimi zabývat při rozboru historického pohledu na christianizaci Čech.

Václavské legendy, jak jsme si ukázali, často začínají už momentem, kdy celá země přejala křesťanství a rychle projdou základní přemyslovskou genealogií. Zatímco incipit *CF* samo o sobě stačilo autorovi k popisu situace, v níž se křesťanská víra nacházela, Gumpold musel tuto situaci popsat květnatěji, zdůraznit postupnost přijímání křtu v Evropě a postupně přejít do

228 D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 115; Přehledy datování a diskuse o václavských (i ludmilských) legendách viz M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 15-46 a D. Třeštík tamtéž na s. 99-116 a 155-175, nejnověji též, *Translace a kanonizace*, s. 330-332 a též, *Translation und Kanonisation*, s. 347-350. *Gumpolda legendu* je kladena obecně (M. Kantor, tamtéž, s. 17-18; J. Sláma, *Český kníže*, s. 19 a D. Třeštík, naposledy *Od příchodu*, s. 93) do souvislosti s přátelskými vztahy biskupa Vojtěcha a Říší císaře Oty II., pouze nejnověji ji J. Kalivoda klade už před rok 973 (J. Kalivoda, *Nejstarší hagiografie*, s. 56 a s. 59-60). I zde je zdůrazněna její nevhodnost pro běžnou liturgickou potřebu (tamtéž, s. 54). Její redakce známá jako Wolfenbüttelský rukopis je doplněná o některé momenty z *Kristiána* či jeho zdrojů – k jeho vzniku a úpravám legendy zde viz D. Třeštík, *Ještě ke královně*.

V případě *Vavřincovy legendy* došlo k datačnímu posunu – původně byla považována za v podstatě současníka *GL* (F. Dvorník, *Zrod*, s. 125-126).

229 Občas bývá rovněž řazena k nejstarší vrstvě (viz F. Dvorník, *Zrod*, s. 150), ale spíše (viz minulá poznámka) se s jejím vznikem počítá až do období existence sázavského kláštera.

230 Viz např. O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 21. Svědectví o nekonfliktní blízkosti obou světů ostatně přináší i latinská legenda *Kristiánova*, což by ji znovu posouvalo do tohoto období před velkým schizmatem.

kraje Čechů. Nic zásadního se tu ovšem konkrétně k české situaci nedozvídáme.²³¹ Vpodstatě obdobnou „informaci“ svým velmi rozšafným jazykem poskytuje i *Vavřincova legenda*.²³²

Všechny legendy uvádí svatého Václava na scénu ještě v době, kdy chronologicky teprve začíná tragédie jeho babičky. Je synem Vratislava a Drahomíry a dán na výchovu (na hrad Budeč). Po otcově zřejmě náhlé smrti je – podle některých legend formálně – povýšen na knížecí stolec.²³³ O rozporu v otázce jeho poručnictví a osudech babičky jsme se zmiňovali v předchozí kapitole. Některé Václavské texty ovšem o žádném poručnictví v tomto bodě příliš nemluví, byť pak dále v textu jeho mladost omlouvá neschopnost se plně postavit výpadům nepřátel víry a obsahují zlom, kdy Václav dozraje a převezme otěže vlády plně. Z nich nejvíce legenda *Crescente*, která na tomto područí neurčitým pohanským pánům staví celý obraz pohanských křivd proti Václavově víře. *Gumpold* Václavovo mládí při nástupu začne poněkud podivně připomínat až ex post.

Co nám ale tato nejistá vláda knížete Václava napoví o christianizaci země?

Odložme stranou důkazy svatosti, mezi nimiž je i Václavův prorocký duch, který předpovídá smrt Ludmily. Mluví se zde ovšem o přítomnosti jakéhosi kněze Pavla,²³⁴ který se, jak ještě uvidíme, stane jedním z úhelných kamenů úvah historiků o institucionální christianizaci. Také se zaměříme na předpověď vyhánění kněží ze země, obsaženou v některých textech *LK*.²³⁵ *Crescente* nechává celý výjev bez komentáře a vysvětlení, dokud na události samotné nedojde.

Vražda Ludmily je líčena i v jinak čistě václavské legendě *Crescente fide*. Je zde dávána bezprostředně do souvislosti s Václavovým „kažením“, o němž se zmíníme brzy. Nacházíme zde jediné bezprostřední označení kněžny Drahomíry jako pohanky, či přesněji jako „nevěřící.“²³⁶ Povšimněme si ale i toho, že právě zde se obě redakce liší. „Česká“ uvádí opět jen tolik, že Drahomíra pochází ze země pohanů, neznajících Boha, čili se znovu vyhýbá tomu označit ji za pohanku.²³⁷

231 *GL*, s. 147-148. Zásadněji tento rozdíl komentuje D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 327 či též, *Translation und Kanonisation*, s. 343-344.

232 *VL*, s. 26-27.

233 *CF-B*, s. 183; *CF-C*, s. 58; *GL*, s. 149; *LK*, s. 28-29; *VL*, s. 27 s menším množstvím detailů o jeho vzdělání se Vavřinec trochu netypicky zabývá jeho katechumenátem a křtem, ale i tady cítíme nedostatek konkrétní informovanosti, šablonovitost a dosti planou rétoriku. Na s. 30 se pak snad ještě před Vratislavovou smrtí ujímá Václav vlády.

234 *CF-B*, s. 185; *CF-C*, s. 59; *GL*, s. 153; *LK*, s. 32-33, ale i v souvislosti s Lumilinou smrtí na s. 34-35.

235 *LK*, s. 34-35: „Enim vero execrabilis memorie genitrix mea secte vitali, queam pro toto posse confiteri, colere, cordetenus sequi et amare insto et posthac aliorum inrevocabilis instabo, mordaciter invidens eosdem diversorum clericos ordinum, quia mecum sentire non negant, ope terrena privatos, regno severius eiectum iri molietur.“

236 *CF-B*, s. 185: „...mater eius ipsa, que incredula dei...“

237 *CF-C*, s. 59: „... mater eius, que erat ex genere gentilium ignorantium Deum...“

Gumpold používá v souvislosti s (u něj bezejmennou) matkou Václava stejnou formulaci o její povaze, jakou už známe z *Kristiána*, jenž jí téměř jistě od svého vzoru převzal s celou věštbou – Drahomíra je rodem i skutky pohanka.²³⁸ Čili pochází z pohanského rodu a *jako* pohanka se chová. Znamená to tedy, že oficiálně byla pokřtěna?

Václav tu stejně jako výše předpovídá její smrt a vyhánění kněží. Ludmila pak u něj podstupuje mučednictví pro svou víru.²³⁹ Snad je tedy už *Gumpold* obeznámen s jejím kultem a přestože její příběh nerozvádí, jako svatou ji chápe. Proto je i Drahomíra líčena mnohem dramatičtěji – nenávidí křesťanství a chce kněze vyhnat, což bez váhání posléze učiní.²⁴⁰ Ovšem i v této chvíli nemůže jít o naprosté vyvrácení křesťanské víry, protože, jak sám *Gumpold* přiznává, Václav – ovšem řidčeji – i pak navštěvuje kostely.²⁴¹

V textu *Kristiána* bychom ale hledali konkrétní zmínky o pronásledování křesťanů pohany po Ludmilině smrti marně. Vláda Drahomíry a jejích nohsledů jistě není popisována jako správná, nicméně tu výslovně není popsán žádný útok na církev. Naopak, jak už bylo zmíněno výše,²⁴² dává legendista Drahomíru do pozice zakladatelky kostela nad tchyniným hrobem. To byla událost, k níž by jistě v pohanské zemi nedošlo.

Za zajímavou můžeme pokládat drobnou odlišnost české redakce *Crescente fide* v tom, že Václavova výroba mešních obětí byla prováděna tajně. O konkrétním důvodu tohoto tajemí nám legendista dále nic neříká,²⁴³ ale osobně mám z kontextu spíše dojem, že mělo jít o projev skromnosti než o snahu se ukrývat před nepřáteli víry.

Také zmínky o kritice na Václavovu „zkaženost kněžími,“²⁴⁴ jež v *Kristiánovi* následují až po ukončení ludmilského tématu, tj. od 5. kapitoly, jsou pozoruhodně rozporuplné. Následující útoky na kněží jsou výslovně spojovány jen s osobou mladého knížete, což lze chápat spíše jako anekdotickou nadsázku obav o osud jeho charakteru. Žádné zmínky o všeobecném povstání.²⁴⁵

V legendě *Crescente* jsou kněží vyháněni ze země, i když se tak stane pouze v souvislosti

238 Srovnej s pozn. 219 a 237. *GL*, s. 154: „...tam genere quam operum eciam inquinacione gentilis...”

239 *GL*, s. 154: „...pro christiani nominis ac fidei professione corporis crudelem subibit passionem.”

240 *GL*, s. 154: „...genitrix mea sectae vitali... mordaciter invidens, eosdem diversorum clericos ordinum, quia mecum sentire non negant, ope terrena privatos, regno severius eiectum iri molitur.”

241 *GL*, s. 155: „...templaque dei aliquantum solito rarius sub publicis conventibus frequentasset...”

242 Viz pozn. 223.

243 *CF-C*, s. 59: „Idcirco hoc faciebat *nullo sciente* (vyzn. J. I.), ut sacrificium per hoc sacerdotes offerrent Domino.”

244 Téměř shodně *CF-B*, s. 185; *CF-C*, s. 59 a *LK*, s. 42-43: „Princeps siquidem noster, ... perversus a clericis et ceu monachus factus...”

245 *LK*, s. 44-45. Zřejmě tato scéna se ve *Vavřincovi* (s. 32-33) překroutila v soustavě literárních obrátů do jakési podivné stížnosti českých velmožů Boleslavovi, že s nimi Václav odmítá slavit své narozeniny, jako to činil jeho otec.

s vraždou Ludmily. Tedy znovu – z kontextu – jako by byli vyháněni zejména její osobní kněží, i když zde můžeme soudit pouze dle polohy této věty v souvětí o vraždě.²⁴⁶ Také osoby působící na Václava v této době jsou v *CF* více konkrétněji popisováni jako pohani. Václav je jimi odvracen od víry,²⁴⁷ nucen se věnovat své víře tajně a vyhýbá se jejich pohanským obřadům.²⁴⁸

Matčino vyhnání, poté co se Václav sám ujímá vlády, není mnohde nijak zvlášť popsáno jako rechristianizační úsilí, pokud pomineme Václavovy výčitky těm, co mu v jeho víře bránili.²⁴⁹ Naopak u Kristiána jde jen o politické opatření, jež má pouze smířit velmože v zemi a sjednotit je, než bude matka opět povolána nazpět.

Dramatičtější je to vše podáno opět v *Crescente* a – jako i všude jinde – v *Gumpoldovi* – Václav tu doslova obnovuje kult v zemi a pozve nové kněze – z Bavorska a Švábska.²⁵⁰ Ale zvaní kněží je obecně připisováno Václavovi i tam, kde není spojeno s nějakou „rechristianizací.“ U Gumpolda umístění této konkrétní pasáže závisí na redakci. V některých je to prostě jeden z obecných atributů jeho vlády,²⁵¹ v mnichovském rukopise popsaném ve *FRB* je tato pasáž vložena na podobné místo jako v *Crescente*, tedy do obnovování víry po Václavově „převratu.“²⁵² Je otázkou do jaké míry si můžeme vykládat tyto noticky a podobný odstavec o přijímání křesťanů z okolí zmiňovaný později v *Kristiánovi* jako nějaký náznak dalších organizovaných misí.²⁵³ Výslovně nás o tom legendista neinformuje, soudím, že obezřetnost je tu na místě. Nanejvýš může jít o běžné doplňování domácího kléru

246 *CF-B*, s. 185 a *CF-C*, s. 59 téměř shodně: „...et presbyteros multos cum clero privantes substantia eiecerunt de terra.“

247 *CF-B*, s. 185 a *CF-C*, s. 60: „...ab illa (ergo) die nimiis incerpabant (minis) beatissimo Vendezlao optantes, ut resipisceretur a doctrina...“

248 *CF-B*, s. 185 a *CF-C*, s. 60: „Denique cum hii omnes predicti malivoli irent ad immolandum demoniis agnos atque porcellos, ut ederent ex his nefandis idolatriis/hostiis, ipse (autem) oportunitatem querens, subtraxit se ab eis et nunquam contaminatus fuit in escis eorum. Itaque et potum, quem ei propinabant, nunquam gustavit.“

Poněkud to připomíná pozdně antické soužití křesťanských věřících s nikterak nepočetnými skupinami nadále praktikujícími pohanské obřady. Separace, vyhýbání se obřadům, bylo základním pokynem pro dobrého křesťana – viz P. Brown, *Autorita a posvátné*, s. 30-31.

249 Na hořké výčitky neurčitým pohanským staršinům narážíme v této chvíli například opět u *Gumpolda*, s. 156: „...vos autem... fideque mihi manetis dispares...“ Otázka ale je, jestli tato výčitka není mířena spíše těm, kteří byli zklamáni jeho výchovou a chtěli z něj mít více knížete než mnicha. O pohanech tu není řeči. Sám Gumpold také uvedl, že Václav kostely navštěvoval, tedy víra ani dle jeho podání nemohla být plně vymýcena.

250 *CF-B*, s. 185 a *CF-C*, s. 60: „Et reduxit de exilio presbyteros et clericos cum gaudio magno et aperte sunt ecclesie et gaudere cepit fides/religio Christiana et diabolus fiebant plurima detrimenta. In tempore autem illo multi sacerdotes de provincia Bawariorum et de Svevia, audientes famam de eo, confluebant cum reliquiis sanctorum et libris ad eum.“

251 *GL*, s. 150-151: „...quacumque terrarum parte clericos advenientes alacri munificencia sub tocius necessitatis grata relevatione ad se recepit...“

252 *GL*, s. 156.

253 *LK*, s. 60-61.

„odborníky“ z jiných zemí, kde už kněží byl dostatečný počet. Na import kněží v těchto souvislostech, kdy dochází k jakési autochristianizaci země shora, jsme ostatně už narazili v rozboru otázky Moravy.²⁵⁴ Zdá se, že rychle se christianizující země měly podobné potřeby a důsledkem byl příliv kléru z různých i vzdálených zemí.

Václav dle *LK* zorganizuje Ludmilinu translaci, jedná se o jeho nejvážnější samostatný vladařský počin. V souvislosti s pochováváním těla budoucí světice je zde zmíněno zařazení Čech do říšské, konkrétně bavorské církevní správy.²⁵⁵ Nicméně o konkrétním postupu christianizace státu se nic nedovídáme.

Celá epizoda o Ludmile, její vraždě a protipohanské vzpouře vůbec chybí ve *Vavřincově legendě*, jejíž autor celou tuto peripetii přeskočil a pustil se rovnou do boleslavského tématu.

Ani tehdy, když legendisté líčí další samostatnou vládu a znovu rozebírají osobnost svatého Václava, nezískáme z ní žádné další výrazné náznaky týkající se křtu Čech. Vidíme pouze standardní obraz svatého, jenž každým coulem svého chování následuje evangelijní dobrotu a laskavost, a nakonec až sebetrýznění v duchu Kristova následovnictví.

Kristián při – po translaci následující – zmínce o Václavově zbožnosti letmo zmíní existenci pohanství v Čechách za jeho vlády. Mluví o obětištích a zdůrazňuje, že Václav se obyčejům svých předáků pod záminkami vyhýbal.²⁵⁶

Dost podobně situaci líčil před Ludmiliným zabitím *Gumpold*, v němž Václav rovněž pohanské obřady pardonuje a jen se jim vyhýbá. Aby však nebyla jeho role tak pasivní, osobně je zapojen do christianizačního úsilí, dokonce i do katecheze.²⁵⁷ Pohané jsou tu podáni poněkud literárněji, mají svá pravidelná setkání, svatyně a oltáře, pořádají hostiny.²⁵⁸

Není jisté, jestli to vše máme chápat jako projev smířlivosti knížete, či zda se tato informace týká ještě období, kdy nebyl plně samostatným knížetem. Tento postup by totiž byl nepředstavitelnou mírností. Situace se navíc nápadně podobá tomu, co líčí *Crescente fide* v době Václavových těžkostí. A *Gumpold* tuto epizodu rovněž zařadil do doby před atentátem na Ludmilu, ač dosud nijak zvlášť nezdůrazňoval nesamostatnost Václavovy vlády. Ovšem toto období slabosti pak nechá slavnostně skončit. Je dost dobře možné, že do pozdější části děje se u *Kristiána* dostala scéna tolerování pohanů snad proto, že autor textu sem při

254 Viz pozn. 138.

255 *LK*, s. 52-53. Tehdejším duchovním správcem byl řezenský biskup Tuto.

256 *LK*, s. 58-59: „Quia vero radicitus necdum avulsi fuerant paganorum supersticiosi ritus, dum plurimi ad immolandum demoniis nefanda properarent sacrificia, cibisque ex ipsis potibusque simul inquinarentur, nunquam ipse horum consensciens contaminabatur, veru in cunctis se subtraxit, occasione facta qualibet.“

257 *GL*, s. 151: „Quosdam vero minus peritae huius salutiferae capaces, corde duriores, sensusque vera intellegendi desidiores, iuxta monitum apostolicum oportune cathezizans...“

258 *GL*, s. 151: „...per nefandas aditorum atque ararum furialium aedes procures quoque ipsos diis libandum alienis frequentius in anno concursantes...“

redigování starších textů soustředil veškeré ilustrativní zmínky o povaze knížete ze svých pramenů.

Daleko příhodněji totiž už zní další zmínka téhož textu, že Václav bořil pohanské svatyně – nachází se v téže souvislosti jako kácení šibenic.²⁵⁹ Odhodlaněji také už vyznívá pasáž o bičování odpadlíků.²⁶⁰

V rámci dalšího dění se v *LK* dozvídáme o zajímavé praktice knížete, která sice může být chápána jako hagiografické kliše, nicméně informuje nás o dobovém náhledu na christianizaci nižších vrstev, což považuji za zvlášť hodné zmínky. Krom jiných Václavových ctností, jež vypočítává *Kristián*, nacházíme už v podstatě v době ličení boleslavského atentátu knížecí zvyk slavit vigilie velkých svátků, na něž mimo jiné připadají křestní termíny v církvi. Kníže, pokud na křest nedorazily žádné děti dobrovolně, dal údajně vykupovat mladé otroky na trhu. Výslovně zde to sice není uvedeno, ale pravděpodobně proto, aby je nechal sám pokřtít a tím snad i vyvázat z jejich nesvobodné pozice.²⁶¹ Jistě spíše nadsázka, nicméně ponechme si tuto historii v paměti jako výjimečný exkurz do života nižších vrstev.

Václav ještě před smrtí buduje chrám sv. Víta, což můžeme chápat jako další příspěvek k institucionální christianizaci země.²⁶² Zmínky o možné pouti světce ke sv. Petru, či snad dokonce zřeknutí se trůnu ale už berme znovu jako legendistovu nadsázku, navíc nás to nikterak nepoučí o postupu christianizace v zemi. Jeho práce na vinici a pečení hostií je pak podle J. Slámy odkaz na Gorzkou reformu, pod jejímž vlivem byl řezenský klášter, místo vzniku legendy.²⁶³

Nebudu se ani šířeji zabývat samotnou epizodou Václavova umučení. Jedná se o jistě dramatický moment, inspirující umělce i historiky. Také je obklopený mnoha historickými otázkami, zahrnujícími konkrétní okolnosti úmrtí i jeho přesnou dataci, která tradičně trápí už mnoho generací vědců. Ovšem až na drobné pokusy považovat Boleslava za pohana, což ovšem žádná z nejstarších legend výslovně nezmiňuje, nemůžeme tuto událost chápat jako bezprostředně podstatnou pro christianizaci. O rozvoji kultu se zmíním dále.

Při podrobném čtení vidíme, že i Boleslav dal na svém hradě stavět kostel,²⁶⁴ Vavřinec

259 *LK*, s. 58-59: „...fanaque profanorum terre coequavit.“

260 *LK*, s. 60-61: „...a doctrina seu tramite recto deviare cupientibus, zelo accensus divino, si haut illos aliter apprehendere valuisset saltim mense sue occasionis accersitos gracia, flagris verberabat ingentibus...“

261 *LK*, s. 68-69: „...mittebat ad forum et ita deitatis operi operam beatus spiritus dans...“ Rozbor tohoto úseku provedl J. Ludvíkovský (*Vita et passio*, s. 151-152), ale zabývá se spíše liturgickými aspekty křtení katechumenů. K tomu také zmínka v D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 252 a příslušné poznámky, kde upozorněno, že podobně líčí i *ISL* (s. 16-17) dokonce nákupy kněží!

262 *CF-B*, s. 186; *CF-C*, s. 61; *GL*, s. 157; *LK*, s. 62-63. Opět je zde zmíněn biskup Tuto.

263 J. Sláma, *Kníže sv. Václav*, s. 39.

264 *LK*, s. 64-65: „...inibi quoniam in honore eorundem sanctorum (Cosme et Damiani) consecrata habetur

dokonce uvádí při hovoru mezi spiklenci a Boleslavem znalost a slavení svátku Kosmy a Damiána,²⁶⁵ a proto můžeme i v rámci hagiografického obrazu považovat knížecího bratra za křesťana, byť nehodného a poháněného ďáblem.²⁶⁶

Opět narážíme na možnost protikřesťanských akcí po Václavově smrti, ale i zde můžeme legendistické podání Kristiána chápat v tom smyslu, že šlo spíš o snahy zlikvidovat jeho straníky.²⁶⁷ Pronásledování Václavových kněží zmiňuje opět vyhraněnější *Crescente*.²⁶⁸ Ale nikde není výslovně zmíněno pohanství jako důvod této akce.

Václavův bratr je v souvislosti s přenesením světce označen za špatného, či neoprávněného křesťana.²⁶⁹ Nicméně ani v tomto případě nezmiňuje legendista nic než fakt, že Boleslav nemohl odolat působení Božích zázraků, přenesení je tedy zde popisováno jaksi navzdory knížeti, přičemž je ale v *CF* zmíněn velký obřad při jeho pohřbu.²⁷⁰ Vavřinec výslovně mluví o Boleslavově pokání.²⁷¹

Zázraků ostatně líčí všechny legendy po Václavově smrti víc než dost. Z nich upřeme svou pozornost na ty, kde dochází k zmínkám o pohanech.

Crescente fide ve své jedenácté, Gumpold v pětadvacáté a *Kristián* v desáté kapitole přináší shodně příběh vězně-pohana, jenž svou víru „obětuje“ svému zachránění. Prohlásí – po předchozích zkušenostech jiných vězňů s úspěšným uvolněním pout při vzývání světce – , že uvěří v „Boha svatého Václava,“ pokud bude osvobozen ze žaláře. Nepřekvapí, že je ze svých pout ihned osvobozen... a to dokonce několikrát. Nakonec se dá pokřtít a zasvětit svatému Václavu i svého syna.²⁷² Jedná se o zázrak, který ale zdaleka není originální. P. Brown si jej povšiml v pozdně antických textech a nazývá ho zázrakem návratu do komunity.²⁷³ V období šíření křesťanství jsou puklá pouta vězňů pouze doplněna o šablonu obrácení na víru, což v podstatě fakticky znamená totéž jako ony puklé řetězy – vězeň se stává plnohodnotným členem komunity, včetně její víry.

Nejen proti pohanství v člověku, ale i proti pohanství v jiných lidech ovšem bránila své

ecclesia...”

265 *VL*, s. 33: „...sanctorum imminet festivitas martyrum, Cosmae scilicet ac Damiani, quibus annum solitus es praebare obsequium.“

266 *GL*, s. 157: „...Bolezlav... diabolico tactu instinctus...”

267 *LK*, s. 76-77: „Adunaverat autem vir beatus, dum adhuc viveret, clericorum non minimam multitudinem et servorum Dei, quos persecutores sancti martyris adeo persecuti sunt, ut vix in patria aliquis eorum remaneret...”

268 *CF-B*, s. 187, *CF-C*, s. 61: „...clericos eius persecuti sunt...” I zde je tedy řečeno, že jde o jeho, tedy Václavovy lidi.

269 *LK*, s. 78-79: „...Christiane milicie clamide erat obtectus...”

270 *CF-B*, s. 188, *CF-C*, s. 62.

271 *VL*, s. 38.

272 *CF-B*, s. 188-189; *CF-C*, s. 62; *GL*, s. 168; *LK*, s. 92-93.

273 P. Brown, *The Cult*, s. 100.

vyznavače moc svatého Václava. V další zmínce opět *Crescente* i *Kristián* uvádí, že vězeň modlící se za své vysvobození je svými vězniteli prodán do otroctví, ale i tam mu modlitby pomohou a svatý Václav tak přináší svému uctívající svobodu i mezi pohany.²⁷⁴

Poslední zmínku si zaslouží *Kristiánův* přídavek o souboji s knížetem na hradě Kouřimi.²⁷⁵ Václavův oponent se poddává moci zářícího kříže na čele knížete. Sugestivní obraz, zdůrazněný křesťansky interpretovaným nánoskem na Václavově přilbě, neobsahuje žádnou zmínku o pohanství nepřátelského knížete. Z dikce legendy a z historických souvislostí je ovšem jasné, že tato legenda má k christianizaci státu jako jednotného přemyslovského panství co říci.²⁷⁶

Viděli jsme tedy poněkud nevyrovnaný obraz. Pohanství v legendách o svatém Václavu se někdy objevuje a zase mizí. I v rámci jednoho textu kolísá chování jednotlivých postav, což si lze vysvětlit postupnými úpravami původního vzoru legend, jenž tu můžeme tušit. V souhrnné kapitole se nad tímto problémem zastavíme ještě v konfrontaci se staroslověnskými texty.

6.3 - Nevítaný světec: Vojtěch

Postava, která nedlouho před koncem dějinného období, jež jsem si zde zvolil zkoumat, spojí všechny zmiňované okruhy do jakési duchovní jednoty, je populární svatý Vojtěch, potomek české velmožské rodiny, pražský biskup, intelektuál evropského formátu, příznivec duchovní obrody Evropy konce 10. století a nakonec neúspěšný misionář (či snad úspěšný ve svém mučednictví).

Tento stručný souhrn jeho základních rolí už bezprostředně po skončení jeho života musel přitahovat pozornost dobové duchovní obce. Dokazuje nám to právě nejstarší vlna svatovojtěšských textů, již zde budu na několika místech – postupně, tak jak bude prolínat osudy středoevropských států – rozebírat z hlediska její účasti v christianizaci jednotlivých zemí.

Nejstarší reakcí na smrt svatého Vojtěcha, byla *legenda Canapariova* (CL), sepsaná v Itálii a vrozená většinou do roku 999.²⁷⁷ Její redakce vznikaly bezprostředně poté, celkově jde tedy

274 *CF-B*, s. 189; *CF-C*, s. 62; *LK*, s. 94-95.

275 *LK*, s. 100-103.

276 Viz pozn. 418.

277 R. Nový, J. Sláma, *Slavníkovci*, s. 119. Dílo editorka Karwasińska publikovala ve třech základních redakcích, jež postupně vždy při citaci uvádím se snahou odlišit rozdíly, které ale pro podstatu mé práce nejsou natolik zásadní.

V novější době se objevil názor J. Frieda (*Gnesen-Aachen*), že autorem legendy byl ve skutečnosti biskup

skutečně o text v podstatě současný, jen vznikající poměrně daleko od míst, kde se významné části Vojtěchova života odehrály.

Ze všech legend si největší pozornost získala snad právě ta Brunonova (*BL*) – druhý text, napsaný v desetiletí následujícím po událostech v Prusích a prvním životopisném podání. Řeč současníka, spolupracujícího s dalšími pamětníky budí výrazný respekt. Je otázkou, jestli můžeme mluvit o jednoznačné spolehlivosti dané tímto faktem.²⁷⁸ Důležité je zdůraznit, že i zde se jedná o dvě základní redakce, delší a kratší, jejichž stáří bývá zřejmě častěji určováno tak, že původní legendu vytvářel Bruno delší a až posléze ji o několik let později sám zkrátil.²⁷⁹

Obě první *vitae* mají velmi podobnou dějovou linku, každá z nich působí erudovaněji v jiném ohledu (zřejmě podle svědků, jež se autorům podařilo získat), Brunonova zejména o něco více podchycuje politické okolnosti celé události.²⁸⁰ Základní myšlenkou, již můžeme najít v textech po smrti Vojtěcha bezprostředně následujících, je střetávání církevnických ideálů dané doby – ideálu mnišství a duchovního pastýřství, tedy zde příkladného zastávání biskupského úřadu.²⁸¹

Dvojici životopisů doplňuje kratší *Passio Sancti Adalberti* (*PSA*) či dle incipitu prostě legenda *Sanctus Adalpertus*. Je tradičně zasazováno do první poloviny, možná dokonce první čtvrtiny 11. století.²⁸² Obsahuje pro nás několik zajímavých údajů, nad nimiž bude plodné se zastavit.

Další - veršovaná - legendu s incipit *Quatuor immensi* O. Králík pokládá za českou, dokonce za jejího autora stanovil samotného Radima-Gaudentia a hledá její souvislosti s Laurentiovou legendou o sv. Václavu.²⁸³ Zatímco lokalizace do Čech byla zřejmě přijata, v případě datace zůstal Králík spíše osamocen a moderní bádání ji přiřazuje spíše až

Notker z Lutychu, který došel jistého uznání (K. Marčková, *Sv. Vojtech*, s. 12), nicméně zdá se, že argumenty proti této tezi nakonec převáží – viz např. P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 330. Naposledy C.-N. Gašpar (při přednášce 24. 3. 2011 na FF UK, zatím jediná vydaná práce na dané téma (*Re)Claiming Adalbert*) prokázal, že „nejstarší rukopis“ legendy z Německa trpí stejnými vadami kopií jako ostatní verze, originál je tedy zřejmě skutečně ztracen, navíc je velmi pravděpodobný jeho italský původ.

278 O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 23-24.

279 U. Borkowska, *Ideal świętości*, s. 24-25. Jedna z možností je, že kratší verze vznikla v Polsku (M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 224 a K. Marčková, *Sv. Vojtech*, s. 12), ale jak ještě uvidíme, i Uhry připadají v úvahu.

Cituji z delší redakce, jen občas – v závorce – doplňuji formulaci kratší, je-li zvlášť či zajímavě odlišná. Uvádím ale odkaz na obě (nejprve na delší), pokud údaj obsahují. Pokud uveden jen jeden, jedná se o delší, neuvedu-li jinak.

280 Srovnej M. Kyrálová, *Doslov*, s. 154.

281 U. Borkowska, *Ideal świętości*, s. 28.

282 F. Dvorník, *Zrod*, s. 156.

283 O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 25.

k pozdějšímu rozvoji kultu do 13. - 14. století.²⁸⁴ Z tohoto důvodu se jí nebudu více zabývat.

Z počátků Vojtěchova životopisu je nejzajímavější otázka jeho původu. Zdůrazním především fakt, že zatímco Canaparius zmiňuje jeho původní vlast jako ostrov křesťanství v jinak pohanské Slavonii,²⁸⁵ Bruno zde Vojtěcha líčí jako osobu vyrůstající v plně křesťanském prostředí. Čteme-li ale pozorně, vidíme, že Canaparius se posléze zaměřuje na užší oblast Vojtěchova původu – zřejmě tím myslí právě Čechy – a tam také (stejně jako u Brunona) není zbožnost Vojtěchových rodičů zdůrazňována vůči svému okolí jako nějak neobvyklá a je rozhodně upřímná,²⁸⁶ což potvrdí i skutečnost, že jimi Vojtěch byl pro svou duchovní dráhu zasvěcen už jako dítě.²⁸⁷

Po epizodě duchovního zrání a dospívání nového světce je Vojtěch zvolen biskupem v Čechách.²⁸⁸ O přítomnosti německého kléru v Čechách dost možná svědčí zřejmě germánské jméno na tomto místě v *BL* zmíněného kněze - Willika.²⁸⁹

Po v *Brunonově legendě* obsaženém intermezzu, kdy autor popisuje tehdy probíhající lutické války, jež rozebírám v kapitole 9.1, následuje popis situace, s níž se musel Vojtěch vyrovnávat. Ač se sám chová téměř ideálně, stojí proti těžkým zkouškám napůl obrácené země. Hrubé křesťanství tu autoři legendy popisují jmenováním následujících přečinů – incest a mnohoženství,²⁹⁰ v duchu moderních reforem odmítaná manželství kněží,²⁹¹ prodej křesťanských otroků do rukou nevěřících,²⁹² a – už jen u Brunona – nedbalé dodržování předpisů církevního roku.²⁹³ Jedná se tedy o přestupky vůči *striktnímu* chápání křesťanských norem, nikterak bezvýhradně způsobené pohanstvím (nanejvýš vlažnou vírou) a navíc často vynucené okolnostmi. Vojtěch ovšem opouští z výše uvedených důvodů Čechy, a tedy ač žije

284 F. Machilek, *Zur Verehrung*, s. 121; K. Marčková, *Sv. Vojtech*, s. 12.

285 *CL*, s. 3/51/71: „Huius (=incolae) maxima (ve 2. a 3. redakci: Cuius maior) pars (2. a 3.: adhuc) infidelitatis errore preuenta (2. a 3.: tenebris occupata), creaturam pro creatore (2. a 3. redakce postrádá), lignum uel lapidem (2. a 3. reakce navíc: seu aliam creaturam) pro Deo colunt...”

286 V *CL* s. 4/51/71 je otec „...fidus custos diuine legis, ambulans sollicite iuxta precepta sacerdotum (2. a 3.: obediens ministris ecclesie)...“ a matka „Sancta erat moribus, sancta sermonibus, fortis, ut dicunt, in ieiunio, familiaris Deo...” V *BL* obdobně, s. 3-4/45. Otec „...oratio rara sed habituerat secum misericordia bona... larga pauperum cura...” a matka „...fidem loquens operibus nobilitati sue pulcrum responsum dedit...”

287 *CL*, s. 4-5/51-52/71-72. *BL*, s. 4/45-46.

288 *CL*, s. 9-12/53-54/74. Je možná jen zajímavé si povšimnout, že Canaparius si byl vědom volby na Levém Hradci, který zde jménem sice neuvádí, ale situuje volbu „nedaleko města Prahy.“ *BL*, s. 7/48-49. O této volbě přirozeně krátce mluví i *PSA* (s. 706).

289 Canaparius ovšem stejně jméno uvádí v dalších kapitolách už ve zcela jiných souvislostech.

290 *CL*, s. 18/57/76: „Prima et uelut principalis causa propter plures uxores unius uiri;“ *BL*, s. 12/51: „...miscabantur cum cognatis et sine lege cum uxoribus multis...”

291 *CL*, s. 18/57/76: „secunda propter detestanda coniugia clericorum;“ *BL*, s. 12/51: „Ipsi clerici palam uxores ducunt...”

292 *CL*, s. 18/57/76: „tercia propter captiuos et mancipia (ve 2. redakci mancipia et animas) christianorum...” *BL*, s. 12/51: „Mancipia christiana perfidis et Iudeis vendebant;“

293 *BL*, s. 12/51: „...dies festos confusa religione obseruant, dies uero ieiuniorum uoluptatibus uacantes omnino non curant.”

– zejména podle autora druhého života – bezmála životem příkladného mnicha, v úloze duchovního pastýře selhává.

Jeho mnišské epizody v Itálii nehodlám pro svou práci sledovat. Vracím se k otázce jeho pastorační péče v momentě, kdy jej buď jeho nadřízený arcibiskup,²⁹⁴ nebo přímo sám „lid volá zpět.“²⁹⁵ Jakkoliv politicky lze tuto situaci chápat, všimněme si, že i sám autor legend, který by mohl mluvit o neupřímnosti a falši, podává celý příběh jako dojemnou prosbu. Nebyly snad Čechy v tuto chvíli již plně křesťanským státem? Vojtěch se podle striktního rozhodnutí papeže vrací zpět. Je však – jak si můžeme všimnout – jedná se vlastně o čtvrtý prohřešek, který zmiňoval Bruno jaksí navíc, stejně jako tuto epizodu – ihned konfrontován s dalším přestupkem proti křesťanskému právu – nedělním trhem.²⁹⁶ O jak subtilní problém jde, upozornili už mnozí historikové.²⁹⁷ Situace se dále vyvíjí předpokládaným směrem: Lid brzy ztrácí vůli řídit se pokyny biskupa a znovu upadá do výše zmíněných hříchů. Jeden z nich – nerespektování duchovně-právní výjimečnosti církve, ztělesněné pro Canaparia i Brunona právem azylu – popisují i legendy.²⁹⁸ Je otázkou jak dalece můžeme chápat tento příběh nevěrné ženy, vyvlečené z kostela a bez ohledu na protesty Vojtěcha popravené, jako prosté topické exemplum obhajující Vojtěchův útěk ze svěřené diecéze (vždyť sami čeští mužové porušili vážnost jeho úřadu), či jako popis skutečné události, který se mohl dostat k uším autorů legend v době, kdy Vojtěch už „rozdýchával“ svůj nový útěk do Říma.

Je zde pouze jedno vodítko, jež by si zasluhovalo rozbor bezmála detektivní: biskup ženu dle Brunona neukrývá v chrámu sv. Víta – tedy sídle svého stolce –, ale v chrámu sv. Jiří. Chová se tedy spíše vychytrale než aby se opíral o autoritu svého postavení. Místo aby s veškerou vážností ženě nabídl azyl „ve svém“ kostele, schovával ji mezi jeptiškami. Podle Brunona ukrývá ženu dosti klukovsky za oltářem. Otázkou také je, jestli v době, kdy Canaparius a Bruno mohli získat zprávy o Praze, neupoutal jejich pozornost právě chrám sv. Jiří, Boleslavem I. (či II.) právě na svou dobu honosně přestavěný,²⁹⁹ zatímco skutečný biskupský kostel sv. Víta upadl do pozadí.

Také rafinované vyhrožování běsnících předáků – kteří nechtěli dle *Canaparia* biskupovi ublížit, ne snad proto, že by si byli vědomi vážnosti jeho úřadu, ale proto že chtěli odepřít Vojtěchovi mučednickou smrt! – působí poněkud schematičtěji.

294 CL, s. 26-27/60/79. I zde však autor zmiňuje poselstvo vyslané z Čech, vedené bratrem knížete, stejně jako Bruno. Ostatně se s ním pravděpodobně mohl italský autor setkat osobně.

295 BL, s. 17/54: „Post(ea) populus terre episcopum suum reuoca(n)t...“ a dále.

296 BL, s. 18/55: „Dominica die ueniens, uenit domum ad unam ciuitatem, ubi ipsa die mercatus erat magnus...“

297 Viz pozn. 424.

298 CL, s. 28-30/61/79-80. BL, s. 18-19/55.

299 Viz pozn. 411.

Nechci a nemohu s jistotou rozhodnout o „pravosti“ této hagiografické scény, pouze se obecně přikláním k tomu, že by mohlo jít o jakousi ilustrativní historku bez konkrétního podkladu. Větší jistotu by snad mohla dát široká studie o otázkách trestů za cizoložství u západních Slovanů.³⁰⁰ Je ovšem zvláštní, jak dramaticky je situace líčena poté, co se Bruno tolikrát zmiňuje o nevázané sexualitě obyvatel Vojtěchovy diecéze.

Kanonickou nezákonnost opuštění diecéze si zřejmě uvědomovali i autoři obou prvních životopisů. Situaci bylo nutno vyřešit v souladu s církevním právem. Takovým řešením byla misijní úloha, kterou Vojtěch přijal.³⁰¹ Nikterak ovšem nespěchá, aby své misijní poslání splnil. Do této doby vstupuje známá událost týkající se Libice – Vojtěchovi příbuzní jsou zde pobiti, vyjma jednoho, který se vydal dle Brunona do boje nanejvýš spravedlivého, tedy do dobývání pohanských zemí.³⁰² Ovšem nenacházíme žádné stopy po pohanství v celém sporu mezi těmi, kdo dobývají hrad, a Vojtěchovým příbuzenstvem.

Přesto musel ještě učinit pražský biskup zadost svojí funkci a požádat svůj lid o přijetí zpět. Je odmítnut a to dosti příkře.³⁰³ Chování Čechů je tu Brunonem přirovnáno k pohanům, ale jedná se o rétorický obrat popisu jejich chování.³⁰⁴

Všimněme si ještě trojího zapuzení, kterého se Vojtěchovi dostalo, dost možná alegorické paralely k trojímu zapření Krista. Vojtěcha jednou vyžene chování jeho věřících, podruhé jejich vpád do kostela, potřetí slova, kterými ho častují v dopise poté, co krutě vybili jeho rodinu. Je to tedy útok poprvé proti němu jako reprezentantu Božího zákona, podruhé proti němu jako vysokému úředníkovi církve, jehož práva jsou pošlapána, potřetí proti němu jako člověku a jeho pokrevným. Proto bych byl velmi opatrný v posuzování historické relevance všech těchto událostí – legenda zde podle mého názoru staví schéma a zapadají do něj jak zmínky o porušování zákonů, tak útok na slavníkovskou Libici. Tím nechci tyto události odkázat do říše pohádek, spíše upozornit na alternativní interpretaci jejich zařazení do legendy a zdůraznit, že politický výklad dějin konce 10. století v přemyslovských Čechách by měl mít rozhodně přednost před čistě religiózním výkladem o diecézi nehodné tak svatého muže. A

300 Sama informace by snad působila věrohodně, nikoliv však výjimečně v kontextu ostatních kultur – viz např. M. Beranová, *Slované*, s. 140.

301 Zatímco v *CL* ji Vojtěch obdržel jakoby náhodou, a to v době, kdy měl ještě znovu žádat o přijetí zpět v Praze (s. 34, druhá a třetí redakce tuto zmínku ani nemá) dle Brunona si ji sám vyprosil (*BL*, s. 23, v kratší verzi - s. 57 - poněkud jinými slovy totéž): „Si audiunt oues mee quam clamo uocem, uiuens morior cum eis; si non, pietas tua mihi succurant, ut uerba uite eis supernentibus, cum licentia tua uadam ad extras et incultas gentes, que nesciunt nomen Domini predicare.“

302 *BL*, s. 26/59: „...maior frater in seruitium imperatoris profectus, paganorum expugnationes adiuuit...“ Kratší redakce zde uvádí i kontakt s Boleslavem Chrabrým. Canaparius celý slavníkovský příběh odbývá více schematicky, pravděpodobně mu chyběl vhodný zdroj.

303 *CL*, s. 38-40/64/81-82; *BL*, s. 28-29/60-61.

304 *BL*, s. 29/61: „...paganicis operibus in fugam uertunt (me excitauerunt)...“ (=míněno Vojtěcha)

stejně je nutné relativizovat důležitost útoku na Libici pro celý stát Přemyslovců – nebýt Vojtěchova původu, nevěděli bychom o tomto hradišti o moc víc, než o všech ostatních zaniklých objektech těchto dramatických časů – archeologickými vykopávkami stanovený rozsah, z něj a z nálezové situace odhadnutou důležitost a více či méně stanovenou dobu zániku (či zániků jednotlivých fází).

Až nyní bych se rád obecně zmínil o tom, jak popisuje celou epizodu Vojtěchových odchodů německé *Passio*. Vojtěch skutečně nadvakrát opouští zemi, nicméně nikoliv kvůli nějakým domácím neshodám. Ve zkrácené verzi celého počátku vojtěšského příběhu nenacházíme na toto téma žádnou narážku. Nechybí tu ovšem lid zarmouceně volající svého biskupa zpět.³⁰⁵ Co je tedy příčinou Vojtěchových odchodů? Zcela prostě se jedná o jeho snahu ustoupit ze slávy světského úřadu a stáhnout se do duchovního ústraní. Jinými slovy opakuje to, co nám už pověděli Canaparius a především Bruno, pouze vynechává ospravedlňující pasáže. Dost možná je tedy v politické situaci konce 10. století méně náboženské dramatickosti, jež se nám snaží texty sugerovat.

Čistě hagiografická podání bych na tomto místě rád doplnil částí textu Kosmovy kroniky, jež bych beztak rozebíral při řešení svatovojtěšské otázky v Čechách. Jedná se totiž zřejmě o jedno z nejstarších zachycení druhé translace Vojtěchova těla, která se posléze stala počátkem jeho skutečného kultu v Čechách. Kníže Břetislav při své výpravě do Polska zamířil neomylně do duchovního srdce státu – Hnězdna – a to dle kronikářova podání s jasným úmyslem: získat pro Čechy ostatky svatého Vojtěcha.³⁰⁶

Světec ovšem při zjevení ve snu dá najevo jednoznačnou podmínku pro legalizaci svého přenosu. Čechové se musí odříci svých chyb a zločinů proti víře. Kníže s biskupem proto v dramaticky podané scéně vyhlásí nad hrobem světce zákony, podle nichž se musí celá země řídit, až pak dojde k samotné translaci.³⁰⁷ Postupně můžeme v této, většinou poměrně věrohodně chápané legislativě číst – zákaz mnohoženství, nemanželského smilstva, ovšem i manželského násilí (!), přirozeně vražd, ale i provozování krčem, nedělních trhů a dokonce zřejmých pohanských reliků – pochovávaní mimo hřbitovy.

Nejedná se tedy výslovně o negaci všech prohřešků, které zmínili legendisté, nicméně jde o výrazný a do bezmála hagiografického schématu zabudovaný prvek legislativní christianizace českého státu, jenž měl jednou provždy smířit jeho obyvatele s církví.

305 *PSA*, s. 706.

306 *Kosmas*, s. 84.

307 *Kosmas*, s. 85-90.

6.4 - Čechy pod drobnohledem historiků

Uprostřed zkoumané oblasti střední Evropy se z geomorfologického hlediska vyděluje oblast přírodně izolovaná nevysokým, ale bezmála souvislým pásmem hor od ostatních států. Pohanští Slované sem dorazili v několika vlnách mezi 6. a 7. stoletím. Jejich původní náboženství je nám prakticky neznámé. Pokud máme nějaké informace, odpovídají zhruba tomu, co víme o náboženství ostatních Slovanů obecně. Chybí také prokazatelnější archeologické nálezy, mimo jiné proto, že i to málo, co by nám mohlo o ideovém světě tehdejších obyvatel něco říci, bylo zničeno spolu s jejich těly při kremaci.³⁰⁸

Máme k dispozici taky velmi solitérní zmínky o českém pohanství v pramenech, jako jsou nejstarší kroniky.³⁰⁹ Některé z nich můžeme považovat za klasická *topoi*,³¹⁰ jiné mají pohanský původ a byly později začleněny do křesťanských tradic jako heroické počátky. Jedná se však zřejmě o původní etnogenetické a dynastické mýty, které zmiňuje i Kristiánova legenda.³¹¹ Vzdor tomu o jak fragmentární a nejisté informace jde, je to vlastně nejvíce, co nám zachovala předkřesťanská národní tradice ze všech zde zmíněných národních okruhů.³¹²

Máme jen nejasné náznaky co se lokalizace těchto kultů týče. Panuje přesvědčení, že jistý kult pravděpodobně existoval kolem hory Říp, ale už její jméno naznačuje, že mohl být předslovanský.³¹³

Lokální kultovní místa jsou s největší pravděpodobností lokalizována na hradištích v Kouřimi,³¹⁴ Hradsko u Mšena³¹⁵ a také v blízkosti lahovického pohřebiště.³¹⁶ Nejedná se o jediná takto podezřelá místa.³¹⁷

308 P. Charvát, *Zrod*, s. 64-66 a 107; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 217 a N. Profantová, M. Profant, *Encyklopedie*. Naposledy M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 134an.

309 Kosmas, s. 5-9. Ovšem D. Třeštík (*Kosmas*, s. 135an.) v tomto popisu nalezl citaci Vergilia.

310 M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 7 spíše nesprávně vidí v předbořivojovské tradici Přemyslovců Kosmův konstrukt.

311 Obecně jde o zcela jistě předkřesťanské příběhy – viz např. N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 24. Velké srovnání těchto mýtů, především Kristiánova a Kosmova, s dalšími tradicemi a jejich historický rozbor provedl D. Třeštík (*Mýty kmene*, s. 101-167 a znovu přehledně *Přemyslovský mýtus*, s. 150an.). Zde i velké množství odkazů na související literaturu.

Spojovat tyto pověsti s konkrétními událostmi, jak to činí například P. Charvát, *Zrod*, s. 26-28 je dost jednoznačnou cestou do slepé uličky.

312 D. Třeštík, *Mýty kmene*, s. 16an.

313 D. Třeštík, *Mýty kmene*, s. 72-76, kde přirovnáno k jistému kultu kolem hor v Polsku – viz kapitola 7.3 (pozn. 466) – a dost možná u Slovanů vůbec (M. Těra, *Perun*, s. 111an.). Nejnověji týž, *Od příchodu*, s. 71 a *Gens Bohemorum*, s. 146.

314 Za kultovní objekt je zde považováno jezírko Libušinka s okolím – M. Šolle, *Stará Kouřim*, s. 136-146 a 210-217; souhlasně R. Turek, *Čechy*, s. 104; P. Charvát, *Zrod*, s. 145-8 a M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 137-138.

315 M. Šolle, *Hradsko u Mšena*, s. 358-361; M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 137.

316 Z. Krumphanzlová, *Kultovní místo*, s. 395.

317 Přehled dalších možností v M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 138an.

Zvláštní zmínku si v této souvislosti zaslouží předkřesťanský vývoj prostoru dnešního Pražského hradu. Ačkoliv detailní popisy a teorie spojované s tímto místem se značně odlišují, za zřejmě jistá můžeme považovat následující fakta: Místo mělo v době před přemyslovským uchopením moci nemalý význam, zřejmě pro celou sídelní ekumenu Čech. Existoval zde jakýsi okrsek, snad aktivně vykonávaného kultu (jehož podstatu ale dnes rozklíčujeme jen těžko) a buď bezprostředně zde, či v sousedství této důležité lokality, jíž pro historii dala jméno Kosmova zmínka o vyvýšenině nazývané Žiži,³¹⁸ probíhaly důležité státoprávní akce.³¹⁹ Krom předpokládaného sněmu popisovaného v souvislosti se Strojmirovou vzpourou, jíž se ještě dotknu, se zde také odehrával rituál nastolování knížete, zcela jistě rovněž původně pohanského původu.³²⁰ Hledání souvislostí mezi Kosmovou pověstí o výběru knížete a posvátným koněm u západních Slovanů³²¹ bych považoval za velmi odvážnou konstrukci.

Archeologie objevuje jasně předkřesťanské milodary v hrobech, které občas nesou stopy jakési lidové magie.³²²

Téměř dokonalé vymizení pohanských náboženských tradic po změně nábožensko-politické situace koncem 9. století přičítají historikové především rychle a efektivně proběhnuvší christianizaci celé oblasti.³²³ Nenacházíme tu ani mnoho důkazů o výrazných protikřesťanských bouřích,³²⁴ kromě diskutabilního povstání proti Bořivojovi, o němž budu hovořit později.

Celkově lze tedy o českém pohanství soudit, že šlo o jakýsi animistický, neurčitý a příležitostný systém, který však na rozdíl od dnešní, více či méně křesťanstvím ovlivněné představy, nelze výrazněji oddělovat od jakékoliv jiné stránky tehdejšího života.³²⁵ Jasnou dichotomii pohanství-křesťanství tu zřejmě – jako jinde – vytváří až zorný úhel křesťanského

318 Kosmas, s. 64.

319 I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 92-93 a 101 umísťuje kultovní oblast blíže ke kostelu Panny Marie, v dalších pracech se zřejmě soudí na oblast dnešního III. nádvoří - viz N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 66-67; P. Charvát, *Zrod*, s. 136-144 a týž, *Svatý Václav* (poněkud dramaticky přisuzuje zdejší kult perskému Mithrovi, kterého považuje za pravzor „míru“ Slovanů); D. Třeštík, *Mýty kmene*, s. 162-164 a znovu týž *Přemyslovský mýtus*, s. 151. Kritičtěji se k otázce lokalizace předkřesťanského kultu zde vyslovuje P. Sommer (D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 265-266 a pozn. 90 na s. 614); M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 39-40 a M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 138.

320 Vincencius, s. 412. K tomu F. Graus, *Der Herrschaftsantritt*, s. 295an.; R. Schmidt, *Die Einsetzung*; M. Kulecki, *Ceremonial intronizacyjny*, především s. 445 a D. Třeštík, A. Merhautová, *Die böhmischen insignien*. Paralelu se Skotským kamenem ze Scone, se zdůrazněním centrální úlohy Prahy rozebírá R. Bartlett, *Evropa a stát*, s. 28an. Přehledně naposledy J. Zemlička, *Volba a nastolování*.

321 D. Třeštík, *Gens Bohemorum*, s. 146 a M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 136-137.

322 I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 136-137 a Z. Smetánka, *Stopa jednání* popisují takové případy na pohřebištích v oblasti Pražského hradu.

323 P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 215.

324 P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 219.

325 Vnitřní řád „pravdy“ o němž mluví D. Třeštík (napsledy *Gens Bohemorum*, s. 138), a který jsem v podobné souvislosti zmiňoval už na Moravě (pozn. 160).

náboženství.³²⁶

Křest české kotliny je těsně spjatý s politickými dějinami regionu. Země byla obklopena mocnými křesťanskými silami minimálně od doby Karla Velikého ze západu³²⁷ a od východu po christianizaci státu Mojžírovců. Blok souvislého křesťanského sousedství nemohl zůstat bez odezvy v centru Čech.³²⁸

Díky jedné podstatné zprávě v zahraničních análech nejsme odkázáni na lakonické úvahy o tom, jestli kostrový ritus byl bezprostřední známkou křesťanství populace,³²⁹ či zprávy o nálezích motivu řeckých či latinských křížů a dalších křesťanských symbolů na špercích či prestižní výzbroji vyjmuté z hrobů 9. století, které samy o sobě nemusí svědčit o křesťanství jejich majitele.³³⁰ Nutno ovšem poznamenat, že tato literární zmínka více otázek otevírá, než zodpovídá.

Podle záznamů *Annales Fuldenses* k roku 845³³¹ se této zimy dostavilo k císaři (kombinací s itinerářem bylo dohledáno jako místo možného pobytu Ludvíka Němce v této době Řezno,³³² což zajímavě konvenuje s eventuální výpravou z Čech) poselstvo „14 z českých knížat“ a dalo se dobrovolně pokřtít, navíc v krajně neobvyklém termínu.

Výklad této události je možné hledat v politickém pokusu ubránit se proti rekonstituující se moci na východě bývalé Franské říše prvním z možných štítů, které nobilita Čech měla k dispozici – vlastní křesťanství je mohlo bránit, alespoň teoreticky, proti útoku křesťanských

326 P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 17.

327 D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 157-160.

328 P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 220.

329 Spíše negativně se k tomu staví P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 40. Podobně vyznívají např. nálezy koster pohřbených do mohyl či s jasně předkřesťanskými milodary (M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 146-148) Naopak už v rámci kaganátu předpokládá jistou křesťanskou vrstvu P. Charvát, *Zrod*, s. 114-115, tamtéž na s. 164 ale připomíná dvojsečnost takového tvrzení v Čechách. Osobně bych zůstal rezervovanější.

330 P. Charvát, *Zrod*, s. 125-129, 164-165; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 225 a M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 261-262. Často diskutovaný je knížecí hrob v Kolíně – zde pohřbený kníže měl jistě kontakty s křesťany, ale otázkou je, jestli sám křesťanem byl. M. Lutovský, *Kolínský kníže*, je oprávněně spíše skeptický. P. Charvát (*Na počátku*, s. 16; *Zrod*, s. 135 a 164 a *Drogo, arcibiskup* s příliš odvážně konstruovanou vazbou na osobu metropolitního metropolity, vybočující z dobového obrazu misí v zemích za limitem Říše), v přehledu N. Profantová (*Hrob knížete*) a M. Beranová s M. Lutovským (*Slované v Čechách*, s. 249) jej považují (Lutovský spíše opatrněji) za jednoho z knížat pokřtěných v Řeznu, jak uvidíme. Nic konkrétního pro to ale nenasvědčuje, kalich v jeho hrobě mohl klidně ztratit svou původní liturgickou funkci (stejně jako vychladl zájem Čechů o nové náboženství po křtu). V jeho manželce bývá spatřována velkomoravská příchozí. Podobně zvláštní situace panuje v otázce mohyly v Želénkách (K. Sklenář, *Původní zpráva*, nikoliv nezajímavé úvahy též znovu P. Charvát, *Na počátku*, s. 16), která bývá často interpretována rovněž jako pohřeb původně velkomoravské kněžny, tedy nikoliv bezprostředně svědčící o christianizaci země. Na další pohřby bez milodarů v okolí upozornil R. Turek (*Čechy*, s. 105).

K oběma pohřbům naposledy N. Profantová, *Velkomoravské vlivy*.

331 *Annales Fuldenses*, s. 35.

332 D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 81-82.

vladařů.³³³ Jakousi alternativní teorií je pokus části českých knížat získat si podporu Ludvíka Němce proti svým domácím nepřátelům.³³⁴ Tomu ovšem protiřečí celá řada aliancí říšských vládců s pohany, křest tedy nebyl rozhodnou podmínkou k takovému jednání.

Ať už zastáváme kterýkoliv výše uvedený názor, musíme přijmout jeden základní fakt – křest knížat nezabránil „Němcům“ vést proti Čechům války (takže pokud přijmeme za svou teorii pokusu o sebeobranu, úvaha českých knížat podle předpokladů nevyšla), nevíme ale ani o tom, že by pak Ludvík nějakou část českých knížat podpořil, protože jeho války se vedly vždy proti *celé* zemi, a rozhodně tento akt nepřinesl žádné zásadní změny do náboženské struktury země. Doklad pro toto tvrzení je jednoduchý – nezachovaly se nám sebemenší další zprávy. Kdyby se křesťanství po tomto datu ujalo, jistě by se o tom objevila zvěst na počátku českých křesťanských kronik, či snad bychom mohli před kapitoly o svaté Ludmile umístit hagiografii některého z oněch 14 knížat jako českého národního světce. Dost možná mezi nimi tehdy byl i některý předek knížete Bořivoje.

I kdyby nazpět knížata přivedla misii a i kdyby tato působila na velké ploše českých zemí, není nejmenší důvod považovat ji za důležitější než akce desítky jiných bezejmenných misionářů, upadlých v zapomenutí, které bychom mohli hypoteticky v říšském pohraničí této doby předpokládat,³³⁵ pokud vůbec takové akce v této době probíhaly. Dějiny psali v tomto případě nikoliv vítězové, ale ti, kdo křtili knížata.

Definitivní zlom musel přijít až v době pokřtění vládnoucí dynastie, v tomto případě hegemonů sídlících v kotlině řeky Vltavy či na její hranici. Můžeme dokonce říci, že šlo o knížecí rodinu, která měla bezprostředně blízko svého vlastního sídla velmi důležitý bod celé české ekumeny,³³⁶ což mohl být jeden z důvodů její prestiže, spolu s brzkou ochotou sloužit jako mocenský prostředník moravské a posléze východofranské svrchovanosti.³³⁷ A bezpečně můžeme říci, že až právě kníže Bořivoj byl tím, kdo skutečně přivedl Čechy ke křtu. Stalo se tak pravděpodobně v polovině 80. let 9. století a není příliš důvodů pěstovat pochyby o zprávě zachycené Kristiánovou legendou.³³⁸ Archeologie nám tento fakt může doložit

333 P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 224-5. D. Třeštík, *The Baptism*, a týž, *Počátky Přemyslovců*, s. 92an. srovnává se situací na Moravě, ale i na Islandu; zasazení do politické situace na východní hranici Říše týž, *Vznik Velké Moravy*, s. 149-154. N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 46an., nejistě spojuje křest knížat s nějakou proběhnuvší misíí. To je sice dost dobře možné, ale rozhodně to nemá v celé záležitosti nijak podstatný vliv. Jinak též srovnej R. Fletcher, *The Conversion*, s. 422 a D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 241an.

334 Naposledy M. Bláhová, J. Frolík, N. Profantová, *Velké dějiny*, s. 200-202.

335 Zajímavou studii na toto téma sestavil P. Boroň, *Nieudane próby*.

336 Viz pozn. 319.

337 D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 339an.; nejnověji týž, *Od příchodu*, 87an. a D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 245.

338 P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 225 a D. Třeštík, P. Sommer,

poměrně jednoznačně – nálezy kostelů na přemyslovských hradištích.³³⁹

Musíme být samozřejmě na pozoru, protože veškeré prameny k tomuto období nám poskytují jen legendy. Na druhou stranu je situace natolik specifická, že právě tyto texty nám poskytují mnohem víc historických informací, než bývá obvyklé.³⁴⁰

Je zajímavé, jak hluboko se do hagiografie svaté Ludmily zapsal její manžel. Zdůraznění role knížete Bořivoje v úvodu svatoludmilského tématu si povšiml už Oldřich Králík.³⁴¹ Ten sice v souvislosti s tímto faktem vyslovil mnoho hypotéz, jež bychom mohli považovat za překonané, nicméně upozornění na zmínku o knížecím křtu – kterou sám Králík označil jako „levohradeckou legendu“ – považuji za další argument k původnosti *Kristiána*. Zdůrazňovat velkomoravský křest a roli manžela by podle mého názoru neměl důvod žádný pozdější falzátor, který by se snažil vytvořit nový ludmilský text, natožpak aby mu věnoval tak rozsáhlé pasáže s celým úvodem lokální historie silně pohanských rysů.

Můžeme samozřejmě předpokládat podstatně komplikovanější cestu křtění celého gens obývajícího českou kotlinu. Náboženská situace země musela být pevně spojená se situací politickou, kterou můžeme možná připodobňovat pozdější roztříštěné moci v Německu počátkem 10. století. Knížata v Praze (či původně na Levém Hradci) ovládala především své vlastní území, definované nejstaršími hradišti v kotlině, a jejich další nároky na moc ve zbytku kmene byly spíše titulární.³⁴² O jejich faktickém postupném nárůstu svědčí právě počet knížat reprezentujících Čechy v Německu, jehož proměny můžeme sledovat od oněch více než 14 v roce 845 až k jednomu – Spytihněvovi – v počátcích 10. století. Jak se rozšiřovala nezpochybnitelná moc knížete Bořivoje a jeho rodiny, očividně upadaly moc a význam ostatních, zřejmě také nekřesťanských knížat. Poslední likvidace nezávislejších mocenských center (stále bez doložitelných kostelů) spadá do nástupu vlády knížete Boleslava, který proměnil Čechy v „regnum Boleslavi.“³⁴³

Nesprávně k této „poslední baště nezávislé moci“ snad dokonce „Charvátského kmene“

Cesta, s. 243-245.

339 Jiné než Přemyslovské kostely z této doby skutečně neznáme, jediný pokus hledat křesťanský chrám u „Zličanů“ není doložen ničím než starobylým zasvěcením kostelíka v Kouřimí sv. Klimentu (R. Turek, *Čechy*, s. 106) – viz J. Sláma, *Slavníkovci*, s. 193an.; P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 229; D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 88, týž, *Gens Bohemorum*, s. 174 D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 253 a P. Sommer, *České křesťanství*, s. 65.

340 O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 9-10.

341 O. Králík, *Labyrint*, s. 145.

342 O politické situaci v Čechách např. D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 336-347, zajímavé též J. Sláma, *Střední Čechy II* a nejnověji týž, *Přemyslovská doména*.

343 Že byl stát v této době ještě stále více osobním vlastnictvím knížete než transpersonální institucí bývá demonstrováno na zajímavém rozhovoru českého knížecího vojáka Slopan se svým pánem (*Děttmar*, s. 126-127).

bývají počítáni Slavníkovci s jejich hypoteticky obrovskou rozlohou nezávislého panství. Zde už ale jde zřejmě o anachronismus navíc spjatý s vesměs překonanou (pod)kmenovou teorií. Spokojme se pro počátky křesťanské víry s rovnicí: křesťanské Čechy = Čechy ovládané Přemyslovci.³⁴⁴

Bořivoj dal nejspíš pokřtít svou družinu, čili muže jimž sloužil jako chleboďárce, a celou svou rodinu. Můžeme snad připustit něco jako proto-dvůr. Pro nás nejpodstatnější je, že jeho potomci posléze „bojovali ve jménu kříže.“

Více diskutovaná je otázka skutečného velkomoravského vlivu na Čechy v otázce církevní. Věčné téma staroslověnské bohoslužby v Čechách by si opět – jak příznačné pro tuto ranou dobu – zasloužilo samostatnou rozsáhlou studii vývoje historického názoru na toto téma.³⁴⁵ Pakliže ale uznáme Kristiánovu zprávu o příchodu malé osobní kaple či snad dokonce misijního sboru do Čech už po Bořivojově křtu, není od věci se domnívat, že zde působili kněží slovanského jazyka. A to téměř jistě i po odvrácení Čech od Moravy k Bavorsku a jeho církevní správě, jak ještě uvidíme.

Ani kostel na Levém Hradci není zřejmě fabulací legendisty, i když se v poslední době pochybuje o tom, že by zbytky zde objevené rotundy měly být oním prapůvodním kostelem knížete Bořivoje.³⁴⁶

Kruciálním momentem implementace nového věroučného systému do předkřesťanské společnosti bylo jeho mocenské prosazení. Připomeňme si Strojnírovo povstání. Je jisté, že boje o moc nebyly v době reformy kmenového systému výjimkou. Ale boj o novou víru? Postavili se snad proti svému vládci zastánci starých pořádků, tak jako se to stalo například svatému Vojtěchovi, když přišel svou víru hlásat do Prus? Nebo bychom se měli skutečně poohlédnout po politické neshodě, vzpouře kmenových předáků proti jednomu ze svého

344 P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 21an.; P. Charvát, *Zrod*, s. 165-166.

345 Kritičtěji k otázce možnosti institucionálního působení moravské či staroslověnské církve v Čechách J. Clifton, *Slawisches Schrifttum* (omezuje staroslověninu v Čechách spíše na literární tvorbu), P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 227 a D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 251. Tamtéž (s. 252-260) ale zmínka o tom, že moravští kněží jistě mohli do Čech emigrovat v době pádu Moravy po roce 906 a ovlivnit tak vznikající církev, což byl zřejmě základní impuls pro staroslověnskou pastorační péči a bilingvní státní církev raných přemyslovských Čech, o níž budu také ještě mluvit. L. Jan (*K otázce*, s. 197-198) připomíná, že původní velkomoravská generace kněží ale mohla saturovat českou církev nejdéle do 50. let 10. století, pak vymírá.

Spíše souhlasně k velkomoravskému vlivu se staví F. Dvorník, *Zrod*, s. 117; R. Turek, *Čechy*, s. 171-172; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 422an.; N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 76-81, Z. Hauptová, *Církevně slovanské písemnictví*; V. Konzal, *Církevně slovanská literatura*; P. Charvát, *Zrod*, s. 200; znovu N. Profantová, *Velkomoravské vlivy*, s. 107 a nakonec v podstatě i P. Sommer, *České křesťanství*, s. 68.

346 I. Borkovský, *Levý Hradec*, s. 50-57 podpořil nakonec původnost základů rotundy jako nejstarší české kamenné stavby. Nový pohled P. Sommera (*Začátky křesťanství*, s. 152-160), však naznačuje, že rotunda zde objevená je podstatně mladší a nabádá k dalšímu hodnocení. Srovnej i M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 263.

středu, kdo přivedl do země nejen cizí církev, ale dost možná i ozbrojence svého protektora Svatopluka?

Jakousi mezerou, kterou nám sugestivní protikřesťanský obraz vzpoury vykreslený *LK* nechává pro jisté pochybnosti, je postava Strojníra. Už D. Třeštík si povšiml, že je dosti nepravděpodobné, aby osoba, která by tak dlouho pobývala v křesťanském Německu, nebyla sama křesťanem. Třeštíkova interpretace povstání jako mocenské vzpoury proti exponentovi moravské nadvlády³⁴⁷ nám poskytne zajímavou oporu do dalších úvah.

Kostel na Pražském hradě, objevený v 50. letech 20. století,³⁴⁸ je zřejmě skutečně oním místem, které vystavěl dle legendisty Bořivoj jako obětinu za vítěznou bitvu. Mariánské patrocinium perfektně zapadá do christianizační epochy.³⁴⁹ Stal se taky, podle předpokladu, prvním pohřebišťem známých členů rodu, což nasvědčuje, že za Svyatoplukova života už Praha mohla být jejich reprezentativním sídlem.³⁵⁰ Sídlem, které bylo zřejmě vybudováno kolem kostela, jenž původně jen zastavěl pohanské kultovní či reprezentační místo, kterým pražský vršek nejspíše byl.³⁵¹

Symbolicky vzato ovšem byl tento počín víc než zásadní, jednalo se o ovládnutí zřejmě velmi důležitého sakrálního prostoru, jak jsem uváděl výše. Přemyslovci měli v této době zřejmě jistý symbolický náskok v dalších bojích s ostatními knížaty.

Bořivojova brzká legendistická smrt možná také není tak daleko od pravdy. Při konstrukci časových souvislostí došel ve své všeobjímající syntéze D. Třeštík k názoru, že Bořivoj skutečně mohl umřít jako poměrně mladý muž a dokládá to i několika dalšími indiciemi.³⁵² Bezpečně určený knížecí hrob k nejpřísnějšímu srovnání materiálu ale nemáme.

Otázku Ludmilina původu považovala řada historiků za úhelny kámen pro politickou situaci tehdejších Čech. Protože ji nepovažují za tak podstatnou pro svůj výzkum – tak či onak šlo o dceru z (poměrně) blízkého pohanského rodu – omezím se na konstatování, že je buď

347 D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 331-336. Vpodstatě souhlasně hledá spíše politický rozměr povstání i N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 44-51.

348 I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 96-101 obsahuje základní popis nalezeného kostelíka. R. Turek (*Čechy*, s. 104) hledá paralelu s tímto kostelem na Velké Moravě, kde mu odpovídají jiné stavby s rovněž pohřební funkcí. Souhrnně popisuje archeologické nálezy zde též N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 61-66.

349 P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 234.

350 Názory se různí. Dřívější předpoklad, že v Praze šlo zřejmě jen o čistě kultovní místo (R. Turek, *Čechy*, s. 106) stále více nahrazují teorie, že minimálně okolí ostrožiny bylo obydleným místem (N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 68).

351 Zajímavou poznámku učinil P. Charvát, *Zrod*, s. 137-8 a 143 a týž, *Svatý Václav*, s. 82an. Ve svém komentáři si povšiml, že centrum kultu, jež předpokládá v místě dnešního III. nádvoří, bylo christianizováno až se značným odstupem za vlády knížete Václava, vystavěním kostela sv. Víta. Zatímco kostel Panny Marie bývá vzhledem ke Kristiánovi lokalizován jako místo sněmovního pole, kde se rozhodly spory v zemi ve prospěch stavitele Bořivoje, u sv. Jiří důvod lokalizace bezprostředně neznáme.

352 D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 195.

považována za dceru některého z knížat „kmenů“ české kotliny,³⁵³ nebo za srbskou kněžnou z oblasti Lužice.³⁵⁴

V obou případech tedy jednoznačně došlo ke křtu tak, jak nám to popisují legendy – v souvislosti s konverzí jejího manžela. A logicky vzato spíše v domácím prostředí než spolu s ním na Moravě.³⁵⁵

Zajímavé je, že ani jeden z hagiografických textů, obsahujících i vládu prvního nám historicky známého Přemyslovce, nevyužívá momentu úmrtí Bořivoje k novému rozehrání bojů o další osud knížectví. Je tu možnost vysvětlit vše prostě a jednoduše – moc převzali Bořivojovi synové, nebylo o čem diskutovat a mladí vladaři se energicky ujali otcova dědictví, obsahujícího i kostel – fyzický i symbolický. Legendy nás o jejich oddanosti církvi nenechávají pochybovat, Spytihněv a Vratislav stavějí nové kostely,³⁵⁶ prvního z nich dokonce mylně považuje část textů za prvního křesťanského knížete.³⁵⁷

Druhá možnost je, že k nějakému prostoji mezi vládou Bořivoje a Spytihněva došlo. Naznačoval by to stavební vývoj Bořivojova kostela na Pražském hradě.³⁵⁸ Také další indicie pocházející z tohoto období by naznačovaly nespojitost přemyslovské vlády v Čechách.³⁵⁹ A

353 Krom pramenné zmínky v *LK* ji tak vidí nejnověji např. P. Meduna (*Ludmila z kraje*, s. 15-18).

354 Na základě zmínky *PL*, která právě tento původ uvádí se s podporou úvah H. Lowmiańského (*Początki Polski III*, s. 470, pozn. 1435) k této straně přiklonil D. Třeštík (*Počátky Přemyslovců*, s. 144-148 a 351). Po zvážení politických souvislostí tuto teorii podporuje i N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 14-19. Naposledy i J. Steinhübel, *Kapitoly*, s. 63-64.

355 N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 39-41.

356 Kostely, které jsou jim připisovány, jsou především zřejmě Spytihněvova rotunda na Budči. To je nejstarší dosud fungující stavba v Čechách (R. Turek, *Čechy*, s. 107) tehdy zřejmě součást tamního knížecího dvorce (N. Profantová, *Dvorce*, s. 98), podle velkomoravského stylu (táž, *Velkomoravské vlivy*, s. 106, dále P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 113). Stejněmu knížeti připisuje starší literatura obnovu chrámu Panny Marie na Pražském hradě (viz pozn. 348 a 358). Za Vratislava byl vystavěn první kostel svatého Jiří, u níž P. Charvát, *Zrod*, s. 178 díky zasvěcení hledá vazbu na německé Reichenau. Nevím o žádné další zmínce, která by popisovala „dřevěný kostel v Praze“, jenž měl postavit Spytihněv (R. Fletcher, *The Conversion*, s. 423). Obecně k tomu též N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 97. I přehled prvních církevních staveb u M. Kantora (*The Origins of Christianity*, s. 7-8) obsahuje výraznou hrubku – autor považuje kostel sv. Jiří za první kamenný kostel v Praze.

357 Zřejmě jde o postoj bavorské církve. Dodnes je v některých zahraničních pracech kníže Bořivoj bezmála zapomenut (R. Fletcher, *The Conversion*, s. 423) nebo v podstatě mytizován (viz M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 7). Extrémem je poté spojování křtu Čech až s Václavem (H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 23), což je ale zřejmý důsledek generalizace.

358 Jedná se totiž v podstatě o dva kostely – z nich spodní je přisuzován Bořivojovi, horní pak obnovený za Spytihněva. Viz k tomu I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 98-99 (kde vyslovena teorie o možném násilném zničení kostela) a R. Turek, *Čechy*, s. 106-107. N. Profantová (viz pozn. 348) je k době přestavby spíše rezervovanější a klade ji až do „klidnějších“ časů poloviny 10. století. Podobně se o věci vyjádřil J. Frolík, *Pražský hrad*, s. 110 a 118-119 a též, *Nejstarší architektura*, s. 107-108. Hrobka Spytihněva zřejmě patří do starší fáze kostela, a přestavba pak spadá do pozdějšího 10. století, či snad i století 11., tento argument tedy neobstojí.

359 *Reginonis abbatis Chronicon* s. 134. D. Třeštík upozorňuje na brzkou Bořivojovu smrt, kdy kontrolu nad Čechy převzal Svatopluk (*Počátky Přemyslovců*, s. 189an.).

Velmi volně lze v tomto smyslu chápat náznak v řeči kněžny Ludmily, jež připomíná svým vrahům období, kdy sama působila jako jejich chlebodárc, což mohlo nastat jen v době po smrti jejího manžela, kdy kontrolu ještě nepřevzal její syn: *LK*, s. 36-37: „Et non erubescitis neque mente pertractatis, quemadmodum

s tím můžeme uvažovat i nespojitost křesťanství.

Nicméně pak zde máme zajímavý příklad, kdy dynastie dočasně ustoupivší z vrcholu dějinné scény (snad bezpečně ukrytá na dvoře svého věrného pána Svatopluka, který doposud hájil její zájmy tak, jak zřejmě Přemyslovci hájili ty jeho) se na něj dokázala navrátit. A nejen to. Provedla zřejmě nedlouho po svém navrácení k moci (či v souvislosti s ním) veleúspěšný mocenský obrat. To je z našeho pohledu velmi podstatné, neboť to znamenalo reimplementaci křesťanství do lokálního mocenského systému a navíc posléze jeho definitivní utvrzení v západním, latinském kulturním okruhu.

Vládcové Čech se vymanili z vlivu Velké Moravy po smrti Svatopluka příklonem k říši Ludvíka Němce v roce 895.³⁶⁰ Objevila se i teze, že úpadek velkomoravské moci mohl pro Čechy znamenat bezprostřední ohrožení Maďary.³⁶¹ To bych považoval za nepravděpodobné, maďarský nápor na Velkou Moravu sotva začal (pokud vůbec byl v této době rozhodujícím činitelem jejího úpadku) a i kdyby, tak daleko jen sotva mohl dosáhnout – nevysoká Českomoravská vrchovina byla dost rozsáhlá a kočovníky mohla spíš odrazovat. Jednalo se spíš o projev vlastní emancipace,³⁶² spojené s hledáním alternativních možností „mezinárodní“ existence českého prostoru.

Nemáme jednoznačné důkazy, ale vzhledem k tomu, jak žárlivě si jednotlivá biskupství střežila území svých diecézí, je téměř jisté, že už od této chvíle připadlo území Čech správě Řezna,³⁶³ pokud sem jeho nároky nesahaly titulárně předtím. Zcela jistě nám tento fakt dokládají až s jistým zpožděním hagiografické texty, jež v souvislosti s Václavem uvádí jméno biskupa Tutona.

Nejpozději od tohoto zlomu můžeme datovat s jistotou v Čechách fyzickou přítomnost latinského kléru katolické církve. S největší pravděpodobností ale k příchodu misíí a kněží z Bavorska muselo dojít dávno předtím, a to i včetně užití slovanského jazyka (s nímž v Bavorsku přicházeli kněží do styku v místní slovanské „diaspoře“).³⁶⁴

egomet vos ceu filios proprios educavi, auro argentoque vestibusque insignibus ditavi?“ K tomu N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 85-86.

360 *Annales Fuldenses*, s. 126.

361 M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 6-7 (dokonce hledá v druhém knížeti přítomném v Řezně Slavíkovce) a R. Fletcher, *The Conversion*, s. 423.

362 R. Turek, *Čechy*, s. 66 mj. zdůrazňuje, že nadále pokračovaly spory s dosavadními vládci z Moravy. Srovnej též F. Dvorník, *Zrod*, s. 38 a P. Charvát, *Zrod*, s. 167. N. Profantová vidí akci jako snahu získat si dobrovolným poddaním větší nezávislost na východofranských vládci, ale i bavorské církvi (*Kněžna Ludmila*, s. 78 a 86), než kdyby k poddaní došlo později a nedobrovolně. Dvorník také (tamtéž, s. 45-46) zdůvodňuje tuto akci možným odporem k „moci“ moravského duchovenstva v Čechách, k čemuž ale nemáme jediný konkrétní důkaz.

363 F. Graus, *Böhmen*, s. 17; D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 251.

364 F. Dvorník, *Zrod*, s. 37; J. Kadlec, *Přehled I*, s. 10; N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 72-73 a P. Charvát, *Na Počátku*, s. 16 a týž, *Zrod*, s. 115 a 164. K otázce „slovanských“ misíí na území dnešního Německa viz

Bohužel nám chybí jakékoliv další srovnání. Jak jsme si ukázali, latinská tradice především, až na mnicha Kristiána, okázale ignorovala staroslovanské kněžstvo a dost možná se dopustila i odmazání jednoho z knížat, který se za svého života asi nikdy Bavorsku nepoddal. Po jeho smrti ovšem musely probíhat kontakty mezi bavorským episkopátem a českými zeměmi. První bezprostřední osobou, kterou máme v legendách částečně zmíněnou, je kněz Pavel, v němž dnes většina historiků vidí archipresbytera, fungujícího zřejmě jako biskupský vyslanec u Přemyslovců.³⁶⁵

Archeologicky 10. století otevírá epochu plně křesťanských hřbitovů – tzv. řadových pohřebišť.³⁶⁶ Křesťanský hřbitov díky své poloze u kostela a dodržované orientaci hrobů působí dost typicky. Přesto je zajímavé, že se nadále ještě po poměrně dlouhý čas setkáváme i s milodary, byť tak či onak postupně christianizovanými.³⁶⁷ Jakkoliv církev bojovala proti přežitkům, vedla tu boj o to nerovnější, oč méně organizovanou formu předkřesťanských představ před sebou měla. Nacházíme totiž i jisté stopy předkřesťanského chování i v této době.³⁶⁸ Obecně nám tyto vykopávky pomáhají doplňovat politický obraz, který se postupně začíná stále víc projasňovat a zpřesňovat i díky dalším, nehagiografickým pramenům.

Krom výslovně zmíněných kostelů také dost možná v Čechách začalo vznikat neurčité množství kostelů dřevěných, jež archeologie dosvědčuje jen obtížně, nebo nepřímo.³⁶⁹

Návrat kněžny Ludmily na mocenskou scénu popisují legendy v době, kdy již věkovitá žena ztratila i posledního svého žijícího syna. Podle situace můžeme soudit, že Václav byl skutečně ještě alespoň v této chvíli neschopen vlády, protože bylo potřeba rozhodovat o regentství.

Je dvojnásob zajímavé, jak podle hagiografických textů tato volba dopadla – zaprvé byla za regentku určena žena, což by mohlo na první pohled překvapit v době raného středověku. Ovšem na druhé straně ženské regentství máme v této době dosvědčeno v mnoha případech v západní Evropě. Otázku postavení ženy v oblasti tradičních slovanských oblastí bychom

těž pozn. 108.

365 D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 142 a 175; J. Sláma, *Kníže sv. Václav*, s. 36 a P. Sommer, *České křesťanství*, s. 67. Ještě R. Turek (*Čechy*, s. 134) jej v souladu s dobovým konsensem považoval za staroslovanského kněze. Podobná situace je předpokládána i na Moravě (viz pozn. 152).

366 K bezesporu už raně křesťanským pohřbům u nás viz P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 40-51. Nejnověji D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 261an a P. Mašková, *K obrazu*.

367 Do jedné z hrodek knížecích vládců (snad Boleslava II.) v kostele sv. Jiří byly zřejmě už při pohřbu vloženy vejce a maso – I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 109-110; R. Turek, *Čechy*, s. 163 a M. Bravermanová, *Hrob Boleslava II.*, s. 252-253 (se srovnáním s dalšími nálezy). Obecně k otázce pohanských milodarových relikvií D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 263an. a M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 258-259.

Pokud obecně interpretujeme veškeré milodary v hrobu jako přežívání předkřesťanských tradic, můžeme sledovat postupný vývoj, který se ale nezastavuje ani po christianizaci země – Z. Krumphanzlová, *Chronologie inventáře*. Zajímavé v tomto smyslu např. také Z. Smetánka, *Archeologie zvuku*.

368 M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 251.

369 J. Sláma, *Střední Čechy II*, s. 28-29; P. Sommer, *Raně středověká*; P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 76-85 a M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 264-265.

mohli řešit jen velmi opatrně. Knížecí funkce byla navíc mezi Slovy poměrně nová, dost možná šlo spíše o majetkoprávní chápání pozice vládce, takže by nebylo divu, že nad jeho majetky (k nimž by se ovšem počítala i družina a hrady) by převzala rozhodující slovo matka nezletilých dědiců. Do situace ovšem mělo zasahovat jakési shromáždění. Jedinou analogií, kterou jsem u Slovanů našel, je v tomto případě vláda kněžny Olgy-Heleny v Rusku.³⁷⁰ Ovšem i zde je problémem, jestli zvyklosti Rurikovců můžeme považovat za slovanské.

Zadruhé byla vláda v Čechách jakýmsi způsobem rozdělena, protože péče o nastávající knížata byla uložena jejich babičce, zatímco matka se měla ujmout bezprostřední vlády. Tento akt postavil definitivně obě ženy proti sobě.³⁷¹

Při hodnocení sporu obou kněžen si nejprve připomeňme, s kým máme čest. Obě se do přemyslovského domu přivdaly z cizího rodu, obě se staly matkami následníků, obě také musely čelit náhlé výzvě, kdy dědictví jejich manželů bylo zřejmě ohroženo mládím jejich synů. Ludmila navíc tuto situaci zažívala už podruhé.

Jak jsme si už ukázali, sami legendisté nepovažovali za nutné popsat příběh jako nějaké klišé boje pohana s křesťanem. Byla tedy Drahomíra skutečně křesťankou nebo opravdu patřila mezi pohany, jak se část vědců domnívá?³⁷²

K odpovědi nás může dovést poměrně jednoduchá dedukce. Zdá se, že Ludmilina snacha musela být křesťanka. Vratislav jako křesťanský kníže musel nezbytně od své manželky vyžadovat křesťanský sňatek. Alespoň pro forma tedy musela Drahomíra křest přijmout, pokud jej už nepřijala dávno předtím.³⁷³ A nemohla pak v žádném případě otevřeně setrvávat při pohanské víře, jak se to snaží prezentovat některé starší prameny (více však modernější) a část literatury. Její eventuální pohanství by se navíc pravděpodobně nějak podepsalo na osobách jejích synů. Ovšem Václav je příkladný křesťan, Boleslav dává na svých hradištích stavět kostely, to by poměrně krátká epizoda Ludmiliny výchovy sama o sobě nezvládla.³⁷⁴ A Drahomíra? Po smrti své sokyně nechá nad jejím hrobem, i když z pramálo křesťanských pohnutek, vystavět kostel.³⁷⁵ Můžeme se dokonce domnívat, že šlo o prostý akt lítosti, neboť zasvěcení kostela svatému Michaelovi odpovídá dobovým zvyklostem pohřebních kostelů.³⁷⁶

370 Naposledy A. Karpov, *Knjaginja Ol'ga*.

371 N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 100, dokonce naznačuje, že mohlo jít o úplné odstavení Drahomíry od faktické moci, což ovšem z textů nevyplývá, naopak.

372 O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 11-12. Připouští to i M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 8-9.

373 Srvovnej J. Ludvíkovský, *Vita et passio*, s. 143 a Ch. Lübke, *Mocenské faktory*, s. 210. Její rodina už zřejmě křest dávno přijala a zařadila se k podporovatelům otoské politiky!

374 Navíc dosti pochybná – viz J. Sláma, *Kníže sv. Václav*, s. 35-38.

375 Zřejmě šlo první kostel na Tetíně – viz N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 104-105. P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 101a a 122. Vyvrací názor J. Slámy (*Střední Čechy III*, s. 61-62), že podle některých náznaků v legendě už zde kostel musel být.

376 P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 104 a 107-114. (i když sám (tamtéž, s. 106) o křesťanství Drahomíry

Máme tedy důvod se domnívat, že nejde o legendistovu fabulaci a krkolomně, tudíž nelogicky vymyšlenou anekdotu.

K Ludmilině smrti došlo jen několik měsíců po smrti jejího syna Vratislava a zmínky o pohanské reakci v některých legendách v podstatě chybí, což poněkud zpochybňuje ty, které o letech nekřesťanské nadvlády mluví (navíc je ne vždy spojují bezprostředně s Drahomírou). Je možné také sledovat nárůst role pohanů ve spojitosti s časovou a geografickou závislostí autorů legend.

Kostely už stojící nebyly zřejmě nijak poškozeny a ani žádný další projev skutečné pohanské reakce nenalzáme pod domnělou správou Drahomíry, kterou naopak (aniž bychom této zprávě museli nutně věřit), Kristián nechá stavět kostel. Snad měla pro nekřesťany v zemi větší pochopení, při své protiněmecké orientaci. Soudím, že ozvěna případné pohanské vzpoury by v legendách působila zcela jinak, jak můžeme srovnat s podobnými případy v jiných zemích.

Připomeňme si, že i podle některých (a často těch informovanějších) hagiografií byl motivem Ludmiliny vraždy mocensko-politický spor,³⁷⁷ takže její smrt nám nic o christianizaci Čech zřejmě nenapoví.³⁷⁸ Nárůst moci pohanů v době nástupu knížete Václava, o čemž nás nejistě informoval např. *Kristián*, a který pak dramatizovaly do literárních oblouků zahraniční legendy, tak můžeme směle považovat za hagiografickou nadsázku. Autoři legend si dávají ostatně velmi záležet na tom, aby posléze Václava spíše než jako bojovníka s pohany vyličili bezmála jako mnicha, jehož život vyvolává pohoršení u těch, kteří očekávají silného vládce.³⁷⁹

Existuje ještě jedna teorie, která by poměrně snadno vysvětlila rozpačitou bouři latinských legend proti kněžně Drahomíře, její vyhánění kněží a zároveň její křesťanský počín založení kostela v jednom. Vláda Drahomíry je v hagiografickém a bezesporu starobylém textu tzv. 1. staroslověnské legendy popsána jako dobrá a v podstatě úspěšná.³⁸⁰ Myslím, že není od věci

vpodstatě pochybuje). Stejně tvrzení předkládá už J. Cibulka, *Václavova rotunda*, s. 109. Naposledy ještě P. Sommer, *České křesťanství*, s. 73.

377 Tak ho hodnotí i N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 100-103 a vysvětluje jej napojením Ludmily na možnou bavorskou politickou protekci (tamtéž, s. 108-109).

378 Došlo k ní, jak je už všeobecně přijato, v noci z 15. na 16. září 921 na hrádku Tetíně rukou knížecích družiníků (zřejmě skandinávského původu) Tunny a Gomona. K tomu viz D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, 369-374 a též, *Vražda kněžny*, kde nabízí zajímavou úvahu o předkřesťanském rituálu, jenž měl být skutečným motivem Ludmilina uškrcení, pro mou práci ovšem dosti nejistou (odporuje mu i N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 106-108). Jinak též J. Ludvíkovský, *Vita et passio*, s. 145. Teorie P. Charváta (*Zrod*, s. 179) o tom, že Drahomíra se na vraždě své tchyně ani podílet nemusela odporuje všem známým (byť tendenčním) informacím o zločinu.

379 D. Třeštík, *Přemyslovský mýtus*, s. 159-161.

380 *1.SL*, s. 15a 21

se domnívat, že zde leží kámen úrazu při studiu latinských legend. Kněžna Drahomíra dost možná opravdu vyhnala kněží ze země – byli to kněží bavorští, v čele s archipresbyterem Pavlem. Tento akt by jistě přiměl v následujícím roce zasáhnout bavorského vévodu Arnulfa proti dosavadním exponentům své politiky.³⁸¹ Pokud by se ale otevřeně nepostavila za nějakou pohanskou reakci (a sami vidíme, že nemáme dost důvodů si to myslet, když očekávaný exaltovaný popis situace v latinských textech zdaleka nevyznívá tak dramaticky, jak by mohl), mohla by hledat oporu v nějaké na Řeznu a Bavorsku nezávislé křesťanské tradici. O přítomnosti slovanských kněží v Čechách panuje stále méně pochybností, především zásluhou současného stavu diskuse filologů nad staroslověnskými prameny.³⁸²

Známe řadu argumentů podporujících značné stáří první staroslověnské legendy,³⁸³ což by její tradici o vládě Drahomíry stavělo do velmi zajímavého světla. Mohla v kněžích slovanského jazyka spatřovat alternativu ke křesťanské církvi bavorské a počínat si tak zhruba stejně, jak si počínal Svatopluk ve své zemi v době bojů s Franky.³⁸⁴

Prvním větším projevem samostatnosti knížete Václava po vyhnání matky, což byla nejspíš jen úlitba pro uspořádání poměrů ve státě – jak to ostatně chápaly už některé legendy –, byla translace těla jeho báby Ludmily. Nabízí se otázka, jestli šlo o vědomé prosazování kultu, potažmo první krok k církevní emancipaci Čech.³⁸⁵ Dost možná to mohla být hlavně snaha o samostatnou diecézi, co by mohlo přimět knížete Václava, aby se pokoušel vytvořit kult domácí svěťce.³⁸⁶ Viděli bychom v tom státnickou logiku a i legendární Václav – zbožný a mírný – by jistě o něco podobného usiloval. Jeho pokus ovšem ve výsledku selhal a obnovy se dočkal až v době nárůstu Václavova kultu, za podpory opatrovatelek Ludmilina hrobu – řeholnic z kláštera sv. Jiří.³⁸⁷

Václavovy štědré církevní donace lákaly zřejmě mnoho kléru z okolních zemí. Nepřímo se

381 D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 374 a týž, *Od příchodu*, s. 88.

382 Viz také pozn. 345 o vlivu velkomoravské staroslověnské církve v Čechách.

383 Shrnuje V. Konzal, *První slovanská*. M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 14-15 tuto myšlenku spíše podporuje, uvádí ale i stručný přehled opačných názorů a odkazy na literaturu. Naposledy J. Kalivoda, *Nejstarší hagiografie*, s. 58-59 připouští stáří první staroslověnské legendy v kontextu ostatní václavské hagiografie a podává po mém soudu velmi cenné úvahy o jejím vzniku.

384 Viz pozn. 179.

385 Nepřímým důkazem potvrzující slova legend a naznačujícím počátky kultu jsou dobové tkaniny uložené s jejími ostatky v hrobu (naposledy M. Bravermannová, *Hroby světců*, s. 169-170 a táž, *Die Gräber*, s. 181-186). N. Profantová, *Kněžna Ludmila*, s. 115-118, zmiňuje též váhání Tutona, nicméně P. Charvát, *Zrod*, s. 184 zdůrazňuje, že nemáme žádnou informaci o tom, že by bavorský biskup otevřeně protestoval. Naposledy ještě P. Sommer, *České křesťanství*, s. 72.

386 P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 235 a P. Charvát, *Svatý Václav*, s. 82.

387 Podle M. Kantora (*The Origins of Christianity*, s. 22) a N. Profantové (*Kněžna Ludmila*, s. 118) mohl být částečným problémem původně velkomoravský křest kněžny. Obecně k rozvoji kultu i D. Třeštík, *Přemyslovský mýtus*, s. 161.

nám o tom zmiňovaly latinské legendy, mluví o tom i legenda staroslověnská. Situaci tedy můžeme považovat za analogickou jako v období počátku křesťanství na Velké Moravě.³⁸⁸

Zmiňme se krátce o novém Václavově chrámu, jenž budoucnost předurčila jako ideové centrum české církve – rotundu sv. Víta.³⁸⁹ Obecně je sv. Vít považován za světce vyjadřujícího přináležitost k saské kulturní oblasti.³⁹⁰ Vyhrocený kontrast mezi bavorskou a saskou politickou stranou v Čechách je už dvojím anachronismem (byl jím na konci 20. let 10. století a je jím i v dnešní historiografii).³⁹¹

Podstatné je, že i podle nejodvážnějších teorií o přežívajícím pohanství, se Václav profiluje jako plně křesťanský vládce³⁹² a definitivně uzavírá sakrální prostor Pražského hradu do křesťanského systému.³⁹³

Vražda svatého Václava je historickým tématem par excellence. Stejně jako v otázce původnosti legendy Kristiánovy jde o otázku, k níž se snad už vyjádřil každý z historiků, který se jen částečně zabýval tímto obdobím.³⁹⁴ Přesná datace by snad mohla vnést více jasného do záležitostí externí politiky, zejména vztahu se sousedními německými zeměmi, v nichž ve stejné době došlo rovněž ke změně panovníka. Christianizační otázku ovšem termín a přesný motiv Václavovy smrti nijak neovlivňuje. Nebudu se tu tedy hlouběji zabývat touto událostí, krom jediné zmínky.

Denní datum smrti svatého Václava podléhá možné pochybnosti. Zřejmě totiž odpovídá tradičnějšímu svátku obžinek. Proto je dost dobře možné, že skutečné datum mohlo být jiné a bylo na obvyklý svátek pouze přesunuto.³⁹⁵

Očividně ani není třeba řešit otázku Boleslavova pohanství. Jak jsme si ukázali, zatímco je možné tuto otázku ve světle soudobých legend rozebírat u Drahomíry, Boleslava za pohana žádný relevantní pramen (ani legendární, kde by to snad bylo možné předpokládat)

388 Krom zmíněných latinských textů i *I.SL*, s. 39. D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 128. P. Sommer, *Svatý Prokop*, s. 55 si povšiml, že v těchto souvislostech legendy zmiňují mnichy. Přitom v Čechách té doby žádný kostel nestál. Jde buď o literární floskuli či spíše o zajímavý jev rané christianizace – misijní řeholníky. (Srovnej pozn. 486 a 667).

389 Původní názory J. Cibulky (*Václavova rotunda*), se již dočkaly rozsáhlejších korekcí. Naposledy k tomu viz J. Frolík, *Nejstarší architektura*, s. 109-110; týž, *Rotunda svatého Víta*. a také J. Sláma, *Kníže sv. Václav*, s. 43. Podle Frolíka za Václava vznikla rotunda s jednou apsidou – východní. Jižní přistavěli až pro jeho hrob.

390 R. Turek, *Čechy*, s. 131; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 423an. a J. Sláma, *Kníže sv. Václav*, s. 43-44.

391 Odvrhnuť už R. Turkem, *Čechy*, s. 132.

392 I když právě v době jeho vlády v legendách poněkud ustávají zprávy o konkrétní misijní činnosti – viz J. Sláma, *Kníže sv. Václav*, s. 40.

393 Viz pozn. 351 a též I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 120-121 – podle jeho představ stál kostel mezi Žiži a knížecím stolcem. Podle novějších (méně skeptických) názorů stál stolec přímo na kultovní ploše, kterou tak Václav definitivně pokřesťanštil.

394 Naposledy s literaturou D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, s. 419-440; J. Sláma, *Kníže sv. Václav*, s. 44-45 a P. Sommer, *České křesťanství*, s. 72-73.

395 Z. Fiala, *Dva kritické*, s. 34-40; D. Třeštík, *Mýty kmene*, s. 10-13.

nepovažoval. Na jeho hradě zřejmě stál kostel, a právě nebýt hagiografických pramenů, neměli bychom o tom žádné konkrétní informace.³⁹⁶

Jeho akce proti kléru mohly být nanejvýš mířeny proti osobě Václava a jeho suitě.³⁹⁷ Ostatně se taky mohou datovat až po začátku válek s Říší, které musely nezbytně nutně přivodit rozkol s jejím klérem.

Navíc je Boleslavova postava spojena nejen s velkým vojenským a územním rozvojem knížecí přemyslovské moci, ale i s její částečnou křesťanskou emancipací – založením biskupství.

Stejně jako v přenesení Ludmily můžeme i v případě translace Václava³⁹⁸ a rozvoje jeho kultu, který musíme nutně připsat jeho „vrahovi“, uvažovat, že šlo o perspektivní přípravu formování samostatné diecéze.³⁹⁹ Do tohoto poměrně dlouhého období (935-968) také spadá počátek rozvoje václavské hagiografie, která s největší pravděpodobností od počátku bezprostředně podporovala celý tento počin, ať už byla tvořena v kterémkoliv ze zde užívaných jazyků.⁴⁰⁰

České země se vůbec christianizovaly dosti rychle a intenzivně, nicméně zaráží zde velmi značný časový posun mezi křtem panovníka a vlastní církevní správou.⁴⁰¹ Není ovšem divu, když si zopakujeme politickou situaci Václavových a Boleslavových Čech. Tento prostor je obecně (snad až na výše zmíněné výkyvy) pod silným vlivem Říše a od poddání zdejších knížat Arnulfovi to musela jistým způsobem uznávat i domácí elita. V jistém speciálním režimu tak můžeme českého vládce – přinejmenším od konce vlády Boleslava I. – považovat za jednoho z říšských knížat, i když ne vždy poslušného královým či císařovým požadavkům (dost možná tak vypadal pohled z říšské strany). Ale který říšský velmož touto vadou netrpěl?

396 K negativním výsledkům vykopávek naposledy I. Boháčová, *Christianizace*, s. 89-90 a též, *Archeologie o architektuře*, s. 191-192.

397 Srovnej R. Fletcher, *The Conversion*, s. 424. M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 75 doslova podotkl, že s křesťanstvím jako takovým by v té době bojoval Boleslav I. jen tehdy, kdyby zešílel.

398 Podle archeologů se jeho původní hrob, dnes v podstatě pod svatováclavskou kaplí, nacházel v jižní apsidě jeho rotundy – viz např. I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 124-125, naposledy M. Bravermannová, *Hroby světců*, s. 171 a též, *Die Gräber*, s. 191. Podle nových poznatků archeologa J. Frolíka (*Rotunda svatého Víta*, s. 137) musela být pro tento účel rotunda vybavena přístavkem nové apsidy.

399 Naposledy především D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 329an. či též, *Translation und Kanonisation*, s. 344an. a P. Sommer, *České křesťanství*, s. 73-74.

Pouze M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 86-87 po mém soudu vágními argumenty dokládá, že přenesení Václava nemuselo ještě znamenat kanonizaci.

400 J. Sláma, *Český kníže*, s. 17-18. D. Třeštík (*Přemyslovský mýtus*, s. 161 a D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 92.) zde datuje translaci a počátky latinské hagiografie do let 966-7. Předpokládá ale jako prvotní latinskou legendu (legendu X, viz též, *Počátky Přemyslovců*, s. 239an). Nověji zpochybňuje J. Kalivoda, *Nejstarší hagiografie*, s. 56-57 a předpokládá delší rozvoj hagiografie a externí zdroj její latinské části (tj. té reprezentované legendou *Crescente fide*).

401 Za zmínky hodné pro jinak obecnou práci to považovala i N. Berend, *Christianization*, s. 25. R. Bartlett (*Evropa a stát*, s. 22an.) uvádí zajímavou paralelu při srovnání rozvoje české církevní správy se Skotskem.

V důsledku toho byla zde církevní správa titulárně rozvíjena pomalu a pod přísným dohledem mateřských institucí z Bavorska, které se přirozeně nechtěly svých práv vzdát. Biskupství tak český kníže získal až bezmála sto let po christianizaci rodu. O arcibiskupství mi vzhledem k rozsahu mé práce ani nepřísluší mluvit.

Neznamená to ovšem, že by v tomto ohledu byla dramaticky omezena moc českého knížete. I když se například ještě dlouho nedočkal přemyslovský vládce absolutního titulu „rex,“ což můžeme považovat za problém stejného charakteru, jako v případě církevní emancipace. Naopak na mnohých záležitostech je jasně znát, jak se česká církev v rámci státu plně odvozovala od knížecí moci a zemské správy.⁴⁰²

Konkrétní okolnosti založení biskupství – jeho vyvázání z řezenské diecéze, připojení k mohučské provincii v rámci kompenzace při vytváření magdeburského misijního biskupství (o němž se budu více zmiňovat v rámci polské christianizace) a i jednání Boleslavovy sestry v Římě – působí poměrně jednoznačně a nevyvolává rozsáhlejší otázky.⁴⁰³ Přesto jsou zde dva problémy, které musím částečně zmínit:

Jeden z nejdůležitějších pramenů českých – Kosmova kronika – přináší pochyby k zásluhám Boleslava I.⁴⁰⁴ Je jasné, že i změna data úmrtí Boleslava I., které se Kosmas dopustil s ohledem na typický legendistický syžet, jenž předcházet této epizodě a činil z Boleslava postavu vysloveně negativní, by čistě logickou úvahou neumenšovalo zásluhy světcova bratra. I kdyby k založení biskupství došlo až delší dobu po nástupu jeho syna na stolec (což je zřejmě Kosmův záměrný omyl), musela by mu předcházet dlouhodobá politická jednání, která musela být převážně zásluhou otce.⁴⁰⁵ Skutečným důvodem protrahovaného vzniku českých biskupství je v tomto směru zřejmě původní vazba přemyslovského státu na Řezno.

402 I. Němec, *Nejstarší názvy*; P. Sommer, *Svatý Prokop*, s. 21an.; J. Žemlička, *Čechy v době*, s. 180an. Srovnej i P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 228, 242 a 245; D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 267-268; T. Petráček, *Svatý kníže*, s. 92 a P. Sommer, *České křesťanství*, s. 66.

403 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 425 zdůrazňuje při tom německý původ prvních pražských biskupů. Ch. Lübke, *Mocenské faktory*, s. 212 se dokonce domnívá, že Sas Dětmar měl krotit emancipační touhy Čechů. Souhrněji: F. Dvorník, *Zrod*, s. 96-101; R. Turek, *Čechy*, s. 140-141; M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 140-143; J. Sláma, *Český kníže*, s. 9an.; P. Charvát, *Zrod*, s. 199-203. P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 231-2.

Tématu Mlady se samostatně věnoval R. Turek, *Ctihodná Mlada-Marie*.

404 *Kosmas*, s. 41-44. D. Třeštík (*Od příchodu*, s. 90 a s P. Sommerem, *Cesta*, s. 258) spolu s J. Slámou (*Český kníže*, s. 9) dokonce soudí, že Kosmas Boleslava I. ochudil i o zásluhy na rozvoji církevní sítě budováním kostelů a spojil ji s jeho synem. Přitom logika by velela dát rozvoj kostelů do souvislosti s územním rozmachem země. Na druhou stranu L. Jan (*K otázce*, s. 197-198) tvrdí, že rozvoj kostelů by mohl spadat až do období vznikuvšího biskupství, navíc nemuselo jít o vysloveně zeměpanské založení.

405 M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 17. Jinak ale Kosmovy zprávy o vzniku biskupství, včetně citace listin, budí v poslední době (ještě u R. Turka považováno za jasné falzum – viz *Čechy*, s. 129) poměrně široký respekt (viz V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem*, s. 78 jen doplňuje, že osten proti východní církvi zde zřejmě byl, ale vyzníval jinak a D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 91 a k tomu uvedená literatura v pozn. 145, s. 592). Dále D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 259.

Až s jeho placet mohla být – od papeže zřejmě s předstihem schválená – diecéze uvedena v život.

Druhým, podstatně komplikovanějším problémem, je otázka „moravského biskupství“, jež mělo být (znovu)založeno spolu s pražským.⁴⁰⁶ Politické převraty týkající se moravského území na přelomu 10. a 11. století celou záležitost očividně zkomplikovaly i pro současníky, natož pro historickou vědu.⁴⁰⁷ Je otázkou, do jaké míry můžeme mluvit o obnově velkomoravských pořádků, když za Přemyslovců už církevní uspořádání vycházelo ze zcela jiných předpokladů.⁴⁰⁸ Přesto můžeme zřejmě rámcově souhlasit s faktem založení dvou biskupství v době, kdy Boleslavova říše objímala nejen Čechy a Moravu, ale i Slezsko, Krakovsko a snad i část Slovenska a další východnější oblasti. Je jen logické, že tak rozsáhlou oblast mohlo spravovat více diecézí. Až úpadek této říše, jež nepřechkala svého zakladatele o mnoho let, vedl k rozbití této části správy a její obnovu částečně na jiných základech (v Polsku), částečně na tradici 10. století o několik desítek let později.⁴⁰⁹ V době tak komplikované musely církevní úřady v této oblasti trpět nestabilitou, kopírující zmatky a změny politické. Proto není divu, jak fragmentární zprávy se nám o celé záležitosti dochovaly a kolik debat musí zákonitě taková historicky zapeklité záležitost vyvolat.⁴¹⁰

Zároveň došlo k založení ženského kláštera u svatého Jiří na Pražském hradě. Zajímavé svědectví nám zde přináší archeologie, která do této doby připisovala značnou přestavbu jiřského chrámu⁴¹¹ a výstavbu prvních konventních budov, na něž byla posléze napojena

406 Objevují se dokonce teorie, že církevní správa v různých formách přetrvávala na Moravě z dob vlády Svatopluka (Z. Měřinský, *Morava součástí*, s. 219 a M. Pojsl, *Moravské biskupství*, s. 45-46), tedy nezávisle na úpadku státu, možná i v přímé kontinuitě olomouckého biskupství (L. Jan, *Strukturelle Veränderungen*, s. 22 uvažuje o možnosti jen desetileté sedisvakance; M. Pojsl, op. cit. s. 49-50 předpokládá přenos sídla biskupství z „Moravy“, což je podle něj termín pro Staré Město či Mikulčice), což bych považoval za relativně málo pravděpodobné. Nemáme totiž ani bezpečně doloženu existenci biskupa v Olomouci v době Velké Moravy. Bez chybějící zásadní politické síly by navíc olomoucký biskup nebyl „zapotřebí“, pokud by nedošlo k nějakému titulárnímu obsazení úřadu místní lokální elitou. Pro další protiargument viz M. Lutovecký, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 108. Kdyby šlo o kontinuitu moravské správy, nepodléhal by biskup zde v žádném případě Mohuči, jak se zdá z pramenů vyplývat.

Je ale dosti pravděpodobné, že především severní Morava byla nájezdů Maďarů ušetřena a tak tu pozůstatky forem církevní správy mohly přetrvávat – viz J. Bláha, *Topografie a otázka*, s. 192-193. Na jižní Moravě se to zdá pravděpodobné méně (tamtéž, s. 195). Podobným směrem by vedly úvahy J. Kalivody (*Nejstarší hagiografie*, s. 59) o původu staroslověnské hagiografie v 10. století.

Morava dost možná měla v celé záležitosti víc než kruciólní postavení – Boleslav I. totiž možná usiloval rovnou o arcibiskupství, obnovené na moravsko-panonském základě (viz D. Kalhous, *Záhadné počátky*).

407 Viz poznámku 2 Z. Měřinského k *Morava součástí* na s. 607.

408 J. Bláha, *Topografie a otázka*, především s. 195 a P. Kouřil, *Velká Morava*, s. 121.

409 J. Sláma, *Český kníže*, s. 17; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 242.

410 Např. F. Dvorník, *Zrod*, s. 100-101 považuje moravské biskupství za císařský zásah do přemyslovské suverenity a možné bavorské základny moci – asi mylně. Přehledně a poměrně aktuálně celou komplikovanou situaci popsal D. Třeštík, *K založení*.

411 I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 105-107. Zakladatelskou pozici hrobu Boleslava II. připouští i J. Sláma, *Český kníže*, s. 26), ale v komentářích v poznámce 89 připomíná, že poslední dobou bývá přestavba datována už do vlády jeho otce. (Viz např. J. Frolík, *Pražský hrad*, s. 110).

samostatná hrobová kaple, vystavěná nad hrobem abatyše Mlady.⁴¹² Ivan Borkovský předpokládá dokonce účast zahraničních odborníků na tomto rozsáhlém počínu, ale moderní názory jsou i v tomto směru skeptičtější, předpokládají většinu dřevěných staveb a datují kamenné až do pozdější doby.

Ve stejné době se už české země stávají nástupním prostorem pro christianizaci dalších území.⁴¹³ V kapitole týkající se polského státu se ostatně budu o celé záležitosti zmiňovat rozsáhleji. Přesto bychom se měli ještě pozastavit nad obdobím episkopátu svatého Vojtěcha.

Kristiánovu zprávu o původu slavníkovského biskupa nemusíme nijak zvlášť rozebírat.⁴¹⁴ Předně vůbec nespadá do hagiografického schématu *LK*, a také nikterak neovlivňuje naše vědomosti o christianizaci Čech. Už Bořivoj nechal některé své předáky téměř jistě pokřtít a je jasné, že „Slavníkovci“ (ať už byli jen úspěšnými družiníky nebo snad vedlejší linií Přemyslovců) museli za dob vlády Boleslavů být už bezpečně christianizovaným rodem, což podporuje i fakt zasvěcení Vojtěcha církevní službě už v dětství.⁴¹⁵

Vojtěch byl osobou výrazně spojenou s křtem dalšího území. Jeho odkaz se zachovává i v polské a uherské hagiografii, k níž se také dostanu ve zvláštní kapitole. Na svou dobu šlo o člena naprosté špičky evropské intelektuální společnosti a osobnost nevídaného významu.

Osoba takových kvalit byla samozřejmě zvolena biskupem. Vojtěch je jediným biskupem domácího původu mezi prvními pěti duchovními správci Čech. Je dosti pochybné z budoucího „nepřátelství“ přemyslovské špičky se slavníkovskou vyvozovat, že by zde mohl být biskup etablován proti vůli knížete, pod vlivem římského císaře Oty II.⁴¹⁶ Jeho volba byla zřejmě v dokonalém souladu s tehdejší přemyslovskou představou o dalším vývoji v Čechách.⁴¹⁷

412 I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 115-118 mluví o vyspělé architektuře. To je ale zřejmě skutečně dáno „mládím“ kostela. Viz J. Frolík, *Pražský hrad*, s. 119 a P. Sommer, *Kaple Panny Marie*.

413 F. Dvorník, *Zrod*, s. 192-193.

414 *LK*, s. 8-9: „...vestram sanctitatem, qui ex eodem tramite lineam propaginis trahitis...”

415 Důvěryhodnost zpráv o slavníkovských kostelech je v podstatě potvrzena archeologicky (M. Lutovský, Z. Petrání, *Slavníkovci*, s. 69an.). F. Dvorník, *Zrod*, s. 114 je v rámci původní koncepce dvou kmenových knížectví považoval dokonce za „křesťanštější“ rod, a (tamtéž s. 118-119) proto považuje volbu Vojtěcha za jakýsi mocenský kompromis dvou knížecích rodů. Další informace k slavníkovským kostelům viz R. Turek, *Čechy*, s. 165-167 a P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 22. Slavníkovsko samostatné „knížectví“ však je spíš konstruktem některých historiků – srovnej P. Sommer, D. Třeštík, J. Zemlička, Z. Opačič, *Bohemia and Moravia*, s. 230; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 427. Z důvodu nutného omezení tématem své práce, jsem se rozhodl detailněji Slavníkovskou otázku vůbec neotevírat, neboť s christianizací státu podle mého soudu skutečně bezprostředně nesouvisí, dále odkazuji na práci M. Lutovského a Z. Petrání výše. Pokusy situovat na Libici biskupské sídlo Vojtěcha (J. Fidler, *Libice 995*, s. 13) považuji za bezpředmětné úvahy, skutečným sídlem biskupa, byla vždy jen jeho vlastní stolice. Rodinné vazby na Libici mu tam jistě vynahradily absenci osobního majetku.

416 To tvrdí R. Fletcher, *The Conversion*, s. 427.

417 J. Sláma, *Český kníže*, s. 19 a D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 93an. Možná dokonce předznamenáním dalších ambicí českého státu a jeho církve – viz dále. M. Wihoda, *Morava*, s. 112, rozhodně nepovažuje volbu na Levém Hradci v tomto smyslu za náhodnou.

Jisté politické úspěchy snad byly s jeho episkopátem spojeny. Především se objevila teze, že snad brzy po obnovení moravského biskupství byla otevřena možnost, že by bylo obnoveno i ve svém původním obsahu, tj. jako arcibiskupství, zřejmě s Vojtěchem v čele.⁴¹⁸ To by také zpochybňovalo pozdější legendy o světcově striktním postoji proti slovanskému jazyku.⁴¹⁹

Nicméně jeho působení v Čechách skutečně budí rozpaky. Můžeme na jednu stranu diskutovat, jestli byly skutečně poměry ve Vojtěchově vlasti tak dramatické, že jej přiměly hledat často azyl v zahraničí, jak tvrdí jeho legendisté a kronikář Kosmas,⁴²⁰ či zda šlo o fatální nepřipravenost intelektuální osobnosti na praxi duchovního pastýřství hrubě christianizované země.⁴²¹ Je možné též hledat příčiny Vojtěchovy nejistoty v nějakých konkrétních rozporech českých velmožů,⁴²² či v zahraničněpolitických vazbách

418 P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 231-2, kde i myšlenka, že by základní idea této renesance mohla být vyjádřena Kristiánovou legendou. Totéž J. Sláma, *Český kníže*, s. 21-22; D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 94an. a D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 259.

F. Dvorník, *Zrod*, s. 119 v celé akci ale vidí jen snahu sjednotit českou církev podle původního schématu – s jedním biskupstvím. Diskuse na toto téma nedospěla k závěru, zjemněna G. Labuda (*Spuścizna ideowa*, s. 78-79) se staví vůči této tezi negativně, alespoň pokud jde o její úspěchy u císaře. Podobně naposledy M. Matla, *Pierwszi Przemyślidzi*, s. 355-383, která připouští přemyslovskou snahu o arcibiskupství a ideologický program vyjádřený *Kristiánovou legendou*, ale odmítá možnost, že by v roce 1000 bezmála mohlo dojít k její realizaci. Podobně P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 281-283.

K postavě Kristiána, coby bratra Boleslava II. určeného pro duchovní kariéru viz D. Třeštík, *Bratrovrahův syn*; týž, *Přemyslovec Kristián* a J. Sláma, *Český kníže*, s. 11-12. Možný rotargument snad uvádí jen M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 15 – Kristián je ke svému „otci“ až příliš nemylosrdný.

Zajímavým argumentem v tomto kontextu by mohla být svatováclavská přílba, jež rovněž časově zapadá do tohoto období a snad je na ní narážka v Kristiánově scéně souboje s kouřimským knížetem. Viz A. Merhautová, *Vznik a význam*; souhlasně i D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 253. Podobně pozitivní zprávy přináší archeologie v otázce ovládnutí Moravy – mince Boleslava II. by mohly nasvědčovat, že až ke konci 10. století ovládli Přemyslovci jádro mojžírovského státu a tudíž „se stalo“ Metodějovo poselství definitivně naplněným (Č. Staňa, *Pronikání Boleslava II.*).

M. Wihoda (*Pražské arcibiskupství*, s. 208-211, *Nostra terra*, s. 23-25) přidává k této teorii náznakovou možnost (stejně jako D. Kalhous – viz pozn. 406), že o obnovu velkomoravské církve muselo Čechům jít od samého počátku za Boleslava I., dokonce tím mohl být jejich výpad jižním směrem vůbec motivován (M. Wihoda, *Morava*, s. 97-100) dost možná k tomu mohli použít nějaké existující právní listiny, o nichž mluví ještě *Kosmas* (s. 35).

419 F. Dvorník, *Zrod*, s. 117 a 149-150. Tamtéž poznámka, že dobová tolerance se týká i osoby Kristiána, autora legendy (Dvorník zde ovšem hledá Kristiány dva – Přemyslovce a Slavníkovce). Ostatně ani jinde nejsou tyto teorie přijímány - G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 95-96.

420 A část literatury, která těmto zdrojům přikládá váhu. R. Fletcher, *The Conversion*, s. 427.

421 Základní argumenty proti původní představě „nehodné diecéze“ zmínil už F. Dvorník, *Zrod*, s. 121an. - např. že už první biskup Dětmar zřejmě nebyl skutečně vzdálen myšlenkovému světu církevní reformy, sám ale potíže neměl. Vojtěchovy pramalé pastorační schopnosti z legend vyvozují J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 127-129 a D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 94.

422 Ovšem subtilnější povahy než tradiční „velký“ spor Přemyslovci vs. Slavníkovci, jak tvrdil např. F. Dvorník, *Zrod*, s. 122-132 a R. Turek, *Čechy*, s. 142. F. Dvorník (*Zrod*, s. 151-152) srovnává spor s velkomoravskou situací (viz též pozn. 177) a navrhuje jako klíčový rozpor praxi vlastnických kostelů. Ta se zde ale jeví anachronická, Vojtěch byl přece jen vyškolen v prostředí otonské „státní“ církve.

Pokud se berou vážně úvahy o protestech biskupa proti obchodu s křesťanskými otroky, spojují se často s válkami proti Polsku v dané době, kdy Měšek I. dobýval Slezsko a Malopolsko. Viz J. Sláma, *Český kníže*, s. 21.

Zajímavou alternativou řešení celého sporu je názor M. Wihody (*Morava*, s. 102-4), jenž považuje vpodstatě Vojtěcha za kariéristu, jenž opouštěl Čechy pokaždé, když viděl, že jeho vlast ekonomicky a zahraničněpoliticky upadá, aby hledal úspěch u tehdejších mocenských špiček.

slavníkovského rodu.⁴²³ Pokud ovšem průběh těchto sporů sledujeme důkladně, musíme si uvědomit, že obecně svědčí o jednom – česká země, byť byla prostoupena předkřesťanskými zvyklostmi (či nerespektováním základních křesťanských pravidel, což ovšem zřejmě sloužilo jako „návnada“ pro obecný lid),⁴²⁴ už do té míry akceptovala novou víru, že dramaticky potřebovala přítomnost svého církevního správce. A ten byl také několikrát vyzýván k návratu.

Návrat Vojtěcha do Čech je spojen s dalším rozvojem klášterní sítě, jejíž počátky se datují už do doby vzniku českého biskupství. Jednou z podmínek biskupova návratu bylo vybudování kláštera za Prahou u Břevnova.⁴²⁵ Klášternictví v Čechách se od tohoto data začalo velmi výrazně rozvíjet.⁴²⁶

Ani založení Břevnovského kláštera ovšem Vojtěcha s jeho diecézí nesmířilo. Ostatně celé toto období P. Charvát popisuje jako dobu velké emigrace duchovních osobností,⁴²⁷ což je ovšem relativní, neboť se jedná hlavně o osoby z Vojtěchova okruhu. Sám biskup Čechy opustil nakonec jednou provždy.⁴²⁸ Alespoň zdánlivě. Čechy prošly obdobím hluboké politické krize, která byla nejasnými událostmi 90. let předznamenána. Nicméně, na rozdíl od

423 R. Turek, *Čechy*, s. 144; G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 65-66; M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 11 a J. Strzelczyk, *Stát Přemyslovců*, s. 38. Situace kolem ztráty části území pražského biskupství, ke které mohl dát Vojtěch formální souhlas a rozlítit tak svého knížete, je ovšem dosti specifická. Zejména v konfrontaci s možností obnovit slovanské arcibiskupství na Moravě. Tuto teorii zcela odmítl G. Labuda (*Spuścizna ideowa*, s. 78-79).

424 Tak je chápán problém nedělních trhů majících nalákat obyvatelstvo nahradu ke kostelům viz T. Lalik, *Targ*, s. 26. Naposledy k tomu souhlasně D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 326 či též, *Translation und Kanonisation*, s. 342.

425 Zajímavá poznámka byla učiněna v zakládací listině, kde se trvá na pravověrnosti opata, což je tradičně vysvětlováno jako osten vůči staroslovanské kultuře (R. Turek, *Čechy*, s. 129). K otázce obecně J. Sláma, *Český kníže*, s. 21-22; D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 95.

426 Archeologický pohled např. R. Turek, *Čechy*, s. 215-216 a M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 356-359. Obecně V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem*, s. 79an.; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 246-8; P. Sommer, *Svatý Prokop*, s. 55an. Také zde našel R. Bartlett, (*Evropa a stát*, s. 16) paralelu s rozvojem klášternictví ve vrcholně středověkém Skotsku. P. Sommer, *Svatý Prokop*, s. 31-36 zdůrazňuje především přeformování původně „římského“ kláštera v Břevnově podle ostatních klášterů v Čechách – v duchu církevní reformy Gorze, také zdůrazňuje středočeskou lokaci nejstarších založení. Nejnovější stručný souhrn P. Sommer, *Nejstarší kláštery*.

Ke gorzké reformě se řadil už bezpečně klášter na Ostrově u Davle. O ostrovském klášteře, založeném rovněž Boleslavem II., se často soudí, že jde o kajicný počín směřovaný vůči mateřské instituci v Alteichu, poničené za dob válek s Němci. Viz např. J. Sláma, *Český kníže*, s. 23-24, V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem*, passim, hlavně 73an. (připomíná, že ze stejného okruhu pochází řada důležitých církevních osobností raných dějin křesťanství ve střední Evropě – např. nový biskup v obnoveném biskupství v Olomouci Jan) a nejnověji též J. Žemlička, *Úcta sv. Gottharda*, s. 345-346 (či též, *Die Verehrung des hl. Gotthard*, s. 363-364).

427 P. Charvát, *Zrod*, s. 218-219.

428 Další situace na biskupském stolci je problematická. Souvisí s upřesněním totožnosti nehodného biskupa Strachkvasa, též s internací biskupa F(V)okolda v Čechách (např. Ch. Lübke, *Mocenské faktory*, s. 213). Nicméně nejedná se o problém zasahující christianizační činnost, proto se jím nebudu dále zabývat.

Pro nás zajímavější je asi fakt, že osoby z biskupova okolí začaly zřejmě opouštět Prahu – mířily do Uher i Polska (tam hledá jejich činnost v Gaudentiem založeném klášteře Tumu nad Łęczycą M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 226), kde se s nimi ještě setkáme.

Uher a Polska, kde tyto krize nastoupily se zpožděním adekvátním jejich vstupu do křesťanského světa a nového státního života, nedošlo v Čechách k žádné pohanské vzpouře.⁴²⁹

Nakonec biskup Vojtěch tedy ve své původní vlasti stejně spočinul. Břetislav I. v průběhu válečné kampaně mířící do mocensky oslabeného Polska s sebou přinesl ostatky Vojtěcha a ostatních polských světců.⁴³⁰ A nejen to – při jejich vyzvedávání se slavnostně zavázal přijmout přísné předpisy pro celou zemi, tedy vlastně zákony, jež měly napravit hříchy spáchané i proti osobě biskupa.

Návrat ostatků svatého Vojtěcha je z hlediska datace dalším předmětem rozsáhlých diskusí. Také skutečný rozsah a směr Břetislavovy výpravy do Polska je stále široce rozebírán. Z našeho hlediska je ale podstatný jeden poměrně nesporný fakt – ukořistění ostatků polských světců představuje (i když z dnešního pohledu možná trochu nezvyklé) symbolické znovusmíření země s křesťanským právem, které je demonstrováno přijetím závazných právních předpisů, prakticky nad hrobem světce. Fakticky se taky jedná o začátek kultu svatého Vojtěcha v Čechách, do té doby byl zřejmě jako světec uctíván pouze za hranicemi země.⁴³¹ Břetislav nechal kosti prvního biskupa českého původu uložit do nejdůležitějšího svatostánku v Čechách, kostelu sv. Víta.⁴³² Dosti pravděpodobně byla vlastním záměrem tohoto aktu snaha o definitivní církevní samostatnost knížectví jako nové či spíše zpět navracené provincie pod patronací navrátilivšího se Vojtěcha, i když šlo o pokus z politických důvodů (spory s Říší a protesty Polska) neúspěšný.⁴³³ Také bylo uvažováno o možné Břetislavově snaze získat královskou korunu.⁴³⁴

Rozbor prvních známých zákonů v Čechách by vydal na samostatnou práci. Potíž spočívá

429 Ke krizi státu viz např. F. Dvorník, *Zrod*, s. 221-226. Na zakotvení křesťanství v Čechách této doby poukazuje T. Petráček, *Svatý kníže*, s. 92.

430 Na to, že už v oné době muselo jít o ostatky nekompletní (neboť již Boleslav jimi podělil Otu III.) a dochované zprávy o celistvosti jeho těla (*Kosmas*, s. 88) jsou tudíž očividným výmyslem, poukazuje G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 84.

431 G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 81. Jediný možný náznak, podle mého dosti sporný, úcty ke svatému Vojtěchu v Čechách k roku 1012 zmínil F. Machilek, *Zur Verehrung*, s. 122.

432 Jeho hrobka se nacházela buď v jakémsi „přístavku“ svatováclavské rotundy u západní apsidy a posléze byla včleněna do následujících chrámů sv. Víta (I. Borkovský, *Pražský hrad*, s. 122; F. Machilek, *Zur Verehrung*, s. 123 a naposledy M. Bravermannová, *Hroby světců*, s. 172 a též, *Die Gräber*, s. 196), nebo – jak odlišně vidí situaci J. Frolík (*Nejstarší architektura*, s. 110 a *Rotunda svatého Víta*, s. 137-138) – vznikla po jeho přenosu nová severní apsida s Vojtěchovým hrobem.

Dalším místem pěstování světcova odkazu se postupně stává Břevnovský klášter jako Vojtěchův fundátorský počín – viz F. Machilek, *Zur Verehrung*, s. 131 an.

433 Celou situaci informovaně popisuje např. *Annalista Saxo*, s. 685. Z literatury R. Turek, *Čechy*, s. 198; F. Machilek, *Zur Verehrung*, s. 123-4; G. Labuda, *Mieszko II*, s. 183-194; též, *Spuścizna ideowa*, s. 81; B. Krzemieńska, *Břetislav I.*, s. 188 an.; P. Sommer, D. Třeštík, J. Žemlička, Z. Opačić, *Bohemia and Moravia*, s. 235 a 242, stručně J. Žemlička, *Společnost v područí*, s. 169 an. a 187 an. a naposledy M. Wihoda, *Pražské arcibiskupství*, a *Nostra terra*, s. 27 an. v celé záležitosti vidí pokračování snah o restituci práv moravské církve, stejně jako v dalším podporování staroslověnské církve a protežování Sázavského kláštera.

434 Spíše na politické a územní ambice v případě výpravy sází F. Dvorník, *Zrod*, s. 263-266.

v poměrně obskurní formě jejich dochování.⁴³⁵ Rámcově se ale jednalo o rozchod s přežívajícími pohanskými či snad přesněji předkřesťanskými rudimenty,⁴³⁶ jež v zemi zůstávaly zakořeněné v době hrubého přijetí křtu (i když fakticky usnadňovaly adaptaci náboženství ve státě). Velmi podstatný je fakt, že ve vztahu k christianizaci není s tímto přelomem fenomén zákonodárství v Čechách bezprostředně spojený jako například na Moravě či v Uhrách, jak uvidíme. Spíše je zajímavé, že jedny z prvních dokladů o prosazování nového křesťanského práva – tato tzv. „Břetislavovy dekrety,“ zákony krále Štěpána v Uhrách a i strohé předpisy Boleslava Chrabrého, vynucované násilím (i když zde si nemůžeme být vůbec jisti existencí nějakých konkrétních právních předpisů) – se objevily, jak uvidíme, ve všech třech státech na východní hranici Říše v prakticky stejnou dobu, nezávisle na době uplynulší od christianizace.

Založení arcibiskupství se sice nezdařilo, jakýmsi alternativním přínosem pro christianizaci Čech se stalo Břetislavovo založení staroboleslavské kapituly (jako formy pokání za vpád do Polska), která představovala další samostatnou formu náboženské komunity a církevní správy v Čechách.⁴³⁷

Stručně jen připomínám, že obnovená svrchovanost Čech nad Moravou v této době také znovu sjednotila církevní správu v tomto prostoru a položila základ budoucí (již nesporné) existence olomouckého biskupství.⁴³⁸

Nakonec bych se ještě zmínil o dokončování christianizace v zemi, především o otázce různých pohanských reziduí. Už sama existence protipohanských předpisů v době Břetislava I. naznačuje, že zejména christianizace venkova probíhala velmi pomalu. Další vlnu protipohanských opatření zmiňuje ještě Kosmas za vlády Břetislava II. (1092-1100).⁴³⁹ Jakkoliv může toto podání působit stereotypizovaně, máme dost důvodů se domnívat, že nejde o nějaké tradiční opisování pohanských schémat. Kosmas nám tu zřejmě mimoděk zaznamenal jediný solidnější popis předkřesťanských rituálů v Čechách.⁴⁴⁰ Při stále řídké

435 Naposledy k tomu L. Jan, *K otázce*, s. 76. Zdůrazňuje jejich nekompletnost a návaznost na starší české právo.

436 R. Turek, *Čechy*, s. 213; P. Charvát, *Zrod*, s. 226-227.

437 I. Boháčová, *Christianizace*, zejména s. 91an.

438 J. Bláha, *Topografie a otázka*, s. 196. Biskup Šebíř pak už jen převzal znovu celou správu, kterou mohli Břetislavovi následníci obnovit v původní formě. Jméno Vracen zmíněné u *Kosmy* (s. 112) Interpretuje Bláha jako možného polského správce Moravy a připomíná zmínku o Janovi jako o *třetím* biskupovi. (Viz pozn. 474). Pro M. Wihodu (*Morava*, s. 100) je Vracen zřejmě spíše moravským biskupem za Boleslava I. či II.

L. Jan až s touto epochou spojuje plný rozvoj institucionální a promyšlené zemské církve (*K otázce*, s. 198an.).

439 *Kosmas*, s. 161.

440 Velmi pozitivně se k této zprávě staví R. Turek, *Čechy*, s. 213-214; P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 13-75 a D. Třeštík, P. Sommer, *Cesta*, s. 262-263 a 266. Další náznaky pohanských nálezů z pozdějších staletí přemyslovských Čech viz též: Z. Krumphanzlová, *K otázce vampyrismu*.

církevní síti ovšem není možné ani teoreticky uvažovat o tom, že by křesťanská víra zakotvila rovnoměrně na celém území Čech.⁴⁴¹

Láteřící kronikář žil už ale ve zcela jiném světě. Evropa vstupovala do 12. století, které mělo pro ni znamenat velmi mnoho. Především měla zahájit definitivní vnitřní obrat ke křesťanství tam, kde bylo dosud mimo dosah veřejného náboženského života.

Christianizace zde už ale proběhla. Plně rozvinutý kult svatých čerpal z „univerzálních“ evropských zdrojů, ale výrazně se zaměřoval na domácí světce, jichž už byl v této době více než dostatek.⁴⁴² Češi se zapojovali do evropského církevního života⁴⁴³ a český kníže si příležitostně ozdobil hlavu korunou či biskupskou mitrou a postavil se tak pomalu ale definitivně na roveň svým sousedům – králi polskému a uherskému.

441 M. Beranová, M. Lutovský, *Slované v Čechách*, s. 354.

442 R. Bartlett, *Evropa a stát*, s. 25.

443 P. Sommer, *Svatý Prokop*, s.69 o zřejmě českém benediktinovi Václavovi, který se stal opatem kláštera v Niederaltaichu.

Adam Brémský, s. 163 popisuje krátce příběh dvou českých misionářů působících na Retře. Dočkali se krutého konce. Dost možná nebyli jediní, kdo se z Čech vydal evangelizovat stále pohanské části kontinentu.

7 - Samozřejmá christianizace: Polsko

Pohled na christianizaci prostoru raně středověkého (a důsledkem všech zvrátů v dějinách v podstatě bezmála i dnešního) polského státu je celkově vzato ovlivněn především jedním základním problémem – nedostatkem pramenů.

Polský stát se nacházel dlouhou dobu mimo standardní okruh politických zájmů evropských křesťanských států, což ho také vyňalo ze zorného pole pramenů, které můžeme pro naši práci využít. Jak nesmírné dopady tento fakt na polskou otázku má, zjistíme, uvážíme-li, že christianizace a tím i začátky státního vývoje zde plně spadají do období, kdy se celá Evropa jen zvolna vynořovala z období úpadku a tudíž i pramenné temnoty.⁴⁴⁴ Výsledný historický obraz pro nás pak v podstatě vypadá tak, že se za hranicemi tehdy už křesťanského německého a českého státu zničehonic objeví silná slovanská říše, jejíž vládce se dostane do rámcově přátelského vztahu k německému panovníkovi a dá se nakonec i s celou svou zemí pokřtít.⁴⁴⁵

Navíc tato země právě neoplývá svatými „z vlastních zdrojů.“ Svatý muž je tu „dovozovým zbožím“ a svatý panovník tu prakticky neexistuje. Tím více nás zaujme, jak samozřejmě se tento stát zařadil do křesťanské Evropy.

Z hagiografických zdrojů zde můžeme čerpat jen částečně z životopisů sv. Vojtěcha a pak z legendy o pětici mučedníků, kteří zde měli působit v jakémisi misijním centru.

7.1 - Na cestě ke svatosti: Svatý Vojtěch v Polsku

Do Polska vstupuje svatý Vojtěch poté, co ho podruhé vypudí chování jeho stáda z Čech. Tady také obdrží dle svých prvních životopisců zprávu o svém definitivním odmítnutí.⁴⁴⁶

Zhruba sem zařazuje autor *PSA* krátkou zmínku o tom, že Vojtěch zde na místě, které snad můžeme považovat za klášter v Międzyrzeczi, zakládá klášter.⁴⁴⁷ Při čtení samotného pramene nemáme o místě lokace nemáme nejmenších pochyb (snad až na to, že podle některých teorií tento klášter spíše zřídil až později Boleslav Chrabrý jako misijní základnu pro skupinu benediktinů vedenou zřejmě Brunonem z Querfurtu). Hned v další větě zde autor ovšem zmiňuje i osobu opata Askerika/Asrika a jeho působení jako arcibiskupa „ad Sobottin.“ Jak

444 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 13.

445 F. Dvorník, *Zrod*, s. 21-23 a 70-72. Rozsah polské říše je podle něj dán geografickými podmínkami pobízející k širší expanzi. Viz též H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 102-103.

446 Dle Canaparia (*CL*, s. 38-39/64/81) sem taky pro ten účel přichází – aby zjistil poměry doma ze sousední země. Dle Brunona (*BL*, s. 28/60) ho zde prostě zastihne posel, kterého vyslal už dříve.

447 *PSA*, s. 706: „...in Poloniam regionem cursum direxit, et ad Mestris locum divertens, coenobium ibi construxit...“

uvidíme, lokalizace tohoto „Sobotína“ nemůže být zřejmě nic jiného než Ostřihom, kde se posléze Asrik skutečně arcibiskupem stal. Je to tedy poněkud zmatečná informace, nicméně podržme ji v paměti pro další kapitoly.

Nato a nebo hned poté, co je v Čechách odmítnut, Vojtěch „naostří meč kázání proti krutým barbarům a pohanským modloslužebníkům“ a vyzve polského knížete, aby mu asistoval při misijní cestě – buď s váháním nad cílem (u Canaparia)⁴⁴⁸ nebo rovnou do Pruska (u Brunona), „aby tam vyhledával duše a Božím rádem obracel nevzdělané národy.“⁴⁴⁹ Vypuzený pražský biskup prochází pak Hnězdnem, které je zmíněno už jako místo jeho pohřbu a kde pokřtí velké množství lidí.⁴⁵⁰ Je velmi zajímavé, že Boleslav dal Vojtěchovi podle Brunona vojenskou asistenci, ovšem jen na cestu, nikoliv na samotnou misijní práci.

Uvidíme také, že Vojtěch se v Prusku sám prohlásí za vyslance polského krále a jeho hlava je uložena jako perspektivní kořist a prostředek k získání výkupného právě od polského knížete.

7.2 - Mnoho mučedníků: Pět svatých bratří

Bez sebemenších pochyb o autorství se nám dochovala legenda o italsko-polské komunitě pěti bratří, která byla zničena při ataku nebezpečných zločinců. Bruno z Querfurtu⁴⁵¹ jí prosytil celou řadou motivů osobní účasti v osudech této komunity, které nám podávají zajímavý obraz nejednoduchého období příchodu prvních benediktinů do Polska.⁴⁵² Rétorický sloh této legendy není nikterak jednoduchý. Navíc je, podobně jako Vojtěchův život stejného autora, prostoupena řadou pasáží, které postihují náboženský zápal doby a jejího autora zvláště.

Co se dozvídáme o christianizaci? Z textu vysvítá celková atmosféra (či snaha o její sekundární vytvoření) duchovního nadšení a podpory kolem dvora Oty III. Začátek je situován do Itálie, kde je především život Benedikta – Brunonova hlavního hrdiny mezi pěticí

448 CL, s. 40/64/82: „Inde aduersus diram barbariem (či ve 2. a 3. redakci „diros barbaros“) prophanosque idolatras gladium predicationis acuens („et aptans“ dodává redakce první)...“ a dále.

449 BL, s. 29/62: „...propter querendas animas et scindere uomere Dei incultas gentes.“

450 BL, s. 29/62: „Baptizat populum grandem nimis...“ Jedná se spíše o omyl legendisty, celá záležitost se odehrávala zřejmě až v Gdaňsku (G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 71 a P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 227), kam ji také umísťují některé rukopisy CL (s. 40/64/82). Bruno a někteří kopisté tedy buď spojili dvě události do jedné a nebo zaměnili dva v latině si podobné názvy měst.

451 M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 224 tvrdí, že legenda mohla vzniknout přímo na místě – v novém klášteře v Międzyrzeczu, nad hroby mučedníků.

452 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 286 a M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 222-223.

bratrů – zasazen do souvislostí místních poměrů a rozvíjen v návaznosti na osobnost sv. Romualda.

Nás může bezprostředně zajímat až pasáž, v níž Ota III. popisuje plán vyslat skupinu mnichů do Sklavonie – čímž je podle dalších kapitol jasně míněno tehdejší panství Boleslava Chrabrého –, kde má sice na křesťanském již území, ale „na samém pomezí pohanstva“ vyrůst klášter s misijní funkcí.⁴⁵³

Benedikt pro svůj zamýšlený úkol dokonce odmítne funkci opata. Spolu se svým druhem Janem se nakonec vydává na cestu, k níž se má zřejmě připojit i sám autor legendy. Zajímavá, leč nepřekvapivá je poznámka Brunona, že bratři si jazyk místních předem neosvojili.⁴⁵⁴ První potíže tentokrát ale nenastanou na místě jejich působení, kde jsou přijati s veškerou úctou,⁴⁵⁵ ale v původní vlasti obou bratří. Zemře císař Ota III., což vyvolá značné politické bouře. Samozřejmě se dotýkají i snahy šířit křesťanství, pohanské národy mohou žít v míru a napadat křesťany, snahy bratří jsou tedy pozastaveny.⁴⁵⁶

Bruno zde sebekriticky sám sebe popisuje jako liknavého. Místo aby vyjednal evangelizační „práva“ pro své bratry, sám vyráží do země „Černých“ Maďarů na východ.⁴⁵⁷ Snad si byl vědom toho, že politická situace misii z Polska nepřeje. Jeho kolegové zatím ovšem nelení, především využívají času k osvojení si místního jazyka a dokonce i k jakési snaze splynout se zdejším prostředím i po stránce vzhledu.⁴⁵⁸ To by snad nasvědčovalo zaměření misie na země Luticů, neboť zde jim mohla být platnější slovanská řeč a obvyklý vzhled.

Benedikt posléze cestuje na jih, aby buď našel Brunona či si sám vymohl právo pokračovat dále do zemí pohanů. Jeho návštěvu Prahy, v té době více či méně pod vládou polského Boleslava, využívá Bruno k stručnému exkurzu do životů místních svatých Václava a Vojtěcha, ne neprávem s kritickým ostnem zaměřenému proti místním. Legenda obsahuje sugestivní popis země zničené občanskou válkou, nicméně tento zajímavý exkurz náleží spíše do politických dějin. Nám pouze osvědčuje, že ač přísně nábožensky určená, legenda obsahuje fakticky poměrně relevantní informace.

Jinak je už další vývoj osudů všech bratří poměrně skoupý na informace – kromě samotné

453 *ŽPB*, s. 35: „...in christiana terra iuxta terminum paganorum monasterium construerent... cupientibus dissolui et esse cum Christo euangelium paganorum.“

454 *ŽPB*, s. 41: „...ignote lingue prouinciam Polanorum...“

455 *ŽPB*, s. 41-42. Bohužel chybí jakákoliv geografická zmínka, kterým směrem byla tato fundace orientována. Zmínky o pustině naznačují, že mohlo jít o severnější části Polska. V poznámce editora tamtéž jsou v textu vyjmenovány základní teorie, vesměs se shodující s lokacemi nejstarších klášterů. Uvažovaným cílem jsou buď země Luticů (spíše) či Prusů.

456 *ŽPB*, s. 48-49.

457 *ŽPB*, s. 52: „Nigris Ungris“

458 *ŽPB*, s. 54 a znovu s. 59.

zmínky o tom, že v komunitě se pohybovalo několik mnichů domácího původu, tedy že byli vychováni první místní řeholníci.⁴⁵⁹ Žádné další snahy bratří se totiž nesetkaly s úspěchem a aniž by se dočkali misijního uplatnění, zahynuli nakonec téměř všichni rukou vrahů pro zcela nenáboženskou pohnutku – peníze, určené původně na cestovní výlohy.

Následující popis vraždy, pohřbu a prvních zázraků kolem bratří obsahuje jen velmi málo informací pro nás relevantních. Pouze mimochodem se dozvídáme o tom, že místo pobytu a posmrtného odpočinku bratří se proměnilo v regulérní klášter péči Boleslava Chrabrého.⁴⁶⁰ A zcela marginální jsou i zmínky o tom, že klášter byl zřejmě velmi mezinárodního charakteru, neboť byli přítomni například uherští novicové⁴⁶¹ – což lze chápat jako zajímavou zmínku, neboť nešlo o oblast nábožensky tradiční, působící jako zdroj poučenějších sil (jako Říše nebo Itálie) a ani o oblast, jež naopak mohla fungovat jako perspektivní polské misijní teritorium (jako Pomoří či Pobaltí), jejichž obyvatelé by se mohli hodit pro přípravu misionářů na lokální podmínky.

Více se však z legendy nedovíme. Náročný literární kus nezapře svůj hlavní účel – oslavit mučednictví a zázraky pěti bratří. Ani z náznaků se nedovíme, jestli původní misijní plány císaře, podporované Boleslavem Chrabrým, nějakým způsobem pokračovaly s využitím lidských zdrojů nového kláštera posvěceného v dané době mučednickou slávou jeho zakladatelů. Více nám o příchodu křesťanství do Polska musí říci jiné prameny.⁴⁶²

7.3 - Nedostatek svatých v Polsku

Jak už jsem podotkl v úvodu, máme jen málo informací o Polsku pohanském, písemně vlastně jen to, co nám zanechala místní (a pozdější) tradice, týkající se především panovnické rodiny, která přivedla zemi ke křesťanství.

Veškeré ozvěny pohanského kultu nám tudíž musí odhalit archeologie, která přináší jen poměrně málo informací.⁴⁶³ Zajímavá je například úvaha o tom, že některá raně slovanská hradiště na území pozdějšího polského státu mohla mít částečně nebo zcela (navzdory

459 *ŽPB*, s. 59-60.

460 *ŽPB*, s. 75-76.

461 *ŽPB*, s. 78.

462 Popis utrpení pěti bratří zachovaný u kronikáře Kosmy (s. 68-82) ponechávám bez povšimnutí, neboť žádné zásadní informace o christianizaci neposkytuje. Nezmiňuje se především o původním účelu pobytu bratří v Polsku.

463 J. Gąssowski, *Archeologia o schyłku* a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 270-2.

obvyklému fortifikačnímu a záchovnému účelu) převažující kultovně-společenskou funkci.⁴⁶⁴ Etapu konstituování státu vůbec máme jen velmi vágně doloženou sledováním kontinuity a diskontinuity některých sídel. Historická logika velí přetrvávající hradiště přiřadit piastovskému rodu, ale důkaz pochopitelně chybí.⁴⁶⁵

V rovinaté zemi, jako je Polsko, je také předpokládán – možná panslovanský – kult spojený s horami v blízkosti největších hradišť,⁴⁶⁶ nicméně archeologie často přinesla negativní výsledek pátrání, jako například na Wawelu.⁴⁶⁷

Jisté informace nám o Polsku, pravděpodobně ještě pohanském, poskytla mezi historiky střední Evropy věhlasná relace židovského obchodníka (a pravděpodobně diplomata) Ibrahima ibn Jakuba.⁴⁶⁸ Bohužel nám vlastně vůbec nic neříká o místním kultu.

Do kategorie pohanských tradic můžeme zcela jistě zanést i krátkou pověst Galla Anonyma o počátku piastovského rodu. Zaráží společný – rolnický – původ Piastovců s přemyslovskou dynastií. Oráč Piast slaví postřižiny svého syna ve stejný den jako vládce jeho země Popel. Na rozdíl od svého pána pozve do svého domu dva neznámé hosty, cizince, kteří přinesou jeho rodině nadpozemské požehnání zjevené v náhlém rozmnožení potravy připravené k hostině. Syn Siemowit je pak zvolen novým vládcem (po zvláštním konci Popela, který je sněden myšmi) a jeho potomci – Lešek a Siemomysl pak dovedou zemi až k prvnímu historicky nespornému knížeti Měškovi.⁴⁶⁹

Pozdní zmínky o polských pohanech v domácích pramenech ponechávám ad acta, většinou

464 P. Urbańczyk, *Wczesna urbanizacja*, s. 39-40; M. Dulincz, *Miejsca* a P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 215 a 217.

465 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 265.

466 J. Gąssowski, *Archeologia o schyłku*, s. 141-146; L. Slupecki, *Slavonic Sanctuaries*, s. 172-184 a A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 224-225. Připouští ho i J. Dowiat (*Chrzest Polski*, s. 23 a 116an.). O kultu v Hnězdnu mluví A. Grabski, *Mieszko I*, s. 34 a P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 227. Srovnej i s kultem hory Říp (kapitola 6.4, pozn. 313)

467 Jen málo informací o možném kultovním místě na hoře Ślęza objevili archeologové - viz G. Domański, *Ślęza w pradziejach*, s. 103. Skeptické hlasy obecně vyjadřují P. Urbańczyk, S. Rosik, *The kingdom*, s. 267; P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 216-217.

468 V pramenech jako *ibn Ja'kūb*. Rozbor v místě edice a později např. J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 38-48, kde upozorňuje, že narozdíl od ostatních zpráv, náboženskou situaci popsal Ibrahim jen u Bulharů (*ibn Ja'kūb*, s. 51) – J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 45.

469 *Gallus Anonymus*, s. 16-25. Pohanské počátky byly tedy uchovávány i v křesťanské tradici. V polské historiografické tradici dokonce není jmenný seznam předkřesťanských polských panovníků zvlášť napadán. K tomu J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 50-58 a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 265.

Za bájnou trojici je naopak považuje J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście*, s. 95-110. J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 46-50 v této mytologii nachází už křesťanské stopy. Celá Banaszkiewiczova práce (hlavně s. 139an) ale po mém soudu dokazuje, že rozlišování křesťanského a pohanského v těchto velmi starých příbězích nemá valného smyslu. I legendy se inspirovaly těmito dávnými příběhy. Nověji k tomu Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit*, s. 319an. P. Wiszewski, *At the Beginnings*, přikládá poměrně malý význam skutečné relevanci informací, které můžeme vytěžit z celého příběhu, a to včetně váhy této historiky na dvoře piastovců 12. století. Zcela jiný způsob výkladu celé otázky prezentuje P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 176-191.

již byly podrobeny kritice a odsouzeny jako fabulativní, či dezinterpretované.⁴⁷⁰

Země předků Měška I. (zajímavé je, že i ve spojitosti s jeho jménem jen sotva narážíme na označení „Polsko“ či země „Polanů“) zřejmě nijak „neimponovala“ zájmu okolních analistů a kronikářů, a tak je pro nás pohanské Polsko celkově vzato velkou neznámou.⁴⁷¹

Podobné temno panuje i v otázce prvních křesťanských stop v Polsku. Reálně vzato muselo k nějakým kontaktům s křesťanským světem docházet. Zcela jistě se musel na území budoucího polského státu vyskytovat křesťanský církevní, ale i civilní správní aparát křesťanského vyznání v době, kdy se do oblastí budoucích jižních polských zemí rozšířila moc panovníků okolních říší.

Země „Vislanů“ - tedy Krakovsko, budoucí Malopolsko, byla pravděpodobně pod vlivem, pokud ne pod přímou kontrolou Velké Moravy. Jistou zprávu nám o tom zanechal Geograf bavorský a Život Metoděje. Centrem už tehdy byl asi Krakov.⁴⁷² Kombinací několika dalších pramenů – včetně už zmíněného Ibn Jakúba – pak také víme o rozsáhlosti kořistnické říše českého Boleslava I., do níž zcela jistě zapadalo i Slezsko a Krakovsko.⁴⁷³

V obou těchto případech muselo logicky docházet k přítomnosti křesťanů nezanedbatelné společenské důležitosti v oblastech budoucích jižních území Měškova a Boleslavova státu. Co se christianizace v těchto chvílích týče – nemáme o ní sebemenší konkrétní pramenné informace. Vyvozujeme ji skutečně pouze hypoteticky z výše zmíněných souvislostí a krakovské tradice prvních biskupů před rokem 1000, kterou někteří interpretují jako velkomoravský či (a to spíše) český ohlas.⁴⁷⁴

470 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 17an. a A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 192-198. Nejnověji k tomu M. Těra, *Perun*, s. 38-42.

471 Polané (pokud si tak říkali) nespádali do zájmů žádné z křesťanských velmocí. K tomu P. Urbańczyk, *Foreign leaders*, s. 267 a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 267-9.

472 *ŽM*, s. 156. J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 71 a 94-98; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 265 a 272; J. Wyrozumski, *Kraków w chrześcijańskiej Europie*, s. 3-4; též, *Międzynarodowa rola*, s. 40 a též, *Geneza stoletności*, s. 62-63. Wyrozumski je vůči faktické christianizaci budoucího Malopolska spíše skeptický, pochybnosti o velkomoravském vlivu v Krakově vůbec přináší G. Labuda, *Studia nad początkami II*, s. 83-166. Zajímavou poznámku učinil J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 50-55. Kromě dalších pochyb zdůraznil, že Krakovsko by zřejmě bylo pokřtěno z Nitry, tedy z biskupství ovládaného Němcem Wichingem!

Informace o pohanských vládciích v Krakově přináší *Kadłubkova kronika* (s. 257an.), ale zde jde spíše o tendenci doplňovat neznámá historická fakta prostými výmysly – J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje*.

473 Klíčová je zřejmě zvěst relace *ibn Ja'kūba*, s. 48-49 a dokument vydaný jako *Kraków przyłączon*, s. 145-148. J. Wyrozumski dokonce spadnutí „jihopolských“ provincií pod vládu Přemyslovců uvažuje už za Vratislava I. (viz *Kraków w chrześcijańskiej Europie*, s. 7 a též, *Geneza stoletności*, jako v minulé poznámce). Jinak je ale vesměs spojováno až s Boleslavem I. - viz např. J. Sláma, *Český kníže*, s. 14-15. Otázku christianizace Malopolska v době nadvlády Boleslava I. opatrně přijal M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 54-55; J. Wyrozumski, (kromě výše zmíněných odkazů ještě *Kraków w chrześcijańskiej Europie*, s. 9-11 i s přehledem diskuse o archeologických nálezech) ale i např. J. Strzelczyk, *Stát Přemyslovců*, s. 36.

474 Biskupové Prochor a Prokulf z krakovské tradice považováni za první olomoucké - G. Labuda, *Czeskie chrześcijaństwo*, s. 86-87 a *Św. Wojciech w działaniu*, s. 64. V Čechách rámcově podporuje J. Bláha, *Topografie a otázka*, s. 195-196.

V archeologii nalézáme o něco odvážnější hlas, který se opírá o nálezy v Niemce a Vratislavi, datující nálezy místních kostelíků dokonce až do 9. století.⁴⁷⁵ Znamenalo by to nutnost zvážit nové možnosti dějin šíření nejen latinské ale i staroslovanské církevní kultury. Stále to je ovšem po mém soudu dost málo na to, aby se potvrdily hypotézy hledající možné známky slovanského obřadu ve středověké polské církvi.⁴⁷⁶

Zmínky o možných „dálkových“ misiích mezi lid severních zemí jsem nikde neobjevil a je dost dobře možné, že tímto směrem žádná nezamířila, křesťanské artefakty lze vysvětlit obchodem a migrací.⁴⁷⁷ Ostatně v 10. století byl tento prostor oddělen ještě nahrubo christianizovanými slovanskými útvary v Čechách a v Polabí od německých oblastí, a nájezdníky obsazenými balkánskými stepi od Byzance. Nebylo tedy kudy vést misie do těchto míst. Nejblíže byly právě Čechy, což se ukáže jako rozhodující.

Skutečnou christianizaci tohoto „mladého“ státu musíme hledat opět v momentě křtu jeho politického představitele. Také v tomto případě nám kronikář nejstarších dějin Polska – Gallus Anonymus – dochoval pověst málem legendárního charakteru. Měšek se narodil zprvu jako slepý a až v den svých postřižin kolem 7 let věku zničehonic prohlédl. Je nasnadě to vnímat jako znamení nového osudu piastovského státu, který byl dosud jako slepý – tj. pohanský.⁴⁷⁸

Nicméně na skutečný křest si země musela počkat až do doby Měškovy dospělosti. Anonymní kronikář z 12. století nám přinesl dokonce zprávu o tom, že polský kníže měl po pohanském zvyku sedm manželek.⁴⁷⁹

Přehled ostatních názorů přináší J. Wyrozumski, *Kraków w chrześcijańskiej Europie*, s. 11-14, sám uvažuje zřejmě spíše na krátkce „předhnězdenský“, avšak už do doby Boleslava Chrabrého spadající vznik krakovského biskupství.

475 E. Małachowicz, *Odkrycia architektury*. Naposledy M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 225 tvrdí, že ve Wrocławu už mohl za Boleslava II. fungovat klášter.

Skeptický je vůči velkomoravské i české přítomnosti ve Slezsku S. Moździoch, *Slezsko v 10. století*. Přehled dosavadních názorů - P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 198-204. Sám považuje celou otázku za krajně nejistou. Moździoch i Urbańczyk (*Trudne początki*, s. 207-214) pak připomínají mj. silnou pohanskou reakci, která dokumentuje malý vliv křesťanství v oblasti.

V Malopolsku je (J. Poleski, *Malopolsko v 10. století*, s. 228) naznačena možnost jistých kontaktů s Čechy, i když o skutečném vlivu zatím doklady nenacházíme. Podobně ani český vliv tu nezapustil hlubší kořeny dokumentovatelné archeologicky (H. Zoll, *Formy konwersji*). Jediným možným náznakem je objev dokumentovaný Z. Pianowským (*Relikty nejstarší svatyně*). Opatrný komentář viz – P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 213-214.

476 J. Kútnik, *Křesťanský stredovek*, 66-69 (viz též pozn. 709); A. Grabski, *Mieszko I*, s. 17-23 a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 283an.

477 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 98 zdůrazňuje, že zatím chybí doložené kostrové pohřby z této doby. Dále P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 273 a 299.

478 Gallus Anonymus, s. 26-29. Že jde ovidiálně o pověst už čistě křesťanskou, píše J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 73. Dále J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 19 a 103-105.

479 Gallus Anonymus, s. 28-29. Tuto zprávu, opět mající příděch anekdotičnosti, někteří autoři popírají jako vymyšlenou (A. Grabski, *Mieszko I*, s. 91), jiní se ovšem k ní obrací jako k věrohodné (J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 49 – zřejmě podle úzu své předchozí manželky posléze zapudil, či jim přisoudil roli služebných). Editori připomínají, že 7 je mytické číslo, které mohlo znamenat prostě „několik“ a že stejný počet manželek uvádí legenda biskupa Gellérta o polokřesťanském Ajtonyovi (*De Sacnto Gerhardo*

Pro historika „serióznější zprávy“ jsou skutečně kusé až do doby politického křtu. Jeho součástí byla politická aliance s českými Přemyslovci, jakkoliv krátkodobá. Jejím symbolickým počátkem pak byl sňatek Měška s českou kněžnou Dobravou roku 965.⁴⁸⁰

V relativně nemnoho od této události vzdálené době nás německý kronikář Dětmar z Merseburgu o tomto sňatku informuje a připojuje též zajímavý příběh o Dobravě snaze přivést Měška na svou víru. Píše, že křesťanská žena neváhala v cizí zemi ustupovat tlaku svého muže a porušovala některá postní nařízení, aby pak sklídila daleko větší úrodu – obrátila svého manžela a jeho zemi na křesťanství.⁴⁸¹ Roční prodlevu mezi sňatkem a křtem knížete ale nemusíme vůbec připisovat nějakým dramatickým peripetiím. Mohlo jít o standardní dobu katechumenátu, jakou můžeme předpokládat i u jiných christianizačních příběhů.⁴⁸²

Jaké však byly politické okolnosti tohoto sňatku, který už zcela jistě byl uzavírán s vidinou přestupu na nové náboženství?⁴⁸³ Přestože politické ambice spojovaly polského knížete spíše se Saskem a východoněmeckými šlechtickými rody obecně, přijetí křtu z Čech bylo politicky velmi výhodné. Saská církev byla v této době ostatně oslabena právě misijními ambicemi německého panovníka.

Ota I. uvažoval o rozsáhlé christianizaci severovýchodního prostoru Říše, spojeném s inkorporací slovanských území. Jeho snaha o vytvoření misijní provincie v Magdeburku ovšem vyvolala politický konflikt, jenž celou aktivitu v tomto směru na jistou dobu paralyzoval.⁴⁸⁴

Navíc musíme uvážit, že i Čechy v této době a v tomto smyslu můžeme považovat za jednu ze součástí Říše, její církevní organizace byla prakticky vzato bavorská.⁴⁸⁵ Existuje výrazné

episcopo, s. 489). Osobně bych v tomto případě připomenul mnou již zmíněná nařízení vyčleněná nad hrobem biskupa Vojtěcha a zaznamenaná u Kosmy – zákaz mnohoženství nutně předpokládá jeho praktikování. P. Charvát, *Zrod*, s. 171-172 připouští konkubinát dokonce i u kněží. H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 36 uvažuje, že se možnost mnohoženství týkala jen vyšších vrstev, což je z hlediska ekonomického pravděpodobné.

480 Otázkou, jestli je správnější forma Dobrava nebo Doubravka, opomímám. Obecně J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 72; G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 62-3; J. Sláma, *Český kníže*, s. 11; Ch. Lübke, *Mocenské faktory*, s. 211 a J. Strzelczyk, *Stát Přemyslovců*, s. 37.

481 *Dětmar*, s. 170-171. Jeho zprávě je proto přisuzována větší hodnota, než pozdější zprávě kronikáře *Gala Anonyma*, s. 28-31. K tomu viz J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 75an.; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 425an. a J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 111).

482 Viz též příběh knížete Pribiny (pozn. 144-146). Není důvod proto tento průběh celé události zpochybňovat jako činí A. Grabski (*Mieszko I*, s. 95an.). Více schematismu, ale pro Gallovu práci konkrétně, vidí v tomto příběhu i Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit*, s. 321-322.

483 J. Dowiat (*Chrzest Polski*, s. 73an.) a podle něj i A. Grabski (*Mieszko I*, s. 94) interpretují Kosmovy žerty (*Kosmas*, s. 49) na adresu nové polské kněžny volně v tom smyslu, že se mohlo jednat o ozvěny tradic poukazujících na političnost celého svazku, o níž dnes ostatně nikdo nepochybuje. Viz též J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 106 a M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce*, s. 16.

484 K Magdeburgu dále v kapitole 9.3, pozn. 753.

485 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 101-102.

přesvědčení, že i první vlna kněží a mnichů,⁴⁸⁶ jež se angažovala v christianizaci Polska, přišla s Dobravou.⁴⁸⁷ Čechy byly jistě už rámcově křesťanské, otázka je, nakolik už soběstačné v otázce lidských zdrojů. Neměly zatím ani klášter, ani biskupství, obě instituce byly zatím ve fázi jednání. Proto není od věci uvažovat vliv Řezna v raném piastovském státu.

Na druhou stranu zajímavé možnosti nabízí úvaha nad přítomností zasvěcení sv. Jiří u kaple v Hnězdně⁴⁸⁸ – vzpomeňme si na fakt, že Dobravina sestra Mlada byla budoucí abatyší stejnojmenného kláštera.⁴⁸⁹ Je lákavé připomenout, že v této době obdrželo konečně své vlastní biskupství i české knížectví a právě Mlada je považována obecně za jednu z hlavních jednatelek zapojených do této akce. Nebylo by pro Měška I. nejjednodušší, kdyby své vlastní ambice spojil s ambicemi svého nového spojence a čerstvého příbuzného?⁴⁹⁰ Polská země, jak brzy uvidíme, obdržela vlastního biskupa nedlouho po křtu. Vpodstatě v té samé době, kdy bylo o osamostatnění české diecéze rozhodnuto u kurie a jen nevole bavorského biskupa tento akt oddálila. Je tedy dost dobře možné, že i tato perspektiva spojovala slovanské vládcy při jednáních o církevní emancipaci prostoru „Sklavinie.“

Pravý důvod Měškova křtu se hledá často v zahraničněpolitických okolnostech. V dané době mohlo jít např. o neurčitý tlak ze strany křesťanského souseda – Říše a jejích křesťanských vazalů.⁴⁹¹ Asi nešlo o nějaký bezprostřední vojenský útok, nicméně rychlá reakce na aktuální politický kontakt v blízkém zahraničním prostoru byla na místě. Na Polsko si ještě později činila nárok například magdeburská provincie a teoretické úvahy německých duchovních, jakkoliv fantastické, mířily daleko na východ.⁴⁹²

Proti této teorii ovšem svědčí i fakt, že Říše této doby neměla právě nejsilnější pozici jako hegemon v oblasti středního a dolního toku Odry.⁴⁹³ O úpadku misijní činnosti v 60. letech

486 O mniších výslovně M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 219-220. Mohli snad být organizováni do nějaké poloklásterní formy kolem biskupa Jordana v Poznani (tamtéž s. 225). Všimněme si, že zmínky o misijních řeholnících se vyskytují ve všech třech christianizovaných státech. Viz pozn. 388 a 667.

487 F. Dvorník, *Zrod*, s. 89-90; M. Kantor, *The Origins of Christianity*, s. 10; P. Charvát, *Zrod*, s. 199-200; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 283an. D. Třeštík (*Od příchodu*, s. 91) dokonce navrhuje Boleslava za kmotra Měška I., což připouští i polská literatura (J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 121-122). Existuje i zpráva, asi pozdní kombinace, umísťující křest Měška I. do Prahy (J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 110). Kdo by jej tam ale tehdy křtil?

488 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 109 a nejnověji dokonce M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 225 soudí, že zde mohl rovněž fungovat ženský klášter, jako v Praze, kde jej vedla Dobravina sestra! K archeologii Hnězdně naposledy souhrnně česky M. Lutovský, *Po stopách III*, s. 91-98.

489 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 426. Nesmíme nicméně zapomínat, že jde o poměně běžné zasvěcení v tomto období a prostoru.

490 F. Dvorník, *Zrod*, s. 95; J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 78an., nejnověji D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 342-343 (či týž, *Translation und Kanonisation*, s. 360) viz též pozn. 403.

491 Nabízí se srovnání s dosavadní expanzí Říše na Labi, která byla spojená i s křténím obyvatelstva. Probíhala však takovým způsobem, že i současníci ji odsuzovali. Srovnej F. Dvorník, *Zrod*, s. 88-90 a A. Grabski, *Mieszko I*, s. 51an. Jisté ohrožení pozic polského státu uvažuje i Ch. Lübke, *Mocenské faktory*, s. 211.

492 F. Dvorník, *Zrod*, s. 22 a A. Grabski, *Mieszko I*, s. 86-89.

493 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 59-61.

jsme již slyšeli. Také je důležité si povšimnout, že politické svazky, a to přátelské, byly mezi císařem a Měškem uzavřeny už v době, kdy byl piastovský vládce pohanem.⁴⁹⁴

Máme-li tedy skutečně hledat důvody v zahraničně politické oblasti, sjednocují se poslední dobou názory historiků v tom smyslu, že skutečným důvodem pro česko-polské partnerství byly hrozící konflikty se silícím veletským svazem. A právě ve snaze narušit tradičně dobré česko-veletské vztahy je hledána možnost bezprostředního důvodu tohoto politického svazku.⁴⁹⁵

Asi zcela liché jsou úvahy o tom, že misijní činnost zde musela být odpočátku posvěcena papežem.⁴⁹⁶ Ten v těchto těžkých dobách měl jistě své zájmy v Itálii a nejzazší rozměr jeho politického obzoru sahal k Otovi I. Christianizační politika východní hranice Říše se pro papeže omezila jistě jen na placet v otázce Magdeburgu.⁴⁹⁷

Momentálním trendem, jenž dominuje v historické diskusi, je hledání příčin christianizace rovněž ve vnitřním politickém životě. Měšek mohl hledat v novém náboženství, jež přijal v roce 966,⁴⁹⁸ (bohužel nemáme nejmenší přímý důkaz, z kterých rukou přišel bezprostřední křest)⁴⁹⁹ oporu pro svoji emancipaci od tradičních institucí, které mohly nějak omezovat jeho mocenské pozice. Křesťanský panovník se opíral o zcela jiné, nadpozemské právo na vládu.⁵⁰⁰

Nemluvím tu o jakémsi naivním ztotožnění se vznikajícího feudalismu s církevní politikou (prostý lid se mohl smířit s křivdami systému), což je teorie snad již definitivně odkázaná do propadliště dějin. Šlo prostě o projev zcela nové moci, nezávislé na dosud tradičních oporách.

Je nutné si ale uvědomit, že v době, kdy se Měšek pro křest rozhodl, byla jeho pozice více než pevná, rozhodně nebyl ke křtu nějak bezprostředně nucen.⁵⁰¹ Jediné, co mohl navíc ihned získat, bylo širší uznání mezi tehdejšími panovníky.⁵⁰² Přesto k změně víry došlo a snad proto působí christianizace jako tak výrazný předěl v kulturních stopách. Měšek si ji mohl dovolit a neexistovala síla, která by se mu účinně postavila.

494 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 92; A. Grabski, *Mieszko I*, s. 65 a J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 90.

495 G. Labuda, *Studia nad początkami*, s. 75 zdůrazňuje především snahou nabídnout Slovanům alternativu oproti silně přitažlivému náboženskému svazku Veletů. K hrozbě česko-veletské spolupráce např. A. Gieysztor, *Sylwester II*, s. 49 a nejnověji D. Třeštík (*Od příchodu*, s. 91). Tuto možnost uvádí i A. Grabski (*Mieszko I*, s. 89-90), který je jinak v podstatě zastáncem teorie říšského tlaku.

496 A. Grabski, *Mieszko I*, s. 95-96. I když papeži myšlenka samostatné polské církve asi nemusela být proti mysli – viz F. Dvorník, *Zrod*, s. 92.

497 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 36-37.

498 Toto datum dochovávají nejstarší polské anály – *Rocznik dawny*, s. 5 a *Rocznik kapituły krakowskiej*, s. 43.

499 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 276. D. Třeštík, *Translace a kanonizace*, s. 342 (či též, *Translation und Kanonisation*, s. 360) v souvislosti se situací v Čechách soudí na to, že křtil pozdější polský biskup Jordan.

500 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 263-264.

501 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 172 a P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 190.

502 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 90 a P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 220an.

Obdobnou situaci osobní konverze panovníka, který posléze šíření nové víry také opřel o svoji silnou pozici ve státě, máme popsanou v souvislosti s Rusí. Je nutné si asi uvědomit, že vládce ve středověku byl z našeho pohledu zřejmě vždy tak či onak věřící.⁵⁰³ Šlo o to, vybrat si, která víra by byla jeho osobě a jeho zemi nejprospěšnější. Pohanské vidění světa z tohoto výběru ostatně dělá mnohem menší morálně odsouditelný kalkul, než by se nám mohlo na první pohled zdát. Bůh kmene byl prostě personifikací úspěchu a přijetí cizího boha (pokud o nové věřící „jevil zájem“) mohlo dávat naději na úspěch, jehož s ním dosáhli jiní.⁵⁰⁴

Kníže taky zcela jistě neobrátil svou pozornost ke křesťanskému vyznání z jedné konkrétní příčiny. Šlo o výsledek dlouhodobých úvah a zcela jistě se na něm podepsala celková situace. Hledání jedné konkrétní příčiny je tedy dost možná historické zjednodušování situace.⁵⁰⁵

Christianizace do společnosti zasáhla poměrně výrazně a o jejím přesném průběhu nemáme v této době jisté informace. Přechod od kremace k inhumaci navíc v polských oblastech spadá přesně do období christianizace, a tak jsou zde většinou kostrové pohřby automaticky považovány za křesťanské.⁵⁰⁶ Není ale jako jinde jasný důkaz, že důvodem pro tuto změnu byla právě christianizace.

Polsko se dočkalo poměrně záhy vlastního biskupství, které bylo navíc zřejmě ustaveno jako misijní a podléhalo tedy přímo papeži. Většinou bývá spojováno s Poznaní,⁵⁰⁷ nicméně jestli šlo o právní či pouze fyzické sídlo diecéze, je diskutabilní. Navíc si na toto biskupství minimálně na počátku 11. století zřejmě kladla nárok magdeburská provincie.⁵⁰⁸ Zvláštní také je, že o jeho existenci máme více zpráv *především* v říšských pramenech.⁵⁰⁹ Dějinný vývoj

503 A proto nemůžeme v žádném případě mluvit o oportunismu, jak můžeme velmi volně chápat závěrečnou, bohužel pramenně naprosto nepodchycenou poznámku J. Strzelczyka (*Mieszko Pierwszy*, s. 191).

504 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 63-71.

505 Jak tvrdí opět J. Dowiat (*Chrzest Polski*, s. 77an.). Tuto paletu důvodů s více či méně kritickými poznámkami shrnuje J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 112-121.

506 J. Gąssowski, *Archeologia o schyłku*, s. 137 a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 273-4. V Polsku ovšem kremace naopak dlouho přečkala počátky inhumace v době christianizace – A. Buko, *Archeologia Polski*, s. 343an.

507 F. Dvorník, *Zrod*, s. 90; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 426 a J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 198 – zde navrženo možné řešení situace, Poznaň měla být oproti hnězdenskému politickému primátu sakrálním centrem státu (pak by se jednalo o podobný případ jako na Moravě, viz kapitola 5.2 pozn. 175 – pozn. J. I.) tím spíše, že nebyla spojena s předkřesťanskými tradicemi jako Hnězdno). J. Dowiat (*Chrzest Polski*, s. 83) sází v otázce biskupského sídla právě spíše na Hnězdno, nicméně tomu neodpovídají archeologické nálezy a zvláštní pozice Poznaň v 10. a na počátku 11. století, zejména v otázce pohřbů obou prvních Piastovců.

508 Jako samozřejmost nám tuto informaci podává *Dějiny*, s. 56-57. Viz G. Labuda, *Studia nad początkami II*, s. 429-441; J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 86 a J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 123 a 129-130.

509 V *Dějmarovi* dále, s. 172-173. J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 124 a 134-136. Skutečné důkazy o exempci (která by jedině umožňovala existenci bez zařazení pod kontrolu nadřízeného arcibiskupa, a již podporuje odmítáním německého vlivu na biskupství F. Dvorník, *Zrod*, s. 91 a dále obecně např. A. Gieysztor, *Sylwester II*, s. 49), ale chybí. D. Sikorski (*O rzekomej instytucji*) ji ovšem má za nepravděpodobnou. Stejně tak ale nemůžeme jednoznačně prokázat závislost polského biskupa na některé německé provincii (J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 84 a J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 125-128).

Toto biskupství se beztak zřejmě stalo nakonec nástrojem vlivu Německa v piastovském státě (F. Dvorník,

nechá středověké Polsko na tuto dobu téměř zapomenout. Nás ovšem o významu poznaňského církevního okrsku v 10. století přesvědčuje především archeologie.⁵¹⁰

Není na škodu znovu zmínit, že v době křtu a založení polské misijní diecéze obdržela své biskupství také Praha, sídlo Měškova tchána. Nemohl to však být ani v jednom případě stav konečný. Logika věci napovídá, že o zcela samostatnou církevní správu musel panovník usilovat především.⁵¹¹

S „předhnězdenskou“ epochou polské církve jsou spojena jen dvě jména. Prvním je biskup Jordan (Jordanes), jehož původ je nejasný. Někteří jej spojují s Dobravinou kaplí,⁵¹² další s Magdeburkem,⁵¹³ jiní zas uvažují podle jména (Giordano) na italský původ.⁵¹⁴ O dalším – Ungerovi – se ještě budeme zmiňovat.

Skutečný rozvoj křesťanství sledujeme v Polsku tedy jen nepřímo. Chybí nám bezprostřední zprávy o rozvoji kostelní, klášterní a snad i biskupské organizace. A to až do roku 1000. Víme jen o neurčitých kontaktech s Římem, na něž snad navazoval sv. Vojtěch v Polsku.⁵¹⁵

Z doby přelomu milénia předcházející máme jen jeden zásadnější dokument, jenž je ovšem jen obtížně zařaditelný do procesu christianizace.⁵¹⁶ Dochoval se jen v pozdním regestu a jeho význam je spíše politický, než náboženský. Jedná se o bezprecedentní listinu známou podle úvodních slov jako *Dagome iudex*.

Může nás zajímat z jednoho důvodu: slovo *Dagome* je v souvislostech jediné interpretovatelné jako označení osoby, jež list vydala, tedy téměř jistě se jedná o osobu Měška. Co znamená označení „Dagome,“ je opět předmětem diskuse historické vědy.⁵¹⁷ V úvahu podle mne připadají dvě možnosti:

Buď jde o zkomolený zápis jména Měška. Ve spojení s neurčitým tvarem *chrismon* by fráze

Zrod, s. 262; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 284 a P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 304-305).

510 Za nejstarší kostel považuje J. Strzelczyk (*Mieszko Pierwszy*, s. 107-108) kostel Panny Marie. Dále k Poznani tamtéž, s. 137-138, A. Buko, *Archeologia Polski*, s. 214-220 a P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 223-224.

511 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 82-84. Zároveň však podotýká, že na takovou akci, která by vlastně znamenala první provincii u Slovanů od dob Velké Moravy a zcela první pro ně zvlášť vytvořenou, neměl Měšek sílu. Znamenalo by to také součinnost papeže a císaře. J. Strzelczyk, *Stát Přemyslovců*, s. 36 se pozastavuje nad tím, že Polsko získalo svou diecézi ještě dříve než Praha, ale tady je třeba si uvědomit, že Čechy se nejprve musely vypořádat s kanonickým nárokem Řezna na své území a nejasnou situací na východě státu – D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 91an. Viz také kapitola 6.4 pozn. 403 a dále.

512 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 125 i když jeho původ hledán jinde než v Čechách či Německu.

513 G. Reifferscheid, *St. Adalbert*, s. 161.

514 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 83 a G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 63.

515 *List Brunonův*, s. 103 nazývá polského vládce „tributariem svatého Petra.“ P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 282.

516 Objevil se například názor (J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 93), že jde ve skutečnosti o doklad exempce prvního polského biskupa. Nezdá se, že by se tato teorie uchytila.

517 Solidní přehled, byť bez konkrétních odkazů přináší J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 60-65.

„ego Mesco dux“ mohla být snadno při opisovatelově chybě zkomolena do tohoto tvaru.⁵¹⁸ Osobně bych této interpretaci přikládal poměrně solidní váhu.

Z hlediska christianizace existuje ovšem ještě jedna zajímavější možnost. A sice že zde narážíme na dvojí jméno vládce, což pravděpodobně souvisí s jeho křtem. Tedy buď jméno Měšek, nebo jméno, jež bylo zkomoleno do slova „Dagome,“ dostal polský kníže při křtu, to druhé pak mohlo být jeho původním – slovanským a pohanským. Vědecká shoda zde nepanuje ani v nejmenším.

V případě, že by skutečně došlo k chybnému záznamu při přepisování listiny a Měšek bylo jméno křestní a tudíž i jediné posléze používané, bylo by možné vidět v něm slovanskou variantu křesťanského jména Michal. A Michal byl v oné době např. řezenský biskup, tj. biskup diecéze, pod níž stále spadaly i Čechy, odkud přišel do Polska podle tradice křest.⁵¹⁹ A odpovídalo by to i některým čtením Galla Anonyma, že Měšek (jak ho tento kronikář zná) nosil dříve jiné jméno.⁵²⁰ Tedy *jiné než „Měšek,“* které by pak obdržel až u křtu nebo při biřmování.

Pokud by ale „Dagome“ bylo skutečně jméno, mělo by jít o *křestní* jméno (Dagobert?),⁵²¹ protože sotva by se Měšek obracel na papeže svým původním jménem pohanským.⁵²² To původní – Měšek – by se ale nakonec udrželo v tradici a dostal ho i další člen dynastie.⁵²³ Dvojice jmen u prvního pokřtěného panovníka není očividně nic neobvyklého – dvě jména měl první bulharský panovník Boris-Michael, první pokřtěná členka dynastie Rurikovců Olga-Helena, původní pohanské jméno Vajk známe ostatně i v případě vládce Uhrů – Štěpána, jak uvidíme v následujícím oddíle.

Celkově vzato je ovšem tento dokument především velmi zajímavým umístěním (je otázka jak dalece v praxi uznávaným) panství Měška I. na politickou mapu křesťanské Evropy. Na periferii německé Říše vznikaly nové státy, a pokud neměly být v podstatě do otonského státu začleněny jako Čechy, musely najít nové právní ukotvení v křesťanském světě. Dedikace území svatému Petru, tedy jeho faktické svěření pod ochranu papežství za poplatek, byla jistě zajímavým symbolickým řešením. Mohla alespoň teoreticky odvrátit říšské nároky na

518 F. Dvorník, *Zrod*, s. 358. Vzhledem k nesmyslnosti titulu „iudex“ podporuje např. J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 175an.

519 Tuto teorii vyslovil J. Dowiat (*Chrzest Polski*, s. 79-82 a *Metryka Chrztu*, 87-146).

520 Gallus Anonymus, s. 26-27: „...qui primus nomine vocatus illo...“ ale i „...prius vocatus nomine alio.“ I když může jít jen o prostou frázi „první toho jména“ - viz J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 52-53. Český editor dává přednost překladu „dříve se jmenoval jinak“ (s. 29), anglický spíše verzi „první toho jména.“

521 Podporuje např. A. Grabski, *Mieszko I*, s. 42-46.

522 F. Dvorník, *Zrod*, s. 357 zmiňuje možnost skandinávského původu jména, potažmo dynastie, nijak zvlášť ale nepodporuje teorii na rozdíl od např. J. Dowiata (*Chrzest Polski*, s. 93).

523 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 59 považuje jméno za Slovanské a Dagome za zkomoleninu jména či titulu.

svrchovanost nad novým křesťanským státem.⁵²⁴

Snaha hledat v tomto dokumentu počátky samostatné arcidiecéze byla už zřejmě odmítnuta.⁵²⁵

Na druhou stranu je možné celý donační dokument chápat prostě jako snahu zajistit alespoň částečné nároky nezletilých dětí Měška z druhého manželství na dědictví proti jejich staršímu bratru – marné, jak se ukázalo.⁵²⁶

Jinak nám postup křtu v této zemi dosvědčuje jen archeologie, především hrobních vykopávek. Sledujeme poměrně očekávatelný obraz postupného šíření, zejména v odlehlejší a komplikované krajině patřičně zpožděného.⁵²⁷

Nový panovník Boleslav Chrabrý byl v prosazování oficiálního náboženství skutečně nekompromisní, jak nás informuje *Dětmárova kronika*.⁵²⁸ Drakonické tresty zmiňované kronikářem naznačují možnost existence nějakých závaznějších právních předpisů.⁵²⁹ Zákonodárství je se vstupem křesťanské víry do státu ostatně rámcově spojeno. Bohužel nemáme žádné konkrétní informace, ani dochovaný zákoník.⁵³⁰

V době počátků vlády Boleslava Chrabrého pobyl v jeho státě, zřejmě poměrně krátce, doma nevídaný pražský biskup Vojtěch. Jeho působení v Polsku legendy, jak jsme viděli, vyzdvihují a v souladu s tím je rozvinuta i domácí tradice. Například část literatury považuje Vojtěchem založený klášter za polské Międzyrzecz nebo Trzemeszno.⁵³¹ Zde jsou v současné době vědci opět rezervovanější.⁵³² Také zde měl čas biskupa Vojtěcha teprve přijít. Z náznaků v textech o jeho přítomnosti v Polsku ale vyplývá, že zde ještě stále bylo mnoho nepokřtěného lidu, což je poměrně akceptovanou tezí.⁵³³

Svébytnost polského státu byla totiž nakonec garantována poněkud jiným způsobem, než

524 Srovnej: F. Dvorník, *Zrod*, s. 131-2; A. Grabski, *Mieszko I*, s. 154-156; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 428; A. Gieysztor, *Sylwester II*, s. 50-51 a J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 174an. kde srovnáváno s precarií. D. Třeštík (naposledy *Od příchodu*, s. 95) tvrdí, že mohlo jít také o formu dohody s českým biskupem Vojtěchem, který musel uznat odpadnutí území Slezska a Malopolska od své diecéze k Polsku (k tomu jinak G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 65an.). Snad by je v budoucnu inkorporoval do obnovené slovanské-moravské arcidiecéze.

525 K tomu G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 76-77. Tento názor zastává naposledy K. Śmigiel, *Historyczna rola*, s. 165.

526 G. Labuda, *Studia nad początkami II*, s. 240-263.

527 H. Zoll, *Zum Beginn*; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 279; P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 221.

528 *Dětmár*, s. 440-441. Komentáře k tomu: J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 112.

529 Rozhodně není nikterak pochyb, že panovník při likvidaci starých kultů musel fakticky asistovat. Srovnej A. Grabski, *Mieszko I*, s. 100-105.

530 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 285.

531 F. Dvorník, *Zrod*, s. 148.

532 G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 65-71. Zdůrazňuje že na větší akce neměl Vojtěch ani právo, Polsko mělo svého biskupa.

533 Křtění v Gdaňsku považuje za reálné P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 23. Tamtéž zdůrazněno např. nepokřtěné Mazovsko.

mohlo vyplývat z dokumentu *Dagome iudex*. Východní hranice otonské Říše byla nakonec zaopatřena zcela jiným uspořádáním.

Státoprávní počiny dalšího saského panovníka – Oty III. – jsou dodnes široce diskutovány. Zřízení dvou církevních provincií kolem roku 1000 a dvě královské koruny, z nichž jedna byla určena pro uherského panovníka a další, diskutabilní a jistě teprve s velkým zpožděním a na poměrně krátký čas získaná polským vládcem Boleslavem, do značné míry působí dojmem skutečně plánovitého rozvoje otonské imperiální politiky.⁵³⁴ Na druhé straně najdou se i pochybovačné hlasy, které nepovažují veškeré záležitosti kolem roku 1000 za nějak promyšlenou otonskou politiku a mluví spíše o pragmatismu a příležitostném řešení nových otázek.⁵³⁵

Polská karta – až nyní se bezpečně objeví označení „Poloni“ v pramenech – otonské politiky se realizovala prostřednictvím odkazu výrazné osobnosti biskupa Vojtěcha, který byl ostatně už za života jedním z jejích zásadních exponentů.⁵³⁶ Po své mučednické smrti byl rychle prohlášen papežem za svatého a došlo k zřízení arcibiskupství věnovaného jeho památce, z níž maximum čerpal jeho polský ochránce.⁵³⁷ Zajímavý je názor, že původním místem, kde měla metropole svatého Vojtěcha vzniknout, byla vlastně Praha, tedy jeho původní diecéze,⁵³⁸ v praxi k tomu došlo v roce 1000 v polském Hnězdně.⁵³⁹

534 Politiky, kterou D. Třeštík shrnul jako rozchod s názorem, že šíření křtu je podmíněno politickým poddáním souseda (*Vznik Velké Moravy*, s. 201) Sám je v této otázce spíše optimistou (*Od příchodu*, s. 95an.). Kromě něj např. F. Dvorník, *Zrod*, s. 162an. (nevylučuje dokonce možnost zapojení Rusi do těchto úvah a považuje ji spíše za snahu císaře neztratit zcela kontrolu nad situací); A. Gieysztor, *Sylwester II*, s. 52an. a H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 104-107.

535 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 85 zdůrazňuje roli Boleslava Chrabrého v otázce polské církevní emancipace (i když rámcově (s. 96 a s. 102) existenci imperiální politiky v tomto smyslu připouští). Pochybovačněji píše např. R. Fletcher, *The Conversion*, s. 426an.

P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 257-258 celou myšlenku považuje spíše za intelektuální projekt, který měl daleko k reálnému chápání situace.

536 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 129an.; P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 222.

Na stejném místě také Urbańczyk upozorňuje na pozdní výskyt označení „Poloni“, což by se snad dalo ztotožnit až s pojmenováním křesťanských Slovanů. Viz též H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 60-61. Proti tomu se staví J. Wyrozumski, *Geneza stoletczności*, s. 62.

537 F. Dvorník, *Zrod*, s. 157-159; J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 96an. a 133; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 429 a K. Śmigiel, *Historyczna rola*, s. 167-169; G. Labuda, *Spuścizna ideowa*; H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 35 a A. Pleszczyński, *Pierwsza Monarchia*, s. 45.

Naposledy rekonstruuje posmrtnou cestu ostatků sv. Vojtěcha z legend M. Bravermannová, *Hroby světců*, s. 172 a táž, *Die Gräber*, s. 192-196. Kanonizace Vojtěcha byla zřejmě provedena pouze translací těla a uložením v Hnězdně. P. Kubín upozorňuje, že Bruno do svých textů nic o papežské kanonizaci nevložil, na rozdíl od legendy o pěti bratřích (*Svatořečení biskupa*, s. 100-102).

Celé téma shrnula ve své bakalářské práci S. Halašková (*Svatý Vojtěch*).

538 Základním argumentem je pasus *Annales Hildesheimenses* (s. 28) o založení arcibiskupství v Praze. Viz J. Fried, *Gnesen-Aachen*, s. 273-279. D. Třeštík, *Zformování se*, s. 21; tž, *Od příchodu*, s. 95an.; obdobně M. Wihoda, *Morava*, s. 104. Proti tomu se staví např. G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 76-77 a rámcově i M. Matla, *Pierwszi Przemysłodzi*, s. 355-383.

539 Dobový obraz poskytuje např. *Dějmar*, s. 160-163. J. Dowiat zdůrazňuje císařský souhlas v celé emancipační otázce (*Chrzest Polski*, s. 84-86, další popis sněmu tamtéž s. 97-100). Sněm dále popisují např.

Toto místo, občas rovněž považované za centrum prvního biskupství v Polsku,⁵⁴⁰ bylo zřejmě rodovou základnou Piastovců a zde už také stály některé kostely.⁵⁴¹ Na veleobřadném sněmu, netradičně svolaném nad hrob nového mučedníka, bylo tedy za účasti císaře ustaveno nové arcibiskupství spojené s vojtěšskou tradicí. Prvním arcibiskupem se také stal – už s předstihem – jeho nevlastní bratr Gaudentius-Radim. Součástí provincie byla nezbytná existence několika sufragánních biskupství – zde konkrétně v Krakově, Vratislavi a Kolobřehu. Své církevní rozdělení tedy polský stát získal už pro všechna svá nová území, tedy Krakovsko, Slezsko a Pomoří, jejichž zisk si tak mladý stát poměrně bezpečně pojistil.⁵⁴²

Často se hovoří v tomto smyslu i o nejistém aktu předání členky Oty III. Boleslavovi, který bývá vykládán jako korunovace. S tím ale dnešní historiografie vesměs spíše polemizuje.⁵⁴³

Už předtím jsme si ukazovali na nejistou pozici Poznaň. Nedá se říct, že bezprostředními osudy tohoto biskupství bychom si byli zvláště jisti. Muselo jít ale o velmi významné místo, zvláště když se zde nechával pohřbít ještě Boleslav Chrabrý. Také role druhého biskupa misijní polské diecéze – Unger – budí mnoho zajímavých otázek. Je očividné, že celý hnězdenský akt musel jít částečně proti jeho vůli, jak jsme četli i u Dětmara, vždyť se také nestal prvním arcibiskupem. Unger si alespoň vymohl pro své biskupství jisté zvláštní postavení,⁵⁴⁴ nicméně stal se posléze pouze loutkou v rukou Němců.⁵⁴⁵ Po založení arcibiskupství v Hnězdně a dalších značných politických změnách v nadcházejícím století ovšem Poznaň zcela ustoupila ze své původní pozice a začlenila se nakonec jako obyčejná diecéze – částečně omezovaná blízkostí hnězdenského arcibiskupského sídla – mezi ostatní polská biskupství.

Nový polský stát vybavený vlastní církevní strukturou se mohl stát významným misijním centrem, jež však stále trpělo nedostatkem vlastních sil a muselo tak získávat lidské zdroje

F. Dvorník, *Zrod*, s. 168-74; G. Labuda, *Mieszko II*, s. 28an.; K. Śmigiel, *Historyczna rola*, s. 164-166; J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 131-133 a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 282.

P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 234-316 přišel s neotřelou koncepcí zajímavě vyhovující občas dosti zmatečným zprávám pramenů: Podle jeho názoru byla celá akce připravena císařem a mělo dojít k přenosu těla sv. Vojtěcha do Říma. Po protestu Chrabrého, či spíše biskupa Unger, byla situace vyřešena dosti narychlo a nekonceptně. Odtud pramení všechny přestupky proti kanonickému právu a faktická absence všech církevních hodnostářů, povolaných do Polska, v pramenech následujícího období.

540 Viz výše pozn. 507.

541 K nejstarší stavební fázi zdejší katedrály naposledy viz T. Janiak, *Veränderungen der Domkirche*, především s. 119-121.

542 Zdůraznil R. Turek, *Čechy*, s. 174.

543 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 100 vysvětluje jako možné předání patricijské hodnosti. Dále G. Labuda, *Mieszko II*, s. 29. I to odmítá A. Gieysztor, *Sylwester II*, s. 53-54 a titul udělený Boleslavovi Chrabrému vykládá jako *defensor ecclesiae*. Viz též P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 311-312.

544 F. Dvorník, *Zrod*, s. 173-174 ovšem podotkl, že mohlo jít spíše o kompromis pro Magdeburk.

545 Viz pozn. 509.

v zahraničí, zřejmě hlavně v Itálii.⁵⁴⁶ Do této doby zapadá například působení komunity pěti bratří, kterou máme zdokumentovanou další zmíněnou legendou. Jejich tragický osud, jenž se skončil v noci z 11. na 12. listopadu 1003, nás částečně poučuje o situaci.

Po mém soudu nejzajímavější je pasáž legendy, v níž je popisována aklimatizace bratří z ciziny a jejich osvojování si místních zvyklostí. Dokládá to poměrně rozvinutý systém přípravy na misijní povolání.⁵⁴⁷

Pravděpodobně pouze náhodou se jejich osud nevztáhl i na Brunona z Querfurtu.⁵⁴⁸ Ten přes sebekritiku ve svých hagiografických textech spíše činil vše pro to, aby udržel misijní centrum v Polsku. Zřejmě marně, jak uvidíme.⁵⁴⁹

S tímto zájmem pravděpodobně souvisí i první fundace klášterů, které v této době fungovaly jako skutečná výcviková centra pro duchovní stav. S jménem Chrabrého jsou spojovány kláštery v Międzyrzeczu a Trzemesznu, zřejmě skutečně i dále personálně vázané na italské zdroje.⁵⁵⁰

Vidíme ovšem že legendisté ani historici se zdaleka nemohou shodnout na tom, kdo tyto kláštery vlastně založil. Otázkou je, jestli se jednalo o založení formální či faktické. Je dost dobře možné že k prvotnímu formálnímu založení kláštera – podporoval bych poměrně bezpečně zmíněné místo jménem Mestris-Międzyrzecz⁵⁵¹ – podnítil Boleslava už svatý Vojtěch a o několik let později bylo toto místo fakticky obsazeno erémem italských bratří a jejich místních „kolegů“ souputníků, jež je měli především vzdělat v místních mravech a jazyce. Ideovým patronem veškerých misijních snah se stal každopádně právě svatý Vojtěch – sám neúspěšný misionář.⁵⁵²

Poměrně nově objevený chrám v chelmské oblasti spolu s dalšími vykopávkami by byl

546 F. Dvorník, *Zrod*, s. 227 (upozorňuje na zdůraznění role císaře v Brunonově legendě) a 240-241; J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 134-136.

547 Viz např. komentář D. Řezaniny, *Život a utrpení*, s. 35. Soužití místních bratří s příchozími byla zřejmě oboustranná výuka – zkušení řeholníci se poučili o jazyku a mravech země, zároveň vyškolovali místní nezkušení. Teorii, že i slovanští bratři v erému byli vlastně příchozí – ze Slovenska, tehdy snad pod polskou kontrolou (J. Kútnik, *Kresťanský stredovek*, s. 46 a 322), bych považoval za naprosto nepodloženou.

548 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 429.

549 *List Brunona*, s. 101an. (s dalšími komentáři v polské edici K. Abgarowicz, J. Karwasińska, *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, s. 255-260). Viz též F. Dvorník, *Zrod*, s. 227-235. D. Řezanina, *Život a utrpení*, s. 36-37 a P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 308.

550 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 88. Międzyrzecze považuje U. Borkowska dokonce za bezprostřední sídlo erému Pět bratří (U. Borkowska, *Ideal świętości*, s. 35), podobně T. Dunin, *Wzór świętego*, s. 100-102 a M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 221-224 (dává zakladatelské zásluhy císaři Otovi III.), zatímco G. Labuda (*Św. Wojciech w działaniu*, s. 83-84) soudí spíše na Kazimierz.

Obecně k rozvoji klášternictví v Polsku M. Derwich, *Najstarsze klasztory*. Zdůrazňuje především jejich závislost na panovníkovi.

551 Německé Meseritz a latinské Meserici už má ke slovu Mestris velmi blízko.

552 K. Śmigiel, *Historyczna rola*, s. 166-167; G. Labuda, *Spuścizna ideowa*, s. 82.

hmotným důkazem dalších misijních snah na severu.⁵⁵³ Do počátku 11. století – buď do vlády Boleslava I. nebo jeho syna Měška II. se hlásí také počátek dalšího biskupství na teritoriu piastovské říše – kujavské Kruszwice, později Włocławku.⁵⁵⁴

Expanzivní politika Boleslava Chrabrého nicméně musela dojít svého krizového bodu. Už po smrti Oty III. se minimálně postup misí zpomalil a propuklo otevřené nepřátelství s novým císařem. Kolobřežské arcibiskupství bylo nakonec odsouzeno k pádu.⁵⁵⁵

Boleslavovo obsazení sousedních příhraničních území a královská korunovace navzdory vůli císaře⁵⁵⁶ polskému státu dozajista připravila více problémů do budoucna. Jak bývá ostatně obvyklé, ke zlomu došlo v souvislosti s úmrtím tohoto panovníka po roce 1025. Politická krize, kterou vyvolal protiútok sousedních států, jejichž územní nároky byly poškozeny polskou expanzí, velmi rychle vyústila do hlubší krize společenské. Zřejmě dosti obdobné té, která proběhla na konci 10. století v Čechách a snad i o několik let později v Uhrách.

Pokus o přesnou dataci a rozbor povstání provedl spolu s rozsáhlou reflexí dosavadní literatury Gerard Labuda.⁵⁵⁷ Jeho vidění povstání vychází z přesného rozboru politické situace. Jádrem vzpoury, která byla dlouhodobá, byly spory dynastického charakteru vyvolané nutným bojem o dědictví po Boleslavovi Chrabrém. Měšek II. musel čelit příliš těžkým výzvám a nezabránil rozpadu jednotného státu. V rámci vrcholu nepokojů, dost možná podporovaných nespokojenými bratry (situace srovnatelná s uherskou o několik let později), se zřejmě objevily i protikřesťanské vzpoury. Tento nejdramatičtější rok povstání klade Labuda na letopočet 1032, vlastně v souladu s mnohými prameny, a připouští tedy i náboženský obsah povstání, i když radí k opatrnosti v hodnocení zpráv církevních představitelů (a jiné vlastně nemáme).⁵⁵⁸

Měšek II. je Labudou nyní spíše hájen pro těžkost časů, v nichž se ocitl. Tradice nám ostatně dochovala zmínky o tom, že byl velmi agilním fundátorem a o církev pečoval, rozhodně nešlo o neschopného vládce. Také zřejmě ještě stačil částečně povstání potlačit a zahájit znovu sjednocování navenek rozbitého státu, nicméně brzy v této neklidné době zemřel. Jeho syn Kazimír pak zřejmě čelil podobné situaci a trvalo několik let, než definitivně uklidnil poměry. Jeho přídomek „Obnovitel“ ostatně mluví za vše. Královský titul, jenž si polští vládci získali

553 P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 36-38.

554 R. Turek, *Čechy*, s. 184 zmiňuje toto založení v souvislosti s obnovou Měškova panství po potlačení povstání, ale to je snad příliš odvážné vzhledem k dramatickým událostem konce života tohoto panovníka.

J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 88 také připisuje zásluhu Měškovi II.

555 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 136-139.

556 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 102-104.

557 G. Labuda, *Mieszko II*, s. 80-86 a 93-114 a dále též P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 278.

558 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 107 vidí v povstání také spíše lokální bouři epizodického charakteru, vyvolané ekonomickým tlakem (datuje je ovšem až do roku 1037, tedy do dob interregna).

byl v těchto turbulentních časech ztracen a získáván posléze jen příležitostně silnými panovníky, čímž se polský stát poněkud připodobnil českému.

Z doby pohanského povstání v Polsku máme dochovaný soliterní nález stavby, interpretované jako pohanská svatyně, ve Vratislavi. To nikterak nerozporuje mé původní předpoklady o spíše nekonkrétním slovanském pohanství – setkáváme se s ním přece tam, kde už proběhlo jakési upevnění představ o konkrétnějších formách kultu, dané přítomností křesťanského náboženství.⁵⁵⁹

Církevní organizace zřejmě skutečně utrpěla během povstání těžké škody. Biskupské stolce byly oslabeny, pokud ne zcela vyvráceny a sedisvakantní. Samo arcibiskupství přestávalo fungovat.⁵⁶⁰ Totální úpadek je předpokládán u polských klášterů, vyjma snad těch malopolských.⁵⁶¹

Součástí „rehabilitace“ polského státu byla změna jeho centra. Zatímco tradiční instituce církve se po jisté přervě navrátila v souladu s kanonickým právem do původního sídla,⁵⁶² vláda polských Piastovců se nadále odbývala z nového centra – Krakova, zřejmě nejméně postiženého povstáním – a odsud také byla zahájena rekonstrukce polské církve.⁵⁶³ Novější označení krakovské oblasti Malopolsko může vycházet buď z doby obsazení této oblasti v době úpadku přemyslovského státu (rostl zde jakýsi „druhý polský stát“ kněžice Boleslava),⁵⁶⁴ ale dost možná právě z tohoto období, kdy se sem přesunula knížecí moc.

Církevní instituce se tedy postupně rehabilitovaly, a to jak institucionálně-teoreticky (co se týče práv a nároků), tak hmotně-prakticky (v otázce vybavení kostelními budovami, statky a náčiním). Nové klášterní centrum v Polsku se přiblížilo sídelnímu městu panovníka – stal se jím Tyńec u Krakova.⁵⁶⁵

Několik desítek let po tomto povstání dochází k dalšímu rozšíření biskupské správy. V roce 1078 bylo založeno biskupství v Płocku. Za Boleslava Křivoústého ještě biskupství

559 S. Moździoch, *Archeologiczne ślady*, s. 176-187 a R. Bartlett, *From Paganism*, s. 52an. a S. Moździoch, *Slezsko v 10. století*, s. 220-223. Ch. Lübke (*Christianity and Paganism*, s. 201) uvažuje o jisté možnosti vazeb s chrámy slovanských kultů v Polabí, ale jde dle mého soudu o oblasti dost vzdálené na to, aby mohlo jít o bezprostřední inspiraci.

560 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 283.

561 M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 226.

562 Polský vládce vymohl dočasně arcibiskupský titul pro krakovského biskupa Arona. J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 86 a W. Korta, *Czy Kraków*.

563 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 114; práce J. Wyrozumského (*Kraków w chrześcijańskiej Europie*, s. 15an., *Międzynarodowa rola*, s. 43an. a *Geneza stołeczności*, s. 65an.) a P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 228 připomínající, že centrum státu bylo snadné přestěhovat poté, co jeho spirituální střed – hrob sv. Vojtěcha – vyprázdnil Břetislav I.

564 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The kingdom*, s. 265.

565 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 89 a M. Derwich, *Najstarsze klasztory*, s. 226an.

v Lubuszi.⁵⁶⁶

Zvláštní aféru s dočasným formálním zrušením hnězdenské provincie ve prospěch Magdeburku⁵⁶⁷ zde nebudu rozebírat. O skutečné christianizaci už vypoví jen velmi málo, i když by bylo jistě zajímavé sledovat celý vývoj vzájemných vztahů polské církve a ambiciózního východoněmeckého arcibiskupství.

Je docela zajímavým problémem, proč nám v Polsku během středověku zcela chybí vznešení svatí. Nemáme zde žádného z rané státní doby (jak jsme viděli, legendy si začínají „všímat“ Polska až v době Boleslava Chrabrého), ani z období svatých králů na počátku 11. století. Několik světic se objevuje v souvislosti s Polskem až v období rozmachu královské zbožnosti ve 13. století.

Čím je tento fakt způsoben? Obecně se sází především na dva důvody, i když studovat konkrétní příčiny je bezmála nemožné, neboť bychom museli provést velmi složitou analýzu mnoha disparátních situací. První uváděný důvod je čistě politický – v Polsku schází v době vrcholného středověku centrální moc, která by cíleně pěstovala nějaký piastovský kult. Dvory byly roztržštěné do jednotlivých drobných center, chybí zde jasná centrální autorita, pečující o úctu k ochránci celého státu.

Druhým zmiňovaným důvodem je jakási absence spirituálního prostoru. Kult světců v Polsku byl jednoznačně orientován na osoby duchovního stavu. Svatý Vojtěch, jeho bratr Radim, pět benediktinských mučedníků a posléze svatý Stanislav, ti všichni „zaměstnávali“ polské věřící, takže nemohlo dojít k svatořečení některého člena královské rodiny.⁵⁶⁸

V tomto směru zcela jiná situace ovšem panovala v Uhrách, kde se původní divoký kočovnický svaz (ve stejném období, které jsme sledovali v Polsku) proměnil na plnohodnotnou křesťanskou monarchii, stejně jako se velkoknížecí rod původních maďarských náčelníků proměnil v christianizovanou dynastii plodící světce evropského formátu.

566 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 88. Jeho patronem byl opět sv. Vojtěch (G. Labuda, *Spuścizna ideowa*, s. 82).

567 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 86-88; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 283.

568 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 289-290. K vývoji kultu sv. Vojtěcha G. Labuda, *Spuścizna ideowa*, s. 80-87. Ke kultu ostatních svatých, zejména zdůraznění role 5 bratří v Polsku T. Dunin, *Wzór świętego*, s. 103an.

8 - Svatí mezi nájezdníky: Maďarský středověký stát

Etnickou mapu středoevropského prostoru v obecnějším pohledu dotvořilo usazení maďarského kmenového svazu. Šlo o zde naprosto cizorodý, ugrofinský národ. To by ovšem nebylo v oblastech středoevropských stepí nikterak nové, neboť i Hunové a Avaři sem pronikli z poměrně vzdálených prostor. Dosud však kočovníci buď tuto oblast nakonec opustili, nebo byli ve výsledku asimilováni. V případě Maďarů ovšem došlo k zajímavému procesu, v němž prostřednictvím uchování samostatné moci původních vládců došlo nakonec i k přežití separátního jazykového ostrova až do dnešních dnů.⁵⁶⁹

Mými základními prameny pro christianizaci uherského prostoru budou hagiografické texty týkající se svatého Vojtěcha, krále Štěpána a dále několika osob, k jejichž svatořečení došlo spolu se Štěpánem – mnišské dvojice Svorada a Benedikta, prince Imricha a biskupa Gellérta. Zatímco Vojtěch – ve své době velmi známý biskup s rozsáhlými kontakty – je podle některých tím, kdo pokřtil knížecí rodinu. Nepřekvapí svatost zbožných poustevníků, tragicky zahynuvšího prince a nakonec i biskupa, umučený pohany během jejich protikřesťanského povstání. Svatý Štěpán je ovšem svatý – jak uvidíme při bližším rozboru – poměrně netypický. Stává se jím král, válečník a vládce, navíc svatořečený, aniž by utrpěl mučednickou smrt, což bylo dosud cosi jako „vykoupení“ z královské pozice, jinak svatosti docela vzdálené.

Nový křesťanský stát, původně spjatý spíše s osobními državami vládců Arpádova rodu, se postupně rozrostl ve velkou a nadnárodní říši, která spolu s bariérou obří východokřesťanské Rusi sloužila jako dobrý štít zbytku Evropy proti dalšímu pronikání nájezdníků z východu. Přes jazykovou bariéru dokázala využít i mezních poloh mezi oběma větvemi křesťanské kultury.⁵⁷⁰ Uhry se také staly velkým triumfem západní církve ve sporu s odštěpujícím se východním křesťanstvem.

8.1 - Opravdu evropský světec: Vojtěch

Nejstarší hagiografie zasahující bezprostředně svým děním na uherské území jsou spojeny se středoevropským světce par excellence – pražským biskupem sv. Vojtěchem. Narážíme na něj ostatně i v domácí tvorbě týkající se svatého Štěpána. Tuto zmínku budu ale řešit v rámci svatoštěpánských textů, nyní se zaměřím na to, co nám o Maďarsku a jeho christianizaci

⁵⁶⁹ Obecnější literatura k tomuto procesu viz A. Bartha, *Hungarian Society*.

⁵⁷⁰ H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 39.

řeknou Vojtěchovi hagiografové.

Asi nejvýznamněji podpořil možnost Vojtěchova působení v Uhrách Bruno z Querfurtu. Ten ho umísťuje zhruba do období, kdy se biskup rozžehnává podruhé se svým rodným krajem, či snad spíše o něco dříve. Ze souvislostí tedy pravděpodobně už do poloviny 90. let. Popisuje jeho aktivitu zde – zprostředkovaně i osobně v Uhrách prosazuje křesťanství a, i když nezpůsobí přímo obrat Maďarů, částečně jim vtiskne křesťanské návyky.⁵⁷¹

V kapitole, obsažené pouze v kratší redakci jeho textu, Bruno ještě jednou na Uhry naráží – Vojtěch už ze svého posledního útočiště v Polsku píše manželce uherského vládce, u níž pobývá jeho vychovatel Radla. Snad právě zde pramení budoucí ztotožňování Anastázia/Asrika a Radly, kteří ovšem jasně v tomto textu vystupují jako dvě osoby. Bruno v Uhrách pobýval (a pro tuto zmínku je do Uher lokalizován vznik druhé redakce textu), sotva by je tedy zaměnil nebo uváděl v textu pod dvěma jmény. Pro nás nejpodstatnější je ještě jeden popis hrubého křesťanství mezi Maďary.⁵⁷²

Vraťme se ještě k otázce osoby Asrika. Autor *PSA*, jak už jsem uváděl ho považoval za arcibiskupa v Sobotíně. Snad jde o písarskou chybu, snad o svéráznou interpretaci slovanského zdroje informací této legendy, ale téměř určitě je zde míněna uherská Ostřihom.⁵⁷³

Z této zmínky vzniká i celá složitá konstrukce Vojtěchovy cesty do Polska přes Uhry, ztotožňování místa Mestris s „Mons ferreus“, tedy Pécsváradem, a vůbec celá další složitá historická diskuse.⁵⁷⁴ To je, po mém soudu, příliš komplikovaná fabulace. Vojtěch se v Uhrách snáze mohl objevit už dříve při své práci na Moravě a Asrikovo opatství v Mestris (jež považují nejspíše za polský klášter v Międzyrzeczu) bylo buď výmyslem legendisty, či pouze titulárním opatřením, které se nikdy nerealizovalo, na rozdíl od kariéry Asrika v rámci uherské církve. Každopádně autor *PSA* vůbec o Uhrách nemluví. Mířil-li Vojtěch ze Saska do Polska, jistě by našel alespoň částečně schůdnou cestu oblastmi pod německou kontrolou, nemusel by podstupovat týdny dlouhou pouť Bavorskem.

571 *BL*, s. 19/56: „Non tacendum, quod iuxta positis Ungris nunc nuncios suos misit, nunc se ipsum obtulit; quibus et ab errore parum mutatis umbram christianitatis impressit.

572 *BL*, s. 61: „...qua duce erat christianitas cepta, sed intermiscebatur cum paganissimo polluta religio, et cepit esse deterior barbarisimo languidus ac tepidus christianismus.“

573 *PSA*, s. 706 a srovnej R. Nový, J. Sláma, *Slavníkovci*, s. 193, pozn. 4.

574 J. Kútnik, *Křesťanský stredovek*, s. 69-80 a 297-299 a 318-324 o Pécsváradu s. 222. Spoludokládá to ovšem především místními tradicemi a svou obecnou teorií o rozvoji klášterního života na Slovensku (viz pozn. 709).

8.2 - Apoštol s mečem v rukou: Štěpán

Největším hrdinou maďarské christianizace je ovšem bezesporu král Štěpán, jemuž je věnována velká část místní hagiografie a kolem nějž se soustřeďuje dodnes „národní kult.“ Jeho život – příběh (bezmála?) rodilého křesťana, prvního krále a muže, jenž pro svou zemi získal arcibiskupství a vybudoval zde tudíž nezávislou a poměrně rozsáhlou církevní organizaci – je zpracován ve třech formálně čistých textech.

Nejstarší z nich je tzv. *Větší legenda* (*Legenda maior sancti Stephani regis*, dál jen *LMa*) sepsaná (bez větších vědeckých sporů) mezi léty 1077-83 pro účely světcovy kanonizace. Chybí zde zmínky o rozvoji světcova kultu, což svědčí buď o velmi brzké ztrátě konce díla, nebo jeho vzniku v době před kanonizačním aktem.⁵⁷⁵ Obsahuje podrobnější informace o christianizaci a proto se k ní také budu obracet častěji. Zajímavé je zdůraznění osoby sv. Vojtěcha, které bývá zdůvodňováno buď českým původem jejího autora, (a) nebo jeho prací s nějakým svatovojtěšským textem nacházejícím se v Uhrách, dnes ztraceným.⁵⁷⁶

V poněkud odlišných podmínkách už vznikala *Menší legenda* (*Legenda minor sancti Stephani regis*, dále *LMi*), datovaná rovněž poměrně spolehlivě do počátku 12. století. Její vznik bývá spojován s rozšiřováním kultu a jeho spojením s expanzivní a dosti drsnou politikou krále Kolomana Knihomola.⁵⁷⁷ Obsahuje také více informací o vládě Štěpána a je podstatně méně idealizovaná, než její předchůdkyně.

Obě legendy pak jsou spojeny a shrnuty v oficiální tzv. *Hartvíkově legendě* (*Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, dále *LH*), vznikající zřejmě nedlouho po *LMi* a doplňující ji kromě pasáží z *LMa* o několik velmi podstatných momentů jako korunovaci a další zázraky. V tomto případě došlo i k jistým zpochybněním, zejména stran původnosti celého textu, tedy přítomnosti interpolací.⁵⁷⁸ Pro své účely nebudu už citovat pasáže přejaté z předchozích dvou legend a zaměřím se jen na ty, které poskytují nové informace.

Svatoštěpánská hagiografie je tedy poměrně konsistentní a vytváří v podstatě jednolitou linii událostí, takže jednotlivé legendy popisují příběh velmi podobně. Přesto je nutné se pečlivě věnovat dílčím rozporům a sestavit si jako několikrát předtím jakousi Štěpánovu souhrnnou hagiografickou biografii.

Prvním hrdinou popisovaným v těchto legendách je už Štěpánův otec Gejza, který je ve skutečnosti – a legendy to nijak nezastírají – tím, kdo prvotně přivedl Uhry mezi křesťanské

575 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 74.

576 J. Royt, *Legendární podání*, s. 11. Viz pozn. 666 a dále.

577 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 92; Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 106-109.

578 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 103.

země. Zejména obšírný úvod *LMa*, popisuje celé období křtu země jako na Štěpánovi nezávislé. Pohanský maďarský národ⁵⁷⁹ přichází ze svých původních sídel jako trest za hříchy křesťanů, avšak v perspektivě božské milosti.⁵⁸⁰ Posléze jeden z jejich knížat – Gejza – se rozhodne přijímat zahraniční misionáře, jak zde je zřejmě poněkud nejednoznačně opsáno.⁵⁸¹ Přijímání křesťanských cizinců ale můžeme poměrně jistě chápat jako náznaky misí z bavorské Východní marky a snad i Čech. Na stejném místě v legendě nalezneme i zmínku o mírových jednáních, což si opět musíme vztáhnout na křesťanské vládce okolních území.⁵⁸²

Poté, co obrácený vládce Maďarů „v čas v nebesích určený“⁵⁸³ přijme „se svými blízkými“⁵⁸⁴ křest, slíbí také přivést na křesťanskou víru všechny své poddané, což je jednak slibem za jeho již ovládaná území, jednak to můžeme chápat jako heslo pro příští expanzi státu.⁵⁸⁵ Jako křesťanský panovník tak už nebude jen dobyvatelem, bude šířitelem *nominis christiani* nad podrobeným lidem. (Nutno snad připomenout, že legenda byla sepsána jen několik let před vyhlášením první kruciáty).

Ani jedna legenda křest nikterak neidealizuje. Kníže nelítostně potírá odbojníky a vyhrožuje těm, kdo nepřijmou Boží zákony. Maďarský kníže byl přece jen bojovníkem, i když nyní za víru. Vidíme ale také, že dle hagiografické tradice zakládal biskupství už Gejza.⁵⁸⁶

Nový pokřtěný vládce však byl také jakýmsi Mojžíšem nové víry. Nebylo mu přáno, aby se stal skutečně prvním křesťanským panovníkem Maďarů. Ve snu mu tuto skutečnost sdělí vidina mladíka, který jej upozorní, že má „ruce potřísněné lidskou krví,“ a proto apoštolskou úlohu musí hrát někdo jiný. Ve stejném snu je mu také předpovězeno, že ta čest, které se nedostává jemu, připadne jeho synovi, jenž ponese věčnou korunu.⁵⁸⁷ Je mu také oznámen příchod duchovního posla, jehož má přijmout s veškerými poctami.

Motiv snu se jako původní scéna nachází i u Hartvíka. Tam se ale sen zdá manželce Gejzy.

579 Ani jeden z textů blíže pohanství nepopisuje, shodují se vesměs v tom, že národ byl prostě Boha neznalý, proto pohanský a barbarský (viz např. *LMi*, s. 394: „...barbarica gens Hungarorum errore infidelitatis sue tenetur et ritu gentilium vanas sacrilegasque superstitiones sequeretur...“)

580 *LMa*, s. 378; *LH*, s. 402: „...Ungaros, quos Christianorum falgellum quondam fuisse constat...“

581 *LMa*, s. 379: „...misericors autem et liberalis in alienos et precipue in christianos...“

582 Gy. Györfy (*König Stephan*, s. 61) poznamenává, že zmínka v legendách o vyjednávání o mír naráží zřejmě na Gejzovu dosavadní oblibu vést vojenská tažení proti sousedům.

583 *LMa*, s. 379: „...tempus celitus dispositum...“ O datování křtu viz dále v kapitole 8.4.

584 *LMa*, s. 379: „...cum familiaribus...“ Lze interpretovat pravděpodobně nejen jako nejbližší rodinu, ale snad i jako „dvůr“ či suitu knížete – blízké bojovníky a služebníky.

585 *LMa*, s. 379: „...omnes ditioni sue subditos se pollicens Christiano nomini mancipaturum...“ Srovnej např. s Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 24.

586 *LMa*, s. 379: „...nimium esset sollicitus de rebellibus domandis et ritibus sacrilegis destruendis et episcopatibus secundum estimationem suam ad profectum sancte ecclesie statuendis...“ *LMi*, s. 394: “Quos vero aliene vie sectatores repperit, minis terroribusque subiugavit.”

Podobně krutě vyličil Gejzu ostatně i *Dětmár*, s. 442-445.

587 *LMa*, s. 379: “...quia manus pollutas humano sanguine gestas. De te filius nasciturus egredietur, cui hec omnia disponenda divine providentie consilio dominus commendabit.”

Sám prvomučedník jí v něm oznamuje, že porodí syna a že pro přislíbenou věčnou korunu mu má dát jeho jméno „Stephanus.“⁵⁸⁸

Ten, kdo pak dále provází Maďary na cestě spásy, tedy onen předpovězený duchovní posel, je podle *LMa* tehdejší „český biskup Vojtěch.“⁵⁸⁹ Povšimněme si, že jej takto autor textu výslovně tituluje. Mohlo by to znamenat, že skutečně vstoupil do země ještě z Čech, ale už v době, kdy byly obě tamější diecéze spojeny. V zemi podle textu káže a obrací pohany na víru, začínají také stavby chrámů, což podle legendisty naplní slova proroka⁵⁹⁰ „Lid, který chodil v temnotách, spatřil velké světlo.“⁵⁹¹

Proroctví obou snů se ovšem vyplní i v ohledu narození syna,⁵⁹² jehož křestní jméno Štěpán – „stefanos“, tedy korunovaný odpovídá proroctví o věčné koruně.

Celá záležitost se křtem nás ovšem zarazí hned ze dvou důvodů, jichž si zde rovnou povšimneme – legendista nám nijak nezamlčel, že Gejza byl pokřtěn už předtím, než se Vojtěch dostal do Uher, dokonce zde zakládal biskupství. To by zhruba odpovídalo předpokládané realitě, kdy za křtem knížete, jak uvidíme, zřejmě stály německé misie, jež můžeme brát jako ony záhadné křesťanské cizince přijímané v Uhrách.

Druhá otázka se týká toho, jestli byl Vojtěch skutečně tím, kdo pokřtil Štěpána. *LMa* hovoří zdánlivě jasně – budoucího krále křtil sám Vojtěch.⁵⁹³ V tomto ohledu ovšem narážíme na nesouhlas historiků, kteří zde dávají přednost teorii o tom, že křest celého uherského knížecího dvora proběhl v důsledku misie z Německa.⁵⁹⁴ Celá záležitost je poněkud zamlžena a spočívá ovšem v zdůraznění Štěpána, coby osoby nezatížené pohanskou minulostí, a zároveň také v umenšení vlivu německé církve na Uhry v pozdějších dobách.⁵⁹⁵ Fakt, že tradice uchovává i původní nekřesťanské jméno *Vajk*⁵⁹⁶ ale napovídá, že skutečně uplynul nějaký čas od narození, než se Štěpánovi dostalo jeho křtu, a proto je vysoce pravděpodobné, že byl pokřtěn až posléze, spolu se svým otcem (ten by jako křesťan jistě nedal svému synovi pohanské jméno) a možná vůbec celou rodinou, což je jen a jen logické a odpovídalo by výše

588 *LH*, s. 406.

589 *LMa*, s. 380: „...beatus Adalpertus Boemiensis ecclesie pontifex...“

590 Iz 9,1 nebo 9,2 podle odlišných vydání.

591 *LMa*, s. 380: „Gentium populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam.“

592 Podle *LMi* (s. 394) se tak stalo v Ostřihomí, což je prakticky nemožné vyvracet či potvrdit. Jen poznáménám, že se jedná velmi pravděpodobně o hlavní dobové sídlo arpádovského knížete (Gy. Görffy, *König Stephan*, s. 89-90 a Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 15).

593 *LMa*, s. 231: „Hunc Deo dilectus Adalbertus episcopus crismali baptisate secundum credulitatis suae veritatem intinxit, et susceptor eius fuit.“ Na alternativní možnost překladu upozorním v kapitole 10.3.

594 Viz dále v kapitole 8.4, poznámka 659 a dále.

595 N. Berend, *Christianization*, s. 20.

596 Zná ho tak ještě kronikář Dětmar, když mluví o jeho korunovaci! (*Dětmar*, s. 174-175.) Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 15-16.

zmíněnému tvrzení *LMa* „se svými blízkými.“ Narození Štěpána je zmíněno před Gejzovým obrácením v *LMi*,⁵⁹⁷ nicméně může jít jen o rétorickou práci s posloupností děje, poznámka o Štěpánově vzdělání by znovu předsazovala křest jeho narození. Jako zcela scestnou můžeme pak chápat tradici, která misi spojuje až s manželstvím Štěpána s bavorskou princeznou Gizelou.⁵⁹⁸

Povšimněme si ale onoho zdůraznění svatého Vojtěcha. Ač není tím, kdo přivedl ke křtu Arpádovce, je považován za velmi důležitého, dokonce je z křtícího kléru jako jediný v legendě zmíněn. Nicméně výše zmíněná fakta nás vedou k jedinému závěru – události se nemohly odehrát v takovém pořadí, jež popsal autor *LMa*, tedy – křest Gejzy, příchod Vojtěcha, narození Štěpána a jeho okamžitý křest. (Vzhledem k uvažované dataci pobytu biskupa v Uhrách musel by pak po smrti otce být Štěpán ještě velmi mladý, možná dokonce dítě).

Moment světcovy svatby je v *LMa* podán s jistým zpožděním. Její autor výslovně zmiňuje, že sňatek byl uskutečněn pro „spoluúčast na kralování a především za účelem zplození potomstva.“⁵⁹⁹ Snad tu můžeme cítit určitou nejistotu nad ostatními větvemi Arpádova rodu, jež se ještě plně neztotožnily s novou vírou. Křesťanské království potřebuje také křesťanského nástupce a princezna Gizela překypuje samozřejmě všemi křesťanskými ctnostmi. Dle *LMi* se sňatek uskutečnil ještě za života knížete Gejzy,⁶⁰⁰ což by lépe odpovídalo našim představám, jak později uvidíme.

Definitivní převzetí moci křesťanským rodem je v legendách příznačně doplněno dramatickostí povstání proti novému knížeti. *LMa* postupuje podle očekávatelného schématu. Pohané navedení Ďáblem se po smrti Gejzy vzbouřili nejen proti nové víře, ale i proti jeho nástupci Štěpánovi, jenž ji ztělesňoval. Povaha povstání je sice pohanská, je však několikrát zmíněno, že povstalce vedla jen jakási knížata či vůdcové.⁶⁰¹ Tuto spíše světskou povahu povstání, navíc bez výslovného zmínění pohanského aspektu, zdůraznila *LMi*.⁶⁰² Štěpán však tuto revoltu potlačí s pomocí Panny Marie a „pod praporem Bohu milého biskupa Martina a svatého mučedníka Jiřího.“⁶⁰³ *LMi* je vůbec v líčení povstání konkrétnější. Její autor dokonce

597 Tam, kde zmíněno místo jeho narození, pozn. 592.

598 *Wipo* s. 268. Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 75an.

599 *LMa*, s. 384. „Ad consortium vero regni praecipue causa sobolis propagandae...”

600 *LMi*, s. 394.

601 *LMa*, s. 381: „...plebs ... cum principibus suis...” a s. 381-382: „...ducibus eorum interfectis...”

602 *LMi*, s. 395: „Quidam vero nobilium, quibus luxus et desidia cordis inerat, videntes, quod assveta coacti reliquissent, diabolico instinctu iudicia regis contempserunt, et ad priores voluptatis sue usus animum reducentes, contra eum arma movebant.”

603 *LMa*, s. 381: „...sub vexillo Deo dilecti pontificis Martini sanctique martyris Georii...” V *LMi* dokonce nechá Štěpán vystavět sv. Martinu baziliku po vítězné bitvě z majetku poražených (s. 396).

ví o Štěpánově vítězství u Veszprému. Štěpán ovšem přirozeně vítězí proto, že se narodil od nepřátel opírá o víru, nikoliv o zbraně.⁶⁰⁴ Poté dle *LMa* sjednotí vládu nad celou zemí a přiměje povstalce ke křtu.⁶⁰⁵

Ani pak ovšem není evangelizace podle legendisty úplná. Naopak jako by se teprve v tuto chvíli mohla nerušeně rozběhnout. V *LMa* je dokonce výslovně popsán moment, kdy christianizovaná země postrádá dostatek kněží a žádá tak o „posily“ ze zahraničí.⁶⁰⁶ V rámci této skupiny kleriků přichází i opat Asrik se svými žáky⁶⁰⁷ a zakládá klášter na úpatí Železné hory (dnešní Pécsvárad).⁶⁰⁸ Můžeme si znovu připomenout otázku onoho Mestris v textu *PSA*, nicméně musíme uvážit jedno – Vojtěch zde není ani v nejmenším zmiňován jako zakladatel, v Uhrách už v této době nebyl, dokonce je mezitím v *LMa* výslovně zmíněna jeho smrt. Asrik už do Uher, alespoň dle dikce legendy, přichází jako opat – byl jím tedy buď v Břevnovském klášteře, či v oné polské fundaci, kterou založil Vojtěch. Zatímco důvod jeho odchodu z Čech by byl v komplikované politické situaci jasný, nevíme, proč by měl opouštět Polsko.

Mezi příchozími do Uher jsou na stejném místě zmíněni i Svorad a Benedikt (oba z Polska), další dva svatí, jejichž osudy ještě budeme krátce rozebírat, a jakýsi Bonifác, jehož neurčité zranění a pozdější mučednictví je už dále ponecháno bez komentáře, bývá však někdy ztotožněn právě s Brunonem z Querfurtu.⁶⁰⁹

Dle *LMa* rozvoj církevní správy přirozeně doplňuje zakládání biskupství, při němž Štěpán rozdělí zemi na deset diecézí a postaví jim do čela ostříhomské arcibiskupství vedené právě Asrikem.⁶¹⁰ Autor zmiňuje znovu svatomartinskou tradici Panonie, která se u něj poprvé objevuje už před bitvou s pohany. Štěpán nechá krom jiných bezpočetných fundací přímo ke cti světce vystavět klášter na místě zvaném Svatá hora, čímž je zřejmě míněna dnešní

604 *LMi*, s. 395. „...hi in fide, illi vero tantum in armis confidentes...“

605 *LMa*, s. 382. Povšimněme si že legendista tedy výslovně zmiňuje několik vln křtění, asi jak se rozšiřovala faktická moc rodiny Arpádovců.

606 *LMi* (s. 396) věnuje tomuto období jen jednu větu, navíc vypůjčenou pravděpodobně z legendy o svatých Svoradu a Benediktu.

607 *LMa*, s. 382: „...quoniam fidelium Christi consultum habebat necessarium, nunciis et litteris in omnes partes suum diffamavit desiderium ... abbates et monachi nichil ... sub tam religiosis principis patrocinio regulariter vivere desideraverunt ... Ascricus pater cum suis discipulis advenit.“

608 *LMa*, s. 382-383: „Asericus abbas cum suis honorifice susceptus, ad radicem Montis Ferrei cenobium sub titulo sancti patris Benedicti construxit.“

609 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 88-89.

610 *LMa*, s. 383: „...princeps Christianissimus ... provincias in decem partitus est episcopatus, Strigoniensem ecclesiam metropolim et magistrum per consensum et subscriptionem Romane sedis apostolici ceterarum fore constituens. Cui iam dictum venerabilem Asricum abbatem pontificalis dignitatis infula decoratum, electione canonica prefecit...“ Asrik ale zřejmě nebyl prvním, ale až třetím arcibiskupem (viz pozn. 703 a dále). O něco přesněji, podle historiků, popisuje vývoj Asrikovy kariéry Hartvík, který jej nejdřív při jednání v Římě (viz dále) označuje jen jako biskupa a nikterak výslovně nezmiňuje, že by získané arcibiskupství sám obsadil! Navíc dále v 11. kapitole (*LH*, s. 416-417) je Hartvík pouze biskupem kaločským a na stolec v Ostřihomi dosedne jen jako zástupce nemocného arcibiskupa Šebestiána, který se pak uzdravuje.

Pannonhalma.⁶¹¹

Součástí legendistického obrazu je ovšem i přijetí koruny a vydávání zákonů. Tady následuje asi nejvážnější rozpor mezi texty. Zatímco *LMa* jednoznačně dává korunovací spolu se zákony do souvislosti s rozvojem Štěpánovy moci po povstání, *LMi* sestavuje snad logičtější (což ještě nemusí znamenat pravděpodobnější) konstrukci v tom smyslu, že povstání způsobilo právě zavádění nových zákonů.⁶¹²

Co je pro nás podstatné, je fakt, že zákonodárství a přijímání křesťanství v obou textech tedy kráčí ruku v ruce. Pak už je zde jen rozdíl mezi stereotypnějším obrazem povstalců vytvářeným *Větší legendou* a zdůrazňováním odporu ke křesťanskému „životnímu stylu“ v *Menší*. Ani jedna z legend ovšem nikterak neidealizuje Štěpánovu snahu přivést lid na křesťanství pomocí zákonných opatření.

Zajímavý je také motiv korunovace. Zatímco *LMa* pouze konstatuje, že korunu obdržel uherský vládce s apoštolským požehnáním, čili se snaží dát zásluhu papeži (a zřejmě chybně tuto událost datuje),⁶¹³ a *LMi* v podstatě korunovací opomíjí, neboť královským titulem se zde honosí už Gejza, Hartvík zde poskytuje „nejbarvitější“ popis. Spojuje korunovací se snahou o získání arcibiskupství. Tímto úkolem je pověřen právě Asrik, který odjíždí jednat o věci do Říma.⁶¹⁴ Papeži se krátce před jeho návštěvou zdá sen, v němž mu je doporučeno, aby korunu, připravenou právě pro polského Měška, předal raději muži, jenž přijde jednat jménem Štěpána.⁶¹⁵ Jakoukoliv souvislost s Říší legendy tedy zamlčují.

Další průběh Štěpánova života je v *LMa* popisován jako sled donátorských a zakladatelských počínů, dobrých skutků a též prvních zázraků. Výslovně je zmíněno založení kostela v Albě (míněn zřejmě Székesfehérvár). Král se nerozpakuje fundovat kláštery i v skutečných centrech křesťanského světa – Jeruzalémě, Římě a Konstantinopoli.⁶¹⁶

V legendě vystupují i další postavy tehdejší náboženské špičky Evropy. Zmíněn je svatý

611 *LMa*, s. 383-384: „...in loco qui Sacer Mons dicitur, sub titulo ipsius (Martini) monasterium construens...”
Využití patrocinii jako podstatného ukazatele při určování vlivu christianizačních center, jež se prosadila v Uhrách rozeberu v kapitole 8.4.

612 *LMa*, s. 384. *LMi*, s. 395.

613 *LMa*, s. 384.

614 *LH*, s. 412-414.

615 *LH*, s. 413an.: “Coronam ergo, quam preparari fecisti, eorum duci prout petent, cures sine cunctatione largiri. Sibi enim eam cum regni gloria pro vite sue meritis scito debere.” Zajímavá je zmínka o Polsku. Györffy (*König Stephan*, s. 115-116) považuje tuto historku za pravděpodobnou. Ostatně krom této legendy stejnou historii obsahuje i uhersko-polská kronika (M. Homza, *Uhorsko-pol'ská kronika*, s. 138-149), která ji nepřesně připisuje Měškovi (dle G. Labudy, *Mieszko II*, s. 9 je tím míněn Měšek II.), navíc dodává, že šlo o papeže Lva, nikoliv Silvestra. Možná jde také o narážku na později ztracenou korunu polských králů, na jejíž tradici se ostatně odvolávají i některé prameny o přijetí první české koruny (naposledy samostatně k tomu J. Žemlička: *Pol'ská koruna*).

616 *LMa*, s. 385-387; *LMi*, s. 396-397.

Günther, k jehož počínům zde patří založení kláštera v Bélu na místě bývalé poustevny mnicha Gellérta. Ten se stává biskupem a je zmíněn i jeho dramatický konec „když došlo po smrti krále k rozvratu křesťanství.“⁶¹⁷ Vidíme, že *LMa* přes své svatoštěpánské zaměření vlastně popisuje dokonale začátky křesťanství v Uhrách, včetně zmínky o všech perspektivních světcích (i těch, jejichž kult se nerozvinul). Je zde přirozeně také věnována zmínka životu a úmrtí prince Imricha, jemuž věnovanou knihu ponaučení krátce autor textu cituje. Dost se tak podobá svou historicko-hagiografickou formou – popisující počátky víry, základní fundace a zmiňující i ostatní světce ze stejné doby – časově nepřilíživě vzdálené legendě Kristiánově.

Dle *LMi* dojde také k zajímavé konfrontaci Štěpánovy nové víry s dalším pohanstvím. Král je postaven před hrozbu útoku Pečeněhů. Opět se zde objeví narážka na sv. Martina, vítězství je pak přirozeně zaručeno těm, jimž pomáhá pravá víra.⁶¹⁸

Další informace legend jsou z hlediska mé práce už méně podstatné. Především nesmlouvavá krutost Štěpána při prosazování zákonů a trestání zločinců a odbojníků. Královi životopisci se přes několik dalších spíše symbolických peripetií, které mají suplovat světcovo mučednictví, doberou až k smrti vladaře. Kanonizaci zmiňuje *LMi* a další navazující dějiny světcova kultu pak v další „autorské“ části *LH*, nicméně v této době už o postavení Uher na mapě křesťanského světa nemůže být pochyb.

8.3 - Velké svatořečení: Svorad s Benediktem, princ Imrich a biskup Gellért

Uhry se krom návštěvy sv. Vojtěcha a posléze kanonizovaného sv. Štěpána dočkaly celé řady dalších světců. Jako první z místních si svatou pověst zřejmě vysloužili dva mniši – Svorad (též známý jako Ondřej) a Benedikt. Jejich legenda, sepsaná pětikostelským biskupem, propagátorem jejich raného kultu a později také lokálním světce Maurem, popisuje jen krátce a poměrně stroze jejich duchovní život, odříkání a v obou případech dosti pohnutý (v Benediktově případě dokonce násilný)⁶¹⁹ konec. Nemáme zde žádnou zmínku o christianizaci země, snad až na dvě drobnosti – příchod kleriků ze zahraničí v době počátků

617 *LMa*, s. 388: „Ad nutum etiam ipsius servi dei (beati Guntheri) rex ... monasterium, quod Beli nuncupatur incipiens ... ubi Gerardus de Venetia ... vitam contemplativam agere cepit. Qui ... pontifex electus, post obitum sancti regis instante disturbance Christianitatis lapidatus est...“

618 *LMi*, s. 397-398: „Isti protectione Dei roborati accinguntur, illi amentia sua obligati discinguntur...“

619 J. Kútnik (*Kresťanský stredovek*, s. 195-196) nadhodil možnost, že by se mohlo jednat o důsledek válek Břetislava I. s Uhry

Štěpánovy vlády, o němž jsme stejně slyšeli i ve svatoštěpánských textech, a existenci kláštera u Nitry, nazývaného slovansky znějícím slovem Sobor.⁶²⁰ Že jde o označení kláštera je nábíledni. Bohužel o vzniku tohoto místa zřejmě nemáme nejmenší přesné zprávy, když pomineme ty, jež přináší až s velkým odstupem Kosmas.⁶²¹

Povaha Svoradovy zbožnosti ukazuje dle mnohých historiků alespoň částečně na východní původ jeho osobní řehole.⁶²² Otázka je jestli to můžeme přisoudit přímo Svoradovi, jehož původ nemá podle žádné z teorií s východem nic společného, dle legendisty je ze země Polanů.⁶²³ I prostředí, v němž Ondřej působil, mohlo být nanejvýš post-cyrilometodějské a i to je sporné (tak dokonalá kontinuita na Nitransku, které navíc už v době Velké Moravy spravoval bavorský biskup Wiching, je pochybná, navíc by beztak asi šlo o filiaci bavorského kláštera v St. Pölten, tedy rozhodně ne staroslovanský nebo dokonce řecký klášter). Vyloučen není ani nějaký osobním duchovní vzor biskupa Maura, autora legendy.⁶²⁴

Dalším jasným kandidátem na svatost byl princ Imrich. Jeho krátká legenda je rozvedením svatoštěpánského kultu a je datována většinou do podobné doby jako legenda biskupa Hartvíka.⁶²⁵ Nezískáme z ní ale prakticky žádnou podstatnější informaci, krom nám už známých faktů šíření křesťanství v Uhrách a ve svatoštěpánské tradici zmíněného založení kláštera v Pannonhalmě. Vystupuje zde i postava biskupa Maura, nicméně žádné konkrétní informace o christianizaci či pohanství v Maďarsku zde nenacházíme.

Nejdůležitější postavou, jíž se zde hodlám zabývat, je původem benátský mnich, pozdější poustevník a biskup Gellért (či Gerard, poněmčeně Gerhard).⁶²⁶ Rozebírat budu jeho menší, starší legendu, spadající do podobného období jako většina ostatních hagiografických textů zde k Uhrám probíraných.⁶²⁷

Gellért přichází do Uher na své cestě na východ a je zde zadržen jen úskokem krále. Reakcí svatého muže na tuto situaci je jeho stažení se do ústraní do místa zvaného Bél, o němž už

620 VSH, s. 357: „...monasterium Zobor (Zobur) nominatum in Nitriensi territorio ad honorem Sancti Ypoliti martyris situm erat...“

621 Kosmas, s. 32-34. Vysloveně se ovšem nezmiňuje o klášteře, spíše o poustevně.

622 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 71-72.

623 VSH, s. 537. Polský původ jemu i jeho druhovi ale připsala i *Legenda maior* svatého Štěpána. J. Kútnik (*Kresťanský stredovek*, s. 163-164 a 186-201) vyslovil teorii, že tím bylo míněno Slovensko (nebo jeho část), kontrolované před obsazením Maďary polským králem. To je sice ještě stále možné, nicméně nabízí se otázka, proč na to nikdo z autorů legend výslovně nepoukázal. Zmínka v *LMa* naopak působí jednoznačně – Svorad s Benediktem *přišli* do kláštera ze zahraničí. Bohužel i ostatní Kútnikovy teorie jsou více než odvážné a jako důkazu bych se jich jen sotva odvážil použít. (Viz pozn. 709)

624 Kterého J. Kútnik, *Kresťanský stredovek*, s. 210-229 považuje za jednoho z původně nitranských mnichů.

625 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 19.

626 Nebudu se zabývat nápadem J. Kútnika (*Kresťanský stredovek*, s. 223), že mohlo jít o Slovana.

627 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 118-119.

jsme četli ve svatoštěpánských textech.⁶²⁸ V této době probíhá christianizace země a zbožný muž Gellért je pověřen správou biskupství, které je až ex post vybudováno v nově založeném místě zvaném Morisena.⁶²⁹ V legendě čteme i nejistou narážku na tolik diskutované odevzdání země Panně Marii.⁶³⁰ Po smrti krále Štěpána legenda poměrně přesně popisuje nástup krále Petra i jeho svržení a vládu (zde bezejmenného) Aby.

V této době propuká v Uhrách povstání, jež tu legendista velmi povrchně popisuje. Gellért mu padá za oběť v davu lynčujících.⁶³¹ Jejich pohanství tu není zcela jednoznačně definováno, pouze po jeho smrti se kterýsi z pohanů chlubit úlovkem – biskupovými vlasy. Tedy trofejí toho, „kdo myslel, že nás může odvrátit od otcovských tradicí.“⁶³² S návratem vedlejší větve arpádovské dynastie a nástupem krále Ondřeje I. je však nastolen pořádek a Uhry se vrací na cestu křesťanského království.⁶³³

8.4 - Souhrn maďarské christianizace

V historii středověké Evropy je období, kdy konec nájezdů ze severu a z východu umožnil další rozkvět kultury a křesťanské civilizace, jedním z nejvýznačnějších. Kromě usazení a začlenění Normanů do systému raně feudálních států, je právě křest Maďarů jedním z podstatných symbolických mezníků, který Evropa v době tzv. otonské renesance zažila. Příslušné „temné století“, jež předcházelo, je mimo jiné plné stížností na bestialitu a krutost nájezdníků z východu,⁶³⁴ ale i na jejich občasnou spolupráci s některými křesťanskými vládci.⁶³⁵ Maďaři se stali na nějakou dobu naprosto nekontrolovatelnou silou, která se pohybovala v prostoru omezeném pouze břehy evropského kontinentu. Jejich nomádská taktika boje naprosto převyšovala slabé možnosti tehdejších armád roztržité Evropy. Stali se

628 PBG, s. 472.

629 PBG, s. 473. Marosvár, pozdější Csanád.

630 PBG, s. 474.

631 PBG, s. 478.

632 PBG, s. 478: „Hi sunt pili illius rase barbe, qui nos evertere a paternis traditionibus se posse existimabat.“

633 Ze srovnání jsem vyřadil pozdní větší legendu *De Sancto Gerhardo episcopo (SGE)*, kterou uvádím jen mezi sekundárně užitými prameny, neboť její stáří je stále předmětem diskusí, ve výsledku jde ale o text mladší proveniencí (R. Pražák, *Legendy*, s. 118-119). Poskytuje však řadu informací, které z ní přebírají i kronikářské kompozice pozdější doby.

634 Ze všech stížností uvádím pro ilustraci Reginona z Prümü (*Reginonis abbatis Chronicon*, s. 131): „gens Hungarorum ferocissima et omni belua crudelior...“ a biskupa Liudpranda (*Liudprandi Antapodoseos libri*, s. 279): „...Hungariorum gentem, cupidam, audacem, omnipotentis Dei ignaram, scelerum omnium non insciam, caedis et rapinarum solummodo avidam...“ (a s. 288): „...necis sitiens, belli avida...“

635 Zřejmě nešlo jen o pomluvy, viz např. I. Dienes, *The Hungarians*, s. 73an. K otázce maďarských nájezdů obecně např. Sz. Vajay, *Der Eintritt* a Gy. Kristó, *Hungarian History*.

tak novým literárním bičem na zkaženosti křesťanského světa, trestem za jeho hříchy, což bylo velmi oblíbené topos autorů už od pozdní antiky.⁶³⁶ Dlouhou dobu byl zdůrazňován i negativní vliv, který přineslo vsunutí tohoto heterogenního klínu mezi západní a východní civilizaci (alternativně též západní a jižní Slovany).⁶³⁷

Až porážka a decimace jejich nejlepších bojovníků na řece Lechu roku 955 učinila ve výsledku přítrž této noční můře dobových kronikářů a spolu s další konsolidací německé Říše vedla k ustálení situace ve střední Evropě. Uvnitř dosud stále nomádské společnosti Maďarů došlo k jakési sebeobraně reakci, na jejímž konci byl jejich neurčitý sociální útvar proměněn – spolupůsobením křesťanských poutníků z okolních zemí – na křesťanský monarchistický stát v čele s jedním z tradičních náčelníků, coby křesťanským králem. Nová křesťanská říše se stala východní hranicí a objemnou obrannou baštou západního křesťanství. Zčásti proti východní ortodoxní říši (včetně Rusi), na jejíchž hranicích provádělo uherské království aktivní a občas zcela přátelskou politiku, zčásti proti nájezdníkům ze stepí, jež buď pohltilo nebo odrazilo, až na bezprecedentní mongolský vpád. Konec středověku pak zde znamená období, kdy se Uhry staly definitivně sousedem a dílem i součástí islámské Osmanské říše.

Kdo však byli původní Maďaři? Jaké máme informace o jejich předkřesťanském věroučném systému? I zde musíme pochopitelně narazit na nedostatky v pramenech. Ani archeologie, obecně tak málo platná u nomádských kočovníků, nedokázala objevit prakticky žádný kultovní objekt v oblastech, jež byly právě zřejmě obývány tímto etnikem.⁶³⁸

Zmínky o maďarském pohanském náboženství se nám dochovaly z islámských pramenů, ale hovoří velmi povšechně pouze o uctívání ohně či světla, někde též hvězd.⁶³⁹ Zmínky ze strany přicházejících křesťanů vymezují pohanství spíše v negativních obrysech (tj. čím se odlišovalo od křesťanství, jaké zvyky bylo třeba zakázat).⁶⁴⁰ Výjimkou jsou odkazy na válečnický původ uherského národa, které jsou prezentovány s jistou hrdostí, jíž Nora Berend přirovnává k západoevropským odkazům na tradici starých Římanů.⁶⁴¹

Veškeré poznatky pro místní předkřesťanské náboženství tak mohou vycházet pouze z folkloristiky a interpretace nejasných vykopávek předmětů denní potřeby a uměleckých

636 Už Salvianus Massiliensis tak například viděl vpád Vandalů do Kartága, jehož zkaženost si vyžádala Boží zásah (viz *Salviani presbyteri Massiliensis Libri qui supersunt*, MGH Auct. ant., HALM, Karl (ed.), Berlin 1877, s. 93-4.)

637 F. Dvorník, *Zrod*, s. 19-20.

638 Drobné nálezy (zminěné např. I. Fodor, *The Art and Religion*, s. 335-6) nemohou podle mého soudu svědčit o nějaké jasné formě kultovních míst, nanejvýš dokládají, že víra nebyla praktikována v souvislosti s nějakými konkrétními objekty či budovami, spíše na příležitostně upravených volných prostranstvích a pod.

639 H. Göckenjahn, I. Zimonyi, *Orientalische Berichte*, s. 73an. a 177. Gy. László, *The Magyars*, s. 195. Může jít také jen o obecnou narážku na přírodní náboženství.

640 Viz dále o zákonodárství (pozn. 695-696).

641 N. Berend, *At the Gate*, s. 206.

artefaktů vůbec. Názorů je ovšem příliš a dost často jsou sporné. Snad šlo o jakousi formu šamanismu, i když i tady historici tápou. Jistou roli měl zřejmě kůň, jakožto zvíře pevně spjaté s kočovnickým životem,⁶⁴² nepřekvapí proto, že části koňů byly pohřbívány se zemřelými. Zajímavé jsou též mýty o původu kmene či dynastie, vesměs interpretované křesťanskými kronikáři, nicméně vybočující z tématu mé práce.⁶⁴³ Další specifika dochovaná různými tradicemi obnášejí např. zvláštní úpravu vlasů.⁶⁴⁴

Je téměř jisté, že se kmeny Maďarů (neboť nesmíme zapomínat, že šlo v podstatě o kmenový svaz)⁶⁴⁵ setkávaly s křesťanstvím (stejně jako s dalšími zde existujícími náboženskými systémy) už ve své pravlasti severně od Černého moře.⁶⁴⁶ Nedá se ovšem říci, že by si něco podstatného z těchto setkání přinesly do své nové vlasti v někdejší antické Panonii. Stejně tak bezprostřední sousedství a pravděpodobný obchod s křesťanskými státy neznamenal brzké pokřesťanštění Maďarů.

Až po usazení Maďarů mohlo logicky dojít k prvním organizovaným misiím. Jako první byli zřejmě pokřtěni někteří z náčelníků při svých mírových i válečných výpravách na území Byzance a minimálně v jednom případě se dá mluvit o skutečném přijetí křtu a umožnění jeho rozvoje na ovládaném území – kníže Gyula (případně gyula, je totiž pravděpodobné, že šlo pouze o titul, nikoliv jméno, i když v tomto konkrétním případě se často vyskytuje druhá interpretace) totiž podle jistých zpráv umožnil dokonce příchod misijního biskupa na své území.⁶⁴⁷

Právě byzantský křest Gyuly otevírá otázku možné východní orientace jeho dcery Sarolty, matky svatého Štěpána.⁶⁴⁸ Východní církve slavila jisté úspěchy i později, kdy kníže Ajtony snad navzdory západnímu křtu Gejzovy rodiny, přijal křest z Bulharska.⁶⁴⁹ Nepřímo lze

642 Obecně o možnosti uctívání koně i v jiných oblastech R. Bartlett, *From Paganism*, s. 64.

643 Souhrnně v I. Fodor, *The Ancient Hungarians*, s. 31-2; též, *The Art and Religion*; N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 319-320. K některým výkladům maďarského pohanství, eventuálně šamanismu např. I. Dienes, *The Hungarians*, s. 53 an. na základě archeologických nálezů různých ozdob.

644 Krátkou zmínka o tom je v *Liudprandi relatio*, s. 351. N. Berend, *At the Gate*, s. 258, ale také, Gy. László, *The Magyars*, s. 24.

645 P. Engel, *The Realm*, s. 21-23.

646 Pro nás nejzajímavější jsou zmínky o Uhřích v *ŽK*, s. 78-79, kde Uhři poznávají svatou sílu Konstantina, zmínka o Maďarech jako o těch, co už poznali slovo Boží a mají liturgii, s. 106, je sporná. *ŽM* mluví o setkání s uherským králem (s. 160-161), který rovněž vzdá Metodějovi poctu, ale ani tato pasáž nebývá jednoznačně interpretována (viz pozn. editora, značná část historiků tvrdí, že to měl být spíše franský císař Karel III.). K tomu např. I. Dienes, *The Hungarians*, s. 52; I. Fodor, *The Ancient Hungarians*, s. 32; N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 325; Gy. Moravcsik, *Byzantium*, s. 45-7; Gy. László, *The Magyars*, s. 43 a 56-7; A. Róna, *Hungarians*, s. 367-370.

647 F. Curta, *Southeastern Europe*, s. 189-190; E. Csukovits, *Introduction*, s. 10; G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 49; N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 328 a Gy. Kristó, *Early Transylvania*, s. 63-69.

648 Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 73 a G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 50.

649 *SGE*, s. 489-490 mluví dokonce i o stavbě kláštera. Přátelství s Bulharskem se mu také nakonec stalo osudným v době, kdy Bulharská říše padla - Gy. Moravcsik, *Byzantium*, s. 62. Více též Cs. Bálint, *Südungarn*, s. 116-7.

rovněž vliv byzantské církve dokládat nálezy importovaných nebo podle řeckých vzorů robených předmětů s křesťanskou výzdobou, či přímo křesťanských amuletů. Potíž je ale v možnosti jejich čistě okrasného využití bez hlubšího obsahu pro jejich nositele, jak už jsme zmiňovali několikrát.

Někdy se má za to, že západní misie do Panonie odstartovala právě porážka maďarských vojsk na Lechu v roce 955.⁶⁵⁰ Faktem ale jistě je, že usazení v nových sídlech v Karpatské kotlině muselo nutně vést k častějším kontaktům se sousedícím i zde usedlým křesťanským obyvatelstvem.⁶⁵¹ Pokud sledujeme stopy křesťanství mezi „prostým lidem“ vůbec, můžeme vycházet znovu především z archeologických pramenů. Nacházíme zde už poměrně známou paletu nálezů, svědčících o dvojsečném pronikání nové víry, která se zpočátku především mísí s pohanstvím, jako by šlo pouze o dalšího mocného „ducha“, který může stát vedle ostatních tradičních sil.⁶⁵² Tuto „zmatečnou“ víru prostých můžeme předpokládat až do pozdějších století, zejména mimo centra moci, kde také přetrvává i naprostá rezistence vůči novým rituálům, spolehlivě dokládána do raného 12. století, stejně jako klasické pohanské obětiny.⁶⁵³

Skutečným zlomem pro Uhry bylo pokřtění rodiny, jež se odvolávala svým původem k náčelníkovi Arpádovi. Bylo by jistě naivní se domnívat, že rozhodnutí tehdejší hlavy rodiny a zřejmě alespoň titulárně i vládce ostatních maďarských kmenů – Gejzy – přijmout křest se zrodilo ve vzduchoprázdnu. V tomto směru musíme uvažovat daleko za hranicemi hagiografických podání, které přirozeně mají zcela jinou paletu argumentů pro tento akt. Kníže Gejza přijal latinský křest, zřejmě z obav z nastupující agresivní byzantské politiky, která představovala pro Maďary velké nebezpečí. Podpora ze západu se vznikajícímu státu mohla velice hodit. S Němci navíc panoval delší čas klid zbraní (o němž byla vlastně řeč i v *LMa*), „prozápadní“ orientace knížete platila spíše Bavorsku, než celé Říši. Definitivním podnětem bylo podle Gy. Györffyho spojenectví císařů Oty I. a Jana Tzimiska.⁶⁵⁴

650 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 419, i když tamtéž (s. 430) uvedeny misie před tímto datem. Další říšské pokusy uvedeny tamtéž dále.

651 Odkaz Velké Moravy je často tendenčně zpochybňován, viz N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 327. Existují ale poměrně nepopiratelné doklady slovanského vlivu na christianizaci Maďarů, zachované v maďarském církevním názvosloví (P. Engel, *The Realm*, s. 44). Obecně kontinuitu křesťanství z dob velkomoravské říše předpokládá F. Dvorník, *Zrod*, s. 179. Diskutována je ostatně i otázka kontinuity starších – karolinských a snad i starořímských vlivů (J. Kútnik, *Křesťanský středovek*, s. 222; T. Vida, *The Early and Middle*; B. M. Szöke, *The Carolingian Period*); o smetení předchozí kultury v době invaze je spíše přesvědčen R. Marsina, *Metodov boj*, s. 110 a R. Fletcher, *The Conversion*, s. 368. Dnes už ale v diskusích panuje daleko komplexnější vidění obrazu „maďarské invaze, která smetla Velkomoravskou říši.“

652 I. Dienes, *The Hungarians*, s. 53.

653 N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 338-9. F. Curta, *Southeastern Europe*, s. 250-251 o hřbitovech na transylvánské a slavonské periferii.

654 Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 61-62, obdobně G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 10-11; F. Makk, *On the Policy*, s. 39-40 a G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 50.

Alternativním důvodem pro křest, v základních okolnostech a důsledcích vlastně totožným, je právě výše zmíněné spojení Gyuly s byzantskou stranou, Gejza by pak prostě zkoušel štěstí u druhé strany.⁶⁵⁵

Velmi obtížně budeme prokazovat informaci *Dětmarovy kroniky* o tom, že Gejza přijal křesťanského boha mezi mnohými. Jedná se o poměrně populární zvěst, na níž možná narážel Bruno, když ve svatovojtěžském textu mluvil o špatném křesťanství Uhrů.⁶⁵⁶ U Dětmara nalezneme i podivnou zprávu o slovanském jméně *Beleknegini*, které měla nosit manželka Gejzy, kterou známe dnes jako Saroltu. Tuto informaci zajímavým způsobem doplňuje pozdější informace tzv. *Uhersko-polské kroniky*, která uvádí i jméno Adelajda a připisuje jí polský původ.⁶⁵⁷ Máme zde očividně co do činění s velkou směsí informací, ale literatura maďarské proveniencí byla k této otázce spíš rezervovaná.⁶⁵⁸ Zdá se, že revize raných uherských dějin se v tomto smyslu tak snadno nedočkáme.

Co se samotné misie týče, prameny poměrně solidně dokazují, že do Uher mířící misie mnicha Bruna vyšla ze Saint Gallen před rokem 973.⁶⁵⁹ K tomuto roku se mimo jiné vztahuje i účast maďarského poselstva na velkém sněmu v Quedlinburgu.⁶⁶⁰

Na druhou stranu R. Pražák připomíná především fakt, že prvomučedník Štěpán je patronem pasovského biskupství a jemu také byla zasvěcena hradní kaple v Ostřihomi, vybudovaná Gejzou.⁶⁶¹ Svatomartinská patrocinia z této doby by naopak svědčila o vlivu Mohuče, tedy i Saint Gallen.⁶⁶² A to můžeme ještě uvážit fakt, že pod mohučskou provincií spadalo i pražské biskupství, jehož emisar se posléze také objeví na scéně. Celá situace je velmi komplikovaná a aktivita pasovského biskupa Pilgrima nikterak nevnáší do celé záležitosti světlo, neboť jeho snahy byly často podporovány různými falzy, takže důvěryhodnost s jeho jménem spojených zpráv je nízká.⁶⁶³

655 N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 329.

656 *Dětmar*, s. 442-445. Vcelku pozitivně se k této informaci staví R. Fletcher, *The Conversion*, s. 432.

657 Obecně k tomu na místě edice pramene M. Homza, *Uhorsko-polská kronika*, s. 62-70. Kronika je zřejmě nejstarší (tamtéž, s. 18 datována cca do počátku 13. století) zmínkou o Adelajdě. Informaci o jejím původu uvádí, přestože u jiných královen mlčí. Ani autor edice není příliš nakloněn obhajovat pravdivost této teze. Podle mého soudu jde o prostou fabulaci, kterou dokládá exaltované líčení její náboženskosti, umístění jejího původu do Krakova, což je čirý anachronismus a vůbec jsou postavy z tohoto období sestaveny jako poměrně fiktivní směs jmen a obecných funkcí.

658 Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 58 a 75.

659 Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 62an. a E. Csukovits, *Introduction*, s. 7.

660 *Annales Altahenses*, s. 11; *Dětmar*, s. 68-69.

661 R. Pražák, *Legendy a kroniky*, s. 88. Existuje dokonce tradice, že i Gejza obdržel při křtu jméno Štěpán (*Ademar*, s. 152-153).

662 Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 68

663 Takový je např. *dopis Pilgrima* (s. 41-43) papeži Benediktu VI., kde se pasovský biskup domáhá zásluh na evangelizaci Uher, stejně jako tradičního pallia, které mu má patřit jako následníku metropole v Lorchu. Srovnej F. Dvorník, *Zrod*, s. 157-7; R. Marsina, *Metodov boj*, s. 18-19; J. Sláma, *Český kníže*, s. 17. Pokud bylo moravské biskupství skutečně v režii Přemyslovců, znamenalo by těžké ohrožení zájmů Pasova a

Osobně bych se kompromisně přikláněl k možnosti, že misii mohlo na dvoře knížete Gejzy (připomeňme si ony v legendě zmíněné „blízké,“ jež byli pokřtěni s ním) více. Zcela jistě jich mohlo proběhnout postupně několik, mezi datem 973 a smrtí Gejzy, kdy už byl Štěpán beze sporu křesťanem a manželem křesťanky,⁶⁶⁴ je na to dosti dlouhá doba.⁶⁶⁵ Všechna misijní centra mohla také působit prakticky paralelně v různých oblastech Uher, či dokonce jen na různých sídlech knížete Gejzy.

Těžko zpětně určovat, která misie měla větší váhu, neboť, jak jsme si mohli všimnout, veškerý německý vliv byl posléze v legendách zamlčován. Je ovšem možné, že např. zmínky o svatém Martinovi v *LMi* by mohly svědčit o tom, že tradice, podle níž byla legenda zpracována, vychází původem z okruhu St. Gallen.

Zdůrazňování role Vojtěcha by zase zřejmě vyznačovalo místa vlivu českých (či říšsko-českých) misionářů spojených s biskupovou celoevropsky orientovanou „kaplí“ společníků a přátel spjatých mj. s Břevnovským kláštelem.⁶⁶⁶ Důvod této misie⁶⁶⁷ vysvětluje D. Třeštík odvážnou, ale logickou úvahou – Vojtěch, asi ve shodě se svým knížetem, pomýšlel na obnovení moravského arcibiskupství,⁶⁶⁸ do jehož historických hranic nyní Maďari přináleželi, tudíž měl na jejich christianizaci nárok. Často je také působení svatého Vojtěcha zvenčí často chápáno jako součást univerzalistických koncepcí tehdejšího císařství.⁶⁶⁹ O české misii hovoří i Brunonova legenda, což vyplývá z předpokládané participace Anastasia-Asrika na jejím vzniku,⁶⁷⁰ ale i z faktu, že Bruno byl Vojtěchovým oddaným stoupencem. Sám autor hagiografií se v Uhrách pohyboval v prvním desetiletí 11. století, zřejmě v době kdy jeho

bavorské církve v Maďarsku vůbec. Bavorský biskup se vlastně pokusil o totéž, co zřejmě chtěli realizovat Přemyslovci (M. Wihoda, *Morava*, s. 100)

664 Ostatně příslušnost manželky může taky znamenat další možnou přítomnost konkrétní skupiny kněžích, působících (mimo jiné) jako misionáři. Viz v kapitole 10.4 adekvátní pasáže o manželské misii.

665 Více světla se snaží do otázky misii vnést G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 11-13. V období 975-994 se dokonce zdá, jakoby žádní misionáři v Uhrách ani nepůsobili, což bych ale přičítal spíše nedostatku pramenů.

666 Většinou se hovoří o samostatné svatovojtěšské tradici, která se prosadila do legend o králi Štěpánovi. G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 14 a F. Machilek, *Zur Verehrung*, s. 122.

667 R. Turek, *Čechy*, s. 185 ji datuje po roce 993, G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 13 a 16 do let 994-995, Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 16 nejpozději 994-996, obdobně i G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 51. Muselo nejdříve dojít k zániku samostatného moravského biskupství, aby Vojtěch měl příležitost do Uher vstoupit. Vzpomeňme si, že ve větší svatoštěpánské legendě je Vojtěch v době příchodu označen jako „český biskup.“ Znovu připomínám existenci misijního řeholního stavu v této době – viz pozn. 388 a 486. Objevují se i hlasy (viz Kristó), že Vojtěch se angažoval v dohodě sňatku Gizely se Štěpánem.

668 Viz pozn. 418. Podobný důvod uvádí i F. Dvorník, *Zrod*, s. 177-8 – Vojtěch prostě operoval v pohraničním pásmu ne-li v historických hranicích moravské diecéze. Proti možnostem jakýchkoliv jeho práv v Uhrách a vůbec poněkud rezervovaněji vůči velikosti vojtěšské misie se vyjadřuje G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 14 a 18. Jako důvod navrhuje spíše pokrevní spřízněnost biskupa s Gizelou či emisarské pověření Jindřicha Bavorského pro jednání o podporu v době bojů o říšský trůn.

669 F. Dvorník, *Zrod*, s. 24.

670 Zdůrazňuje O. Králík, *Nejstarší legendy*, s. 24; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 429an.

původní misijní záměr v Polsku selhával.⁶⁷¹

Jak už jsem uváděl na konci kapitoly s uherskými střípky ve svatovojtěšských legendách (8.1), jedná se o nejjednodušší možný výklad Vojtěchova působení zde. Průchod exilového biskupa Uhrami před jeho cestou do Polska je spíše hypotetickou úvahou vyplývající ze zmínky o Asrikovi a jeho arcibiskupství v *PSA*. O trochu rozpolcené postavě Asrika se ještě budu zmiňovat o něco důkladněji.

Jediným trumfem v tehdejším či dnešním (historickém) sporu o to, která misie byla v Uhrách dominantní, by mohl být fakt, který kněz držel Gejzu a zřejmě i malého(?) Vajka (Štěpána) při křtu. Přikláním se k mínění, že jím skutečně nebyl svatý Vojtěch a vesměs souhlasím s R. Pražákem, že svatoštěpánská nárážka je více než dobrým důvodem domnívat se, že šlo o pasovského emisara. Bavorsko bylo také Gejzovým partnerem a místem původu první uherské královny. V té době už zřejmě nepřicházelo v úvahu, aby si brala ještě pohanského Vajka. Datum sňatku Štěpána a Gizely by nám tedy poskytlo zároveň dataci jeho křtu ante quem.⁶⁷² Zdůrazňuji ovšem, že toto mé „upřednostnění“ Pasova nikterak neumenšuje roli, kterou po mém soudu hrála ostatní misijní centra. Za zcela jisté naopak předpokládám, že Štěpán byl pokřtěn později, tedy nikoliv jako novorozeně, spolu se svým otcem.

Ať už křest přišel z kteréhokoliv misijního centra, měl v první řadě znamenat možnost mírové spolupráce německých velmožů s novým „režimem“ v Uhrách, který prosazoval Gejza, jak jsme viděli, poměrně drsně mezi svými a chystal tak pravděpodobně definitivní převzetí moci nad ostatními náčelníky.⁶⁷³

Jak už jsem uvedl, křesťanství Vajka-Štěpána bylo základní podmínkou pro možnost uzavření sňatku mladého knížete s některou z příslušnic křesťanských rodin střední Evropy. Sám fakt, že šlo o tak významný rod, jakým byla vedlejší větev Otonů, ukazuje, jak dobře si Gejza v očích tehdejší bavorské elity stál. Gizela byla sestrou budoucího císaře Jindřicha II. Asi nejvíce akceptovaným názorem současné historiografie je spojení sňatku Štěpána a bavorské princezny s dobovou smířlivou a christianizační politikou Štěpánova otce.⁶⁷⁴ To by též konvenovalo s tvrzením *LMi*. Gejza mohl domluvit sňatek v době uzavření míru s Bavorskem, o němž se legendy též zmiňují. Také se mohl sňatek Gejzova syna stát

671 *List Brunona*, s. 97; Viz také kapitola 7.2, pozn. 457 a 7.3, pozn. 548-549. Podle D. Řezaniny šlo nejspíše o misijní akce mezi Sekely. (D. Řezanina, *Život a utrpení*, s. 36.), F. Dvorník (*Zrod*, s. 231) sází spíše na knížete Ajtonye. Viz též G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 15. Zajímavé je, že ač *kronika Ademarova* (s. 152) o jeho misii sice referuje, popisuje jeho práci jen u Uhrů bílých.

672 Týž názor má R. Fletcher, *The Conversion*, s. 432 a Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 16.

673 O pozadí křestní politiky Gejzy Gy. Györfy, *König Stephan*, s. 72.

674 N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 331. Gy. Györfy (*König Stephan*, s. 97) jako možný termín sňatku udává dobu po prosazení Štěpána za následníka Gejzova trůnu. G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 13 usuzuje, že šlo o rok 996 a spojuje s ním i obnovení misí v Uhrách.

podstatnou součástí christianizačních snah na uherském velkoknížecím dvoře.⁶⁷⁵ Vcelku jasně lze odmítnout možnost, že by sňatek s Gizelou byl až součástí protipovstaleckých dohod v době Koppányovy vzpoury, jak tvrdí H. Keller.⁶⁷⁶

Jak se ukázalo záhy po smrti knížete Gejzy – bez větších rozporů datovaná do roku 997⁶⁷⁷ – sebedůkladnější mocenský systém musí přežít především odchod svého zakladatele. V tomto směru musel Štěpán podniknout mnoho kroků na zabezpečení svého postavení. Legendy přirozeně dramatický prvek povstání proti Štěpánovi nemohly opomenout. Co však můžeme hledat v historických rozborech tohoto povstání a co nám legendisté nesdělili?⁶⁷⁸

Především je dochováno jméno vůdce povstalců – Koppány.⁶⁷⁹ Legendy ho výslovně nikterak nezmiňují, mluví o vůdcích spíše v množném čísle, a nijak se tedy ani nezabývají jeho možnými nároky na knížecí trůn. Naopak historici dnes upřednostňují interpretaci Koppányovy vzpoury jako čistě vnitrodynastického sporu o vládu a nástupnictví, podpořenou odporem k cizincům, o něž se opírala Štěpánova vláda, či k politickým změnám. Víra zřejmě nehrála hlavní roli, pokud vůbec Koppány skutečně byl pohanem.⁶⁸⁰

Pokud se týče vztahu povstání a křesťanství, je zřejmě bez debat, že svou roli odpor k novotám západní víry sehrál. Rozhodně je ale nutné jít cestou, kterou vytyčuje *LMi*, zmiňující výslovně vedení povstání některými „šlechtici“, ne jakýmsi abstraktními pohanskými vůdci nebo snad kněžími (to ostatně ani jeden pramen výslovně nezmiňuje). A s tím ruku v ruce kráčí fakt, že základní problém byl mocenský. Křesťanství pomáhalo ovšem jasně určovat stranickou příslušnost elit i nižších tříd účastných v povstání.⁶⁸¹

Naopak žádné zmínky nenajdeme v legendách o dalším postupu sjednocování země, které

675 Souhrn legend a tradic spojených s Gizelou uvádí L. Veszprémy, *Königin Gisela*

676 H. Keller, *Otoni*, s. 56.

677 Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 98.

678 K povstání obecně např. Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 99-103, L. Kontler, *Dějiny Maďarska*, s. 43.

679 *Chronici Hungarici*, s. 312-314.

680 Zdá se to být dokonce nepravděpodobné. Gy. Györffy zdůrazňuje (*König Stephan*, s. 95 a 99), že prvotní záminkou k povstání byl zřejmě fakt, že primogenitura odporovala původnímu seniorátu a levirátu praktikovanému u Maďarů. Koppány se dal dokonce pokřtít, snad už kolem r. 972(!) (u Györffého tamtéž a s. 123an.; R. Pražák: *Legendy a kroniky*, s. 101), a byl by tedy dost možná křesťanem dříve než Gejzova rodina. Podle některých úvah byl také křesťanem byzantského ritu, což by odpovídalo částečným úspěchům východních misí např. v Sedmihradsku. Zajímavé je, že např. L. Kontler (viz předminulá poznámka) už ani otázku víry neotevírá, interpretuje povstání jako čistě rodovou vzpouru.

Mezi těmi, kdo přijímají obraz nábožensky motivované vzpoury, aniž by ovšem předložili konkrétní argumenty, jsou např. H. Keller (*Otoni*, s.56) a P. Lendvai (*Tisíc let*, s. 33-4). Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 18-19 se snaží dokazovat Koppányovo pohanství na faktu že nerespektoval primogenituru. V konfrontaci s českými dějinami mi ovšem toto tvrzení přijde jako argumentačně slabé.

681 Zvláštní poznámku si zaslouží v pozdním pramenu zmíněné rozčtvrcení vůdce povstalců. Gy. Kristó (*Koppány felnégyelése*) díky souvislostem ve zprávě uvedeným připouští původnost této informace a zdůrazňuje tradiční, tedy v podstatě předkřesťanský ráz tohoto trestu. Je vidět, že zákony nové víry se prosazovaly skutečně jen velmi pomalu, a to i za cenu použití tradičních donucovacích prostředků.

bylo vedeno především proti částečně nezávislým náčelníkům na východě.⁶⁸² Snad se legendisté také pokouší zamlčet alianci mezi Štěpánem a Byzancí,⁶⁸³ nebo je jim pro konstrukci příběhu dostačující jediná bitva za víru, která jakoby reprezentuje všechny boje za zvětšení nového křesťanského státu. Štěpánovy války jsou tak prezentovány jako boj za šíření křesťanství, ale v praxi šlo víceméně spíše o mocenský boj, a pokud do něj byla nějak zapojena otázka víry, zřejmě šlo o podobný případ jako byla Koppányova vzpoura. Vnucuje se obraz, že Štěpán dosáhl sjednocení za cenu lpění na bezpodmínečné oddanosti nové víře, zatímco ostatní vládci, třeba částečně křesťané, byli vůči svým poddaným tolerantnější a zároveň stáli v opozici ke knížeti, jehož zahraniční svazky chápali spíše jako hrozbu svému postavení.

Navíc se nikdy skutečně nedosáhlo jasného pokřtění všech poddaných budoucího krále Štěpána.⁶⁸⁴ Kříž přesto byl jakýmsi ideálem jeho vlády, zejména po přijetí královského titulu, a minimálně navenek nebylo už o postavení arpádovské dynastie v řadách křesťanských panovníků pochyb.

Je dobré též připomenout, že došlo i k mírovým případům konverze – Samuel Aba, náčelník jednoho z dílčích kmenů, snad vyznávající judaismus, přijal křest v rámci politické aliance, podpořené sňatkem s jednou ze Štěpánových sester.⁶⁸⁵ Poslední dobou se vůbec objevuje názor, že přijetí nové víry nebylo mezi předáky původních klanů až tak nepopulární, zvlášť když jim nové uspořádání zajistilo pokračování původních výsad a vysokou společenskou prestiž.⁶⁸⁶ Krom vysloveného mocenského boje o vedoucí pozici ve státě možná skutečně nedocházelo k rozsáhlým revoltám, takže ani pohanské vzpoury v pol. 11. století neměly rozsáhlejší oporu mezi elitami.

O čem je nutné pojednat jistě zvlášť, je otázka korunovace. Už dobová Kniha naučení otázku koruny jednoznačně spojuje s maximy křesťanské víry – král je křesťan, protože královský titul je titulem křesťanským.⁶⁸⁷ V dějinách Maďarska také koruna představuje symbolický mezník.

Ve výsledku je nutno se přiklonit k tomu, že koruna téměř bezpečně doputovala ke Štěpánovi

682 Snad jen v tom smyslu, jak neustále pokračovaly vlny christianizace. Jako samostatnou událost zachovává porážku a obrácení „černých Uhrů“ kronikář *Ademar* (s. 155). Mohlo by se jednat o některé probyzantské náčelníky.

683 Gy. Moravcsik, *Byzantium*, s. 62; Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 27 a F. Makk, *On the Policy*, s. 44.

684 O faktickém multikonfesionalismu Uher obecněji viz N. Berend, *At the Gate*.

685 Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 26-27 a G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 61. Christianizace kmene Kavarů probíhala pod taktovkou biskupství v Egeru.

686 A. Zsoldos, *Hungarian Society*, s. 84.

687 *Libellus*, s. 621. I v Uhrách je tedy vznik monarchie spojován s christianizací státu, viz E. Csukovits, *Introduction*, s. 7; J. Gerics, *The Presence*, s. 115-116 a N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 359.

až v době, kdy měl otěže moci pevně v rukou, snad jako symbolické završení jeho prvních „christianizačních bojů.“ Uvědomíme-li si, že je dost dobře možné, že vůči západu (i východu) někteří další uherští vládci mohli rovněž vystupovat jako pokřtěná knížata, sotva by mohla koruna být zaslána nejmladšímu z nich, který se sotva – a s obtížemi – chápal své úlohy dědice otcova velkoknížectví. Jediným možným důvodem by byla jeho bezprostřední spřízněnost s bavorskou větví císařského rodu, ale i pak by sotva bylo v době válek za uchování dědictví pomýšlet na tento na svou dobu jistě komplikovaný proces jednání, ať už světsky diplomatických či církevních.

Co se původu koruny týče, současné názory nejsou nikterak jednotné. Zatímco např. R. Pražák sází na papežskou roli,⁶⁸⁸ jiná literatura uvádí, že koruna do Uher doputovala z Říše.⁶⁸⁹ Jako datum pomazání pak převládají Vánoce roku 1000.⁶⁹⁰

Zajímavé je, že Györffy a další právě díky tomu spojují obě možnosti - v Římě v té době přece pobýval jak papež, tak císař Ota III. Poselstvo z Uher tedy mohlo velmi snadno jednat s oběma hlavami křesťanského světa, které navíc v té době postupovaly ve výjimečné shodě.⁶⁹¹

Touto výjimečnou shodou se často rozumí myšlenka univerzalistické koncepce Oty III. Do jaké míry byla koruna pro svatého Štěpána (a jak výše zmíněno i členka Boleslava Chrabrého) bezprostřední součástí této složité politiky, je dodnes předmětem diskusí a tato otázka stojí v přímé souvislosti s otázkou „dárce“ koruny.⁶⁹²

Vzhledem k tomu, jak blízko k sobě tehdy oba nejvyšší úřady křesťanstva měly, je otázka, odkud bezprostředně vyšla iniciativa královské korunovace, po mém soudu méně podstatná. Pramenné zdroje jsou zamlžovány politickými změnami, díky kterým se vždy na nějaký čas zmínky o té či oné straně na evropské politické scéně staly nevhodnými, či netaktickými.⁶⁹³

688 R. Pražák, *Dějiny Maďarska*, s. 22; podobně A. Gieysztor, *Sylwester II*, s. 54-55 a rámcově zdůrazňuje roli papeže i F. Makk, *On the Policy*, s. 42-3. O zásadní námitce proti opačné tezi se v polských souvislostech vyslovil G. Labuda (*Mieszko II*, s. 29), který tvrdí, že tehdy nebylo myslitelné, aby koruna byla vydána bez souhlasu papeže.

689 Přirozeně tak situaci popsal *Děttmar* (s. 174-175), nasvědčovalo by tomu i mlčení Řehoře VII. o celé věci v dopise určeném pro uherského krále Šalamouna (*Brief Papst*, s. 110-113.). H. Keller, *Otoni*, s. 64. K papežské účasti na korunovaci skeptická i N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 343.

690 Výjimkou je názor Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 22-23, který uvádí pozdější datum.

691 F. Dvorník, *Zrod*, s. 184-185 zapojuje do své představy o programu Oty III.; dále Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 114an.; L. Kontler, *Dějiny Maďarska*, s. 42an.; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 432; Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 22 a L. Veszprémy, *The Holy Crown*, s. 96-97, který zdůrazňuje relativitu všech informací, které o korunovaci máme.

692 O promyšlené otonské politice pozitivně H. Keller, *Otoni*, s. 60an., kterému v doslovu českého vydání přitakává J. Sláma (tamtéž s. 107). Skeptičtější pozici zastává např. Gy. Györffy (*König Stephan*, s. 110-117), který zdůrazňuje, že ve skutečnosti zůstalo jen u koncepce imperiální myšlenky a Uhry stály vždy stranou. Král Štěpán I. pak v tomto směru provozoval vlastní politiku.

693 Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 22.

Osobně se tedy držím výkladu spojujícího korunovaci s oběma hlavami tehdejšího křesťanského světa a to prakticky rovným dílem. Říšská císařsko-papežská spolupráce té doby umožňovala velkorysá a jednoznačná gesta, jimiž musela rozdvojená moc později nastoupivších bojů o investituru šetřit. Dost dobře mohlo tedy jít i o plně společný počin Oty III. a Silvestra II.

Navíc je nutné zmínit specifickou pozici Maďarska v politické mapě Evropy. Zatímco Polsko svou pozici hájilo proti Říši jen s velkou námahou, Maďaři až na výjimky skutečně nikdy nebyli v situaci, kdy by ztráceli suverénní postavení v rámci svého vlastního království. Nároky císařů zde byly vždy více než teoretické. Obecně se soudí na silnou roli politické rovnováhy, kterou vyžadovala pozice regionu mezi východní a západní říší a papežstvím navíc.⁶⁹⁴ Tak byl císař, papež i byzantský vládce tlačěn do pozice, kdy nemohli šetřit svojí přízní. Arcibiskupství i koruna byly získány s lehkostí, které při zkušenostech z jiných oblastí udivují.

Se jménem krále Štěpána je spojeno především prvotní uherské zákonodárství,⁶⁹⁵ jež zde vidíme nejen jako projev křesťanství, ale spíše jako projev legalistické „záliby“ dané doby – zmínky o strohých předpisech nacházíme i jinde v obdobném čase. Jejich veledůležitou součástí byla především snaha o likvidaci pohanských relikvií.⁶⁹⁶

Rozvoj církevní správy legendy do značné míry připisují Štěpánovi. Není se ostatně co divit, vzhledem k Mojžíšovské roli, již sehrává nebohý Gejza. Avšak i jeho počin nezůstal, jak jsme viděli, bez povšimnutí. Moderní bádání se skutečně snaží trochu „rozředit“ hustotu svatoštěpánských fundací, vznikající díky nesmírné gravitační síle jeho charismatické osobnosti. Nemálo zastánců má teorie, že biskupství ve Veszprému možná založil už Gejza.⁶⁹⁷ Historiografie je v poslední době také rezervovaná k počtu biskupství, založených do konce vlády krále Štěpána.⁶⁹⁸ Zdá se být poměrně logické, že nejdříve byly ustaveny diecéze na územích přímo Arpádovci kontrolovaných a až následně byly zakládány další postupně tak,

694 F. Makk, *On the Policy*, s. 43-44 a P. Urbančzyk, *Trudne początki*, s. 265-267.

695 Edici zákoníku obsahuje práce J. Bak, G. Bónis, J. Sweeney, *The Laws*, s. 1-11. Komentáře v souvislosti s christianizací Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 123-131; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 433; E. Csukovits, *Introduction*, s. 8; L. Solymosi, *Liberty and Servitude*; A. Zsoldos, *Hungarian Society*, s. 84an. a N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 348 a 358.

696 N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 333-334.

697 N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 351. Pozitivní důkazy ovšem chybí, jak připomněl přes svůj optimismus v této otázce G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 51, čímž zřejmě opomíjí informaci jedné z legend.

698 E. Csukovits, *Introduction*, s. 8. Je otázkou, jestli přítomnost isidorské právní myšlenky o samostatném státu jako území s králem, arcibiskupem a deseti biskupy inspirovala jen tvůrce legend, nebo i samotného krále, který by pak mohl skutečně deset diecézí za své vlády založit – J. Gerics, *The Presence*, s. 116-117.

jak Štěpán získával kontrolu nad dalšími částmi Uher⁶⁹⁹ a jak posléze jeho dědicové rozšiřovali území království.⁷⁰⁰

Důležitou poznámku je nutné učinit v souvislosti s tím, že – tak jako jinde – i v Uhrách se v této době objevilo velké množství zahraničních osobností, ale i bohoslužebného materiálu a architektonických vzorů, v nichž bývá postupně odhalována zahraniční provenience. Takové vlivy mohl přinést svatý Vojtěch, suita princezny Gizely či mohly proudit spontánně jako v případech, na něž už jsme narazili v Čechách a Polsku.⁷⁰¹

Samostatnou zmínku si zaslouží i otázka arcibiskupství v Ostřihomi.⁷⁰² Asrik, mnohde zmiňovaný jako první arcibiskup, byl původně zřejmě v jednání s Uhry diplomatickým zástupcem Říma (pocházel z doprovodu sv. Vojtěcha). Zástupcem krále Štěpána byl – alespoň podle maďarské historiografie – skutečný první arcibiskup Dominik.⁷⁰³ K samotnému arcibiskupství se sluší podotknout především to, že přítomnost arcibiskupa v Uhrách dle kanonického práva nutně vyžaduje přítomnost dalších tří sufragánů.⁷⁰⁴

Kolem postavy Asrika ostatně tradičně panuje mnoho nesrovnalostí. Není zcela jasné kolik osob vlastně pod jmény Anastasius, Asrik a podle některých teorií i Radla⁷⁰⁵ máme hledat a kde všude působily (Břevnov, Panonhalma či Pécsvárad, některý polský klášter – nepanuje jednota v otázce kláštera „Mestri(s)“, tj. jestli byl uherský či polský).⁷⁰⁶

První klášter v Pannonhalmě⁷⁰⁷ je tedy také spojován už s Gejzovými časy a/nebo s osobou sv. Vojtěcha a jeho suitou.⁷⁰⁸ Výklad Mestris jako Mons ferreus by zas odpovídal klášteru

699 Sem patří především biskupství v Csanádu, který byl vlastně novým založením (snad až ve 30. letech 11. století) na místě Ajtonyova Marosváru – viz E. Csukovits, *Introduction*, s. 12 a Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 30 a G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 62.

700 Poměrně zajímavý rozbor situace s ohledem na definici tehdy Arpádovci ovládaných území podal Gy. Kristó, *Koppány felnégyelése*, s. 965an. Obecně i G. Thoroczkay, *The Dioceses*; a N. Berend, J. Laszlovsky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 351.

701 R. Fletcher, *The Conversion*, s. 433; Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 18; G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 51 a N. Berend, J. Laszlovsky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 336-337 a 352. Původní představa o národnostně maďarské církvi (F. Dvorník, *Zrod*, s. 185-6) asi vezme za své.

702 F. Dvorník, *Zrod*, s. 192 dokonce zmiňuje možnost, že první sídlo arcibiskupa nemuselo být zcela pevné, situace by připomínala polské misijní (?) biskupství (viz kapitola 7.3, pozn. 507 a dále).

703 Gy. Görffy, *König Stephan*, s. 114 a G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 54. Mohl to být původní německý misijní biskup, úřadoval zřejmě krátce.

704 G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 52-53. Nejčastější shoda panuje zřejmě v otázce starobylosti veszprémské a rábské diecéze. Třetí mohl být Gyulaféhvár – viz výše.

705 Radla bývá zase spojován s postavou druhého arcibiskupa, na jehož jméno už jsme v legendách narazili – Sebastianem. (G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 55.)

706 Souhrn starších teorií o Asrikovi podává F. Dvorník, *Zrod*, s. 186-192. Sám jej ještě považuje za prvního arcibiskupa. Viz též Gy. Görffy, *König Stephan*, s. 113. Nověji souhrnně G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 55-57. Jeho polské působení zdůrazňuje např. P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 330-331.

707 V tomto případě existuje dokonce věrohodný opis zakládací listiny, který by ale ukazoval až na svatoštěpánské založení (či jeho ztvrzení) – naposledy shrnuje A. Jagošová, *Pannonhalmská listina*.

708 F. Dvorník, *Zrod*, s. 185 a 189. Připouští i G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 13-14 a E. Csukovits, *Introduction*, s. 9. Adriányi zdůrazňuje, že ani přítomnost mnichů z Břevnova by neznamenal zvláštní český vliv, šlo povětšinou o cizince. Ještě G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 51 ale považuje první mnichy v Uhrách

v Pécsváradu, zřejmě rovněž založenému v této době. Velmi rád bych se zde pustil do rozboru pramenů k Asrikovi a jeho možnému opatství, které by nám mohly říci mnohé o církevním světě střední Evropy kolem roku 1000, ale díky obecnějšímu zaměření mé práce už nemohu než konstatovat, že dle Brunonova života sv. Vojtěcha máme asi co dělat minimálně se dvěma osobami – Asrikem a Radlou, kteří oba působili v Uhrách na vysoké církevní pozici. První z nich pak skutečně dosáhl hodnosti arcibiskupa, jak můžeme číst v *PSA*. Otázku Mestris a opatství některého z Asriků zde, bych už ponechal ad acta s výše uvedenými komentáři.

V legendě o Svoradu a Benediktu zmiňovaný klášter Zobor je rovněž v centru pozornosti. Slovanský název kláštera a poloha poblíž tradičního centra Nitry z něj dělá často v očích historiků archaickou, velkomoravskou instituci – otázka kontinuity velkomoravského církevního života je tu opět nastolena.⁷⁰⁹ Potíž spočívá ale v naprosté absenci pramenů a možné alternativní interpretaci všech indicií, které máme – St. Pölten, s nímž má Zobor stejného patrona, zde mohl zřídít svou filiálku kdykoliv později, jméno Zobor mohli klášteru dát místní slovanští obyvatelé až ex post apod.

Na jiném místě zmiňovaná poustevna budoucího biskupa Gellérta byla skutečně rozvinuta v klášter, spojený s osobností sv. Günthera a jeho mateřskou institucí v Niederalteichu. Jedná se o klášter v Bélu (Bakonybél).⁷¹⁰

Do celkového výčtu Štěpánových klášterních založení by bylo možné ještě počítat klášter Zalavár a dokonce kongregaci východního ritu ve Veszprémvölgy.⁷¹¹

Zajímavostí je, že rozsáhlé jižní oblasti Štěpánova státu se snad už za života prvního krále dočkaly dokonce vlastní provincie – arcibiskupství v Kalocsi.⁷¹² Svědčí to o značném rozvoji církevní správy a výjimečném postavení, které maďarská církev v rámci západu měla.

Jen krátce se zmíním o faktu, který považuje za důležité zdůraznit maďarská

za Čechy a Poláky.

G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 69-70 sem lokalizuje Mestris (připouští tamtéž i Dvorník). A. Jagošová, *Pannonhalská listina*, s. 68 se přiklání k linii považující Asrika za prvního opata, nicméně její důkaz působí mírně zmatečně. G. Thoroczkay (tamtéž s. 51-55) vidí prvního opata spíš v Radlovi.

709 F. Dvorník, *Zrod*, s. 188. J. Kútnik, *Kresťanský stredovek*, passim (zejména s. 160-162), tvrdí, že šlo o předvelkomoravské (s. 240-242!) založení, které navíc v plné síle (reformováno (?)) do slovanského kláštera – s. 233-238) s rozvinutým systémem poustevn přetrvalo až do doby maďarského záboru země. Označit tyto teorie (z nichž pak vyvozuje důsledky pro dobový křesťanský život v Uhrách, i v Polsku) za odvážné by byl značný eufemismus).

710 V. Huňáček, *Ostrov mezi Břevnovem*, s. 76an. a G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 63. Celá záležitost souvisí mj. s likvidací bulharských vlivů na slovanské obyvatelstvo a některá knížata v Uhrách, proti němuž bylo tvrdě zakročeno. Gellért byl jednou z hlavních osobností tohoto boje a jeho vražda by mohla být rovněž interpretována v těchto souvislostech. Viz též R. Pražák, *Bogomilismus v Uhrách*.

711 F. Makk, *On the Policy*, s. 44.

712 Gy. Kristó, *The Life of King*, s. 26 a G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 58-60. Zde jsou maďarskou historiografií hledáni oni „černí Maďaři“, tedy část kmenů obývajících jižní oblasti Karpatské pánve.

historiografie.⁷¹³ V době křtu Uher a vlády krále Štěpána totiž už v Evropě ožívaly některé nové náboženské směry, například častější poutě do Svaté země. Na toto téma jsme narazili i v případě Gellérta a ukazuje to jistou „objektivní“ časovou osu, na niž musíme události umisťovat. Uhry skutečně procházely obdobím christianizace v době, kdy zbytek Evropy prodělával další změny.

Ještě před smrtí krále Štěpána došlo pravděpodobně k aktu, který je ovšem dosvědčen jen velmi nepřímo. Jedná se o podobný postup, s nímž jsme se setkali v otázce Polska – král „věnoval“ svou zemi apoštolské ochraně (i když zde se mluví spíše o Panně Marii než sv. Petru), čímž ji vlastně vložil pod bezprostřední ochranu církve.⁷¹⁴ V dobovém kontextu šlo možná o jediný možný způsob, jak titulárně zajistit nezávislost státu na obou císařských korunách.

Štěpán sám umírá v roce 1038⁷¹⁵ a je pouze zajímavé, i když pro mou práci nikterak podstatné, že legendy často uvádějí chybné datum.

Zvláštní zastavení si zaslouží pohanské povstání, které je zmíněno v době následující několik let po smrti krále Štěpána. Zdá se být celkem pochopitelné, že novými a tvrdě vymáhanými zákony znepokojené široké vrstvy obyvatel se nakonec vzbouřily v době oslabení královské moci, které způsobily následnické spory. Také prvotní expanze mohla být v této době už zpomalena.

Král Petr byl svržen z trůnu, podle některých zdrojů dokonce oslepen.⁷¹⁶ Informace z této doby jsou o něco konkrétnější než obvyklé nářky nad zkázou církve a krutostí nepřátel. S tím je spojený i krutý konec biskupa Gerarda.⁷¹⁷ Z této doby se dochovaly zmínky o rituálním pojídání koňského masa,⁷¹⁸ stejně tak např. o už zmiňované tradiční úpravě vlasů.⁷¹⁹ Povstání nakonec učinili přítrž vládci z vedlejší větve Arpádovy rodiny. Původně snad vlažní křesťané a pohané⁷²⁰ se nakonec postavili za nové náboženství zřejmě především ve jménu ovládnutí celé země a potlačení zbylých nepokojů. Štěpánův vzdálený synovec Ondřej se stal dalším křesťanským králem Uher.

O dalším propuknutí pohanské reakce se zmiňují uherské kroniky k roku 1061.⁷²¹ Nešlo

713 E. Csukovits, *Introduction*, s. 11-12.

714 F. Dvorník, *Zrod*, s. 182-3 ovšem spojuje tento akt už s korunovací a plány Oty III. Též J. Gerics, *The Presence*, s. 117-118. Pochybnosti G. Thoroczky, *The Dioceses*, s. 64.

715 R. Pražák, *Dějiny Maďarska*, s. 22 a 287, L. Kontler, *Dějiny Maďarska*, s. 48 a 525.

716 *Annales Altahenses*, s. 42-43; *SGE*, s. 501an. a *Chronici Hungarici*, s. 337-344.

717 G. Thoroczky, *The Dioceses*, s. 63.

718 *SGE*, s. 501: „...ceperunt comedere equinas carnes...“ K tomu obecně R. Bartlett, *From Paganism*, s. 63-4.

719 *SGE*, s. 501: „...rasitque caput suum ritu paganorum...“

720 *Chronici Hungarici*, s. 344.

721 *Chronici Hungarici*, s. 359-360

tehdy už ani o výrazně dramatickou událost. Spíše celý incident naznačuje, jak dalece měli Maďaři důvěru v tradiční pozice původně pohanských náčelníků, z nichž se postupně stával křesťanský královský rod. Před králem se objevil dav nespokojenců žádající návrat starých pořádků a především svolení ke kamenování biskupů. Rychlé rozdrčení vzpoury je snad dokladem toho, o jak lokální bouři muselo jít.

Vpodstatě je nabíledni otázka, jak dalece (především v prvním případě) šlo skutečně o pohanskou vzpouru a jak dalece se i zde (podobně jako už v Koppányově případě) jednalo spíše o politické spory, podpořené nespokojeností s novými zákony (které nemusely být ani chápány zvláště nábožensky). Nebo naopak – spíše nelze oddělovat „civilní“ a náboženskou stránku myšlení tehdejšího obyvatelstva. Bohužel nám, pokud mohu z literatury soudit, chybí archeologická evidence těchto událostí, jaká se dochovala např. v Polsku.⁷²² Pohanství zanechávalo málo stop i v době předkřesťanského rozšíření, natožpak v době těchto krátkodobých výbuchů.

Jakousi definitivou domácího křesťanství se pak v Uhrách stalo svatořečení několika místních hrdinů. K dosud obvyklým dobovým patrociniím kostelů tak mohli přibýt i světci z „domácích zdrojů.“ Jak už jsem uvedl, první zřejmě začali být v místním kultu prosazováni oba mniši z oblasti Nitry, což také nasvědčuje, o která místa opírala arpádovská dynastie svou prvotní existenci. Nicméně v době 70. let 11. století docházelo k dalším politickým zvrátům, a tak definitiva už všech uherských světců nakonec byla vyslovena naráz, za vlády krále Ladislava I. v roce 1083. Propagátoři kultu, biskup Maur⁷²³ a král Ladislav se pak sami dočkali svaté pověsti, v druhém případě dokonce brzy oficializované.⁷²⁴

Proměna maďarské kočovnické společnosti ve společnost latinského křesťanského okruhu – byť s mnoha specifiky⁷²⁵ – uzavírá bezmála celý prostor střední Evropy a pokrývá ho souvislou a stále se zhušťující sítí církevní správy. S jedinou výjimkou, již se budu nyní ještě krátce věnovat.

722 Viz výše, kapitola 7.3, pozn. 559. K tomu např. N. Berend, J. Laszlovszky, B. Szakács, *The Kingdom*, s. 340.

723 Jednalo se zřejmě o prvního biskupa domácího původu, o němž máme zprávy. (G. Thoroczkay, *The Dioceses*, s. 60-61.)

724 Už J. Kútnik, *Křesťanský stredovek*, s. 225 považuje „výrobu“ místních svatých za základ k obnově nitranského biskupství. K celé záležitosti kanonizace uherských svatých E. Csukovits, *Introduction*, s. 13 a G. Klaniczay, *Holy Rulers*, s. 122-129. Zdůrazňován bývá především spontánní kult Svorada a Benedikta.

725 Z obecných prací viz např. E. Fügedi, J. Bak, *Kings, Bishops*.

9 - Severní exkurz: Polabí, Pomoří a Pobaltí a jejich opožděná christianizace

V Geografickém prostoru střední Evropy jsme stále důkladněji nemluvili o jeho nejsevernější části. Směrem k pobřeží Baltského moře se rozkládají roviny, jež se stávají přirozeným prostorem expanze už etablovaných států. Německé i polské síly byly během 10. století upřeny tímto směrem a velmi plánovitě, nakonec však s velkými obtížemi postupovala obojí expanze na sever.⁷²⁶

Dokončení tohoto procesu je datováno až do poloviny 12. století. V případě pobaltského prostoru – pro nás především Pruska – se o christianizaci nedá mluvit do velmi pozdních dob. A litevské knížectví zůstalo zdrojem náboženských rozporů nejen mezi západní a východní církví nejméně do konce 15. století.

Sledovat tyto procesy je ovšem už mimo možnosti mé práce. Nezapadají sem časově, vymykají se svou formou – místní zárodky samostatných státních organizací padly pod náporom států zorganizovaných s předstihem a byly jimi pohlceny – a odehrávají se už za zcela jiných kulturních kontextů. Evropa 12. století prošla obdobím bouřlivých změn, jež by bylo nutné zohledňovat při rozboru těchto textů, a vyžádalo by si to tak bezmála samostatnou práci na dané téma.

Zejména to platí v Pobaltí. Tam bychom museli zároveň počítat s tematikou rytířských řádů a východního vlivu. Dostali bychom se tak zcela mimo dané téma.

Ovšem už v období, které nás zajímalo doposud – v onom „dlouhém 10. století“ – se některé legendy zabývají těmito prostory. Proto se tu ještě o těchto oblastech musím zmínit.

9.1 - Poslední dějství: Vojtěch mučedník

První zmínku⁷²⁷ o této turbulentní a ke konci 10. století znovu pohanské oblasti ve Vojtěchově životě činí autor Bruno z Querfurtu už v 10. kapitole, kdy je Vojtěch sotva potvrzen do funkce pražského biskupa. Zřejmě z důvodu aktuální zaujatosti děním v oblasti mezi polským a německým státem, vrací se do 80. let 10. století a popisuje zde povstání Luticů.

Mluví se zde sice o pohanech, nicméně i o tom, že již zde docházelo k šíření křesťanství,

⁷²⁶ P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 300-301.

⁷²⁷ Předem vyřazuji zmínku o Prusích na počátku Brunonovy legendy (*BL*, s. 5). Popisovaná cesta jeho duchovního otce Adalberta Magdeburského vedla zcela jistě do Ruska, jak už zmiňují editoři textu.

které museli Luticové setřást, aby se „rozběhli za cizími bohy.“⁷²⁸ Popisováním skutečných válek, jež se v této době odehrály, vytváří Bruno dokonalou aluzi na sobě současnou situaci, kdy došlo ke sporům německého a polského panovníka, z nichž těžil především pohanský „stát.“ Lutici v jeho podání vyhánějí a vraždí křesťany,⁷²⁹ kteří bojují mezi sebou,⁷³⁰ místo aby se obrátili proti nepřátelům ve víře. Božím trestem je právě vítězství pohanů – jak lutických tak saracénských bezvěrců.⁷³¹ Bruno vidí v úmrtích křesťanů události o to tragičtější, že k nim nedochází v duchu rozšíření křesťanství, což, jak uvidíme, by nepovažoval za žádný politováníhodný incident, ale oběť nejvyšší.⁷³² Nářky a poučení jsou očividně mířeny na adresu v době sepsání textu vládnoucího Jindřicha II. Jeho předchůdce Ota II. naopak vychází z politického glosování Brunona z Querfurtu jako vyloženě negativní postava, jejíž neprozíravé církevní politice zvlášť věnuje celou kapitolu Vojtěchova životopisu.⁷³³

Vojtěchův život vstoupil do poslední fáze, když se svým doprovodem dorazil do Prus. Odpočátku je zde napadán pro své poslání (a to dokonce aniž by ho stačil nějak zvlášť dávat najevo), snad jen pro to, že je cizinec. První ránu utrhá hned na místě vylodění, kam za ním dorazí několik místních a vyženou jej. Konflikt víry zde zatím není zvlášť zdůrazňován.⁷³⁴

Ke druhému konfliktu dojde „na trhu,“ či ve vesnici kam se po prvním vyhnání Vojtěchova výprava přesune. Odpůrci jsou nazýváni „psími hlavami,“⁷³⁵ což můžeme chápat jako obvyklou narážku na jejich pohanství. Bruno tu podává o něco obsírnější informace. Vojtěch se zde podle něj představí v podstatě jako vyslanec krále Polanů,⁷³⁶ což v politickém kontextu nemůžeme považovat za příliš prozíravé. Jako odpověď zde dostane výčitku, která oplývá zajímavostí. Pohanští obyvatelé Prus tvrdí, že změna řádu, kterou s sebou křesťané přináší, ohrožuje samu existenci jejich života: „Země nedává plody, stromy neplodí, stará zvířata hynou a nová se nerodí!“⁷³⁷ Misie je tedy znovu neúspěšná.

Právě v této chvíli jakoby Vojtěch prozřel a rozhodne se změnit styl i místo misionářské

728 *BL*, s. 8/49: „Ea tempestate effrena gens Lutizi pagani iugum christianitatis deponunt et, quo errore adhuc laborant, post deos alienos erecto collo cucurrerunt...“ Jedná se částečně o parafrázi biblického citátu (Jer 76 a jinde, jak uvedeno v cit. edici), dal bych přednost překladu „alienus“ – „nepřátelský“, tj. nepřátelský vůči křesťanskému vlivu.

729 *BL*, s. 8/49: „...qui fugientes fugere nequeunt, christiani multi ceciderunt gladio...“

730 *BL*, s. 9: „...sine reuerentia fraterne christianitatis...“

731 *BL*, s. 8/49: „...christiana religio lacerata iram dei sensit.“ a s. 9/50: „...in potestatem Sarracenorum populum Dei traditum...“

732 *BL*, s. 10: „...nullus prope dominus rerum qui ecclesiam intrare compellat paganum.“

733 *BL*, s. 13-15/51-53.

734 *CL*, s. 41-42/65/82. *BL*, s. 31/62-63.

735 *BL*, s. 31/63: „...capita canum...“

736 *BL*, s. 32/63: „De terra Polanorum quam Bolizlauus proximus christiano dominio procurat... uenio...“

737 *BL*, s. 32/63: „Propter tales... homines terra nostra non dabit fructum, arbores non parturiunt, noua non nascuntur animalia, uetera moriuntur.“

práce – hodlá se přizpůsobit místním mravům a přesunout své misijní působiště směrem k Luticům, jejichž jazyk a mravy biskup ovládal.⁷³⁸ Jazykem je míněna zřejmě v této době poměrně indiferentní „slovanština,“ nicméně je zajímavé, že misijní cesta do Prus tak vypadá jako náhradní a špatně připravená.

Jazykový problém je vůbec složitá otázka – Bruno zde a výše vysloveně uvádí, že obyvatelstvo mluvilo barbarským jazykem, ale spíše jen dramaticky naznačuje, že Vojtěchova skupina občas nerozuměla. Občas zase doslova, jak jsme viděli, cituje výroky místních. Nezmiňuje ovšem, že by to bylo proto, že by nespokojenci použili jejich, tj. slovanský jazyk. Ani otázku tlumočnicka neotevívá. Canapariovi jazyková otázka už zcela uniká.

Veškeré Vojtěchovy plány na další postup jsou ovšem zbytečné, jak s radostí (!) konstatuje autor *BL*. Vždyť jeden ze dvou cílů Vojtěchovy cesty je tak blízko, že znamení o tom se projevují až v italské komunitě. Už na zpáteční cestě Vojtěcha přepadávají někteří z Prusů, vedeni mužem, který v některé z válečných srážek s Poláky ztratil bratra.⁷³⁹ Vydávat se za posla od Boleslava tedy nebyl skutečně nijak taktický tah.⁷⁴⁰

Žádné další okolnosti a případné hádky už Bruno nezmiňuje, věnuje svou rétoriku váhání a strachu, který Vojtěcha přepadal a obhazuje je novozákonními paralelami s váháním Krista. Vojtěch je dotyčným vůdcem tlupy zabít⁷⁴¹ a jeho hlava je uschována, dle Brunona jen proto, aby za ni pohané získali protihodnotu od Boleslava Chrabrého.⁷⁴² Polská karta tedy vstupuje do příběhu znovu a definitivně. Jak pro Prusy, tak pro Boleslavovu politiku. Oba životy tímto činem svůj příběh končí.

Znovu se zmíním o poněkud odlišněji vyprávějícím *Passio*. Jeho autor zná epizodu ve městě, ale místo aby rozšířil naše poznatky o nějaké zajímavé představě o pohanství,⁷⁴³ podává pouze o něco krvavější obraz jeho vyhnání a definitivní záhuby přímo za hradbami města. O něco rozsáhlejší je zde popis návratu těla do Polska. Jeho hlavu přináší poutník a je za to štědrě

738 *BL*, s. 32-33/64: „Habitum corporum et horror uestium nostrarum, ut uideo, paganis animis non parum nocet. Unde si placet, uestimenta mutemus (clericalia), cesariem pendentibus capillis crescere sinamus, tonse barbe comas prodire non prohibeamus; forsitan non agniti melius habemus salutem operari, similes eorum effecti familiaris cohabitamus, alloquimur et conuiuiamus. ... Ad ferocium quidem Luiticum idola surda predicationis equos flectere placuit, quorum linguam cognouit, et quos necdum uisus mutata ueste et habitu fallere potuit.“

739 *BL*, s. 35/66/84: „Cuius frater a Polanis occisus erat, zelo ductus barbarus uenit...“ Zřejmě méně informovaný Canaparius (scéna je tu mnohem kratší a následuje prakticky ihned po vyhnání z trhu) z něj činí pohanského kněze (*CL*, s. 46/66) - „sacerdos idolorum.“

740 Zdůrazňuje F. Dvorník, *Zrod*, s. 157.

741 *BL*, s. 39/68. Kratší redakce, stejně jako Canaparius zná jeho jméno Sicco, ale může jít jen o obecné označení vraha – viz R. Nový, J. Sláma, *Slavíkovci*, s. 147, pozn. 45.

742 *BL*, s. 40/69.

743 Vyjma nepochopení obřadu křtu – *PSA*, s. 707: Vojtěch „...eum esse, qui populum aquaria submersione pessumdaret...“

odměněn, jeho tělo pak vyzvedávají vojáci Boleslava z blízké řeky. Součástí je i první translační popis – uložení těla v chrámu ve Hnězdně.⁷⁴⁴

9.2 - Pravý žák svého učitele: Bruno z Querfurtu

Zmiňme se ještě krátce o konci života Brunona Querfurtského. O jeho průběhu existuje poměrně zajímavá zpráva, která si možná kladla původně větší cíle, než mohla skutečně dosáhnout. Politická situace po smrti misionáře a legendisty už zdaleka nepřála ideálům, které beztak mezi svatými reprezentoval už svatý Vojtěch. Zůstalo tedy jen u stručné zprávy, jen částečně legendární povahy, kterou již nikdo dále nerozvíjel. I editoři série *MGH* ji zařadili jaksí na okraj Vojtěchových životů, s poznámkou, že její rukopis odpovídá 11. století a že ji v 15. století někdo opatřil titulem „*Hystoria de predicacione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Pruscia et martirio eorum*“ (*HW*).⁷⁴⁵

Ve dvojstránkové edici zprávy máme v podstatě jen krátký výčet událostí. Především nejasnou zprávu o tom, že Bruno opustil svou diecézi – otázkou je, kterou má autor na mysli. Objevily se úvahy o další polské provincii, snad v Sandoměři či Mazovsku, určené k misijním účelům,⁷⁴⁶ ovšem v poslední době se zdají odloženy ad acta. Následuje vyjmenování Brunonových společníků, kteří měli méně štěstí než ti Vojtěchovi.

První část výpravy mohl misionář považovat za podobně úspěšnou, jako už byly jeho předchozí. Přes počáteční odpor prvního vládce, na nějž narazili,⁷⁴⁷ který se Bruno rozhodl řešit s přezíravou akcí hodnou jeho učitele Vojtěcha, se mu zázrakem v ohni podařilo tohoto krále přimět ke křtu.

Jako *deus ex machina* se ale zjevuje jiný panovník (zvláštní je, že je označen titulem *dux*, zatímco předchozí má titul *rex*, tedy jako by stál o stupeň níže, než předchozí; možná jde o narážku na jeho přijetí křesťanství)⁷⁴⁸ a aniž by vzal najevo cokoli z výše učiněného, nechává Brunona i s jeho společníky zabít, jen Wiberta poručí oslepit a ten pak může tuto historii diktovat písařské ruce autora kláštera v Tegernsee.

⁷⁴⁴ *PSA*, s. 707-708.

⁷⁴⁵ *HW*, s. 579.

⁷⁴⁶ F. Dvorník, *Zrod*, s. 229 a 244-245 uvažuje jako o možnosti, která ale zcela jistě nepřezila léta pohanského povstání. P. Urbańczyk, *Trudne początki*, s. 303 tento titul vidí spíše jako doklad vratkého postavení polské církve.

⁷⁴⁷ *HW*, s. 579: „*Nos deos habemus in quibus adoramus et confidimus. Verbis autem tuis obedire nolumus.*“

⁷⁴⁸ *HW*, s. 579-580. I v tomto směru má Wibert zřejmě pravdu – Prusové skutečně byli dosti nejednotným konglomerátem národů (P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 30-32).

Prusko ještě zdaleka nebylo oblastí, jež by se měla vbrzku začlenit do křesťanské Evropy. Právě tato zpráva, prostá, neopatřená rétorickými figurami a nerozvinutá v plnohodnotný kult, jako by symbolizovala úpadek misijního života v 11. století.

9.3 - Poslední misionáři Evropy

Expanze křesťanských států narazila v oblasti severního Pomoří a dalších částí země sevřených převážně mezi řekami Labe a Odra na tvrdý pohanský odpor. Právě z těchto regionů máme zřejmě nejsouvislejší a nejrozsáhlejší popisy pohanských kultů, které známe. Přes veškerou opatrnost jsou zmínky historických pramenů v těchto oblastech brány poměrně seriózně. Nemusí nás to udivovat – místní kulty měly dostatek času, aby se s křesťanstvím obeznámily a čím urputněji se mu bránily, tím konkrétnější formu si začaly vytvářet.⁷⁴⁹ Je možné i uvažovat o prostém chronologickém posunu. Tam, kde elita státu nepřijala křest, byl prostě dostatek času původní náboženství zreformovat do konkrétnějších podob.⁷⁵⁰

Důležitá pro nás je tato oblast i v tom smyslu, že byla často s větší či menší mírou kritičnosti využívána pro různé analogie v ostatních slovanských oblastech. Ve zkratce řečeno jsou zde nalezená fakta občas poněkud mechanicky rozšiřována na celou slovanskou ekumenu.⁷⁵¹ Podle mého soudu, stejně jako podle kritických úvah jiných historiků, vyplývajících především už z výše zmíněné specifičnosti vývoje, je na místě opatrnost.⁷⁵²

Zatímco ve stejné době postupoval tlak ze západu na oblasti Polabí,⁷⁵³ kde se v otonské době rekonstituovala alespoň teoreticky misijní úloha západního císaře, coby šířitele křesťanství, pokusy o christianizaci Pomoří jsou spojeny s prvním rozmachem piastovského státu.⁷⁵⁴ V obou případech ale došlo k závažnému předělu, který vyústil v signifikantní zdržení procesu christianizace. V Polabí už povstání roku 983 zatlačilo církevní i světskou správu zpět

749 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 18an.; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 434an; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 300-308; Ch. Lübke, *Christianity and Paganism*, s. 195-203.

750 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 22an.

751 Na polském případě se k tomu s jistou skepsí vyjadřuje J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 9 a 11-27.

752 H. Popowska, *Wczesne dzieje*, s. 115 připouští i možnost, že něco jako obecné praslovanské náboženství neexistovalo – chybí pro to lingvistické shody v jazycích. P. Urbańczyk, *Slavic and Christian*, s. 216; J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 69; obecněji L. Moszyński, *Przedchrześcijańskie Pomorze*, s. 15an.

753 Dosti nevybíravě (J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 134). Právě sem byla mířena snaha otonských vládců budovat církevní organizaci seskupenou kolem Magdeburku - F. Dvorník, *Zrod*, s. 66-70 a 78-79; J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 99-101 a Ch. Lübke, *Christianity and Paganism*, s. 196.

754 J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 163 mluví o možném podmanění Pomoří za Měška I., které ale bylo z principu nespojeno s christianizací (dostalo tak jakousi autonomii).

za Labe.⁷⁵⁵ V případě Pomoří ještě kolem roku 1000, jak už jsme si ukazovali, byla snaha tuto oblast zahrnout do církevní organizace vytvořené v polském státě v rámci hnězdenského sněmu. Kolobřežské biskupství však nemělo nijak dlouhého trvání. Biskup byl z této oblasti nedlouho po svém nástupu vyhnán a nakonec zmizel jako emisar svého panovníka na Rusi.⁷⁵⁶

Počátek 11. století vůbec celou situaci komplikuje, jak zachycuje ve svých dílech Bruno z Querfurtu. Vzájemný spor Jindřicha II. a Boleslava Chrabrého se odrazil především v klidu, jenž byl dopřán jejich pohanským sousedům, pokud se rovnou nestávali jejich plnoprávními spojenci.⁷⁵⁷ Polsko se pak ocitlo v těžké krizi, christianizace byla zpomalena. Také Říše postupně ztrácela síly k dynamičtějšímu postupu.⁷⁵⁸ Nicméně Polsko si alespoň částečně udrželo a posléze snad i obnovilo svůj potenciál stát se nástupním prostorem pro misionáře mířící dále na sever.⁷⁵⁹

Křesťanství, jakkoliv povrchně muselo být zpočátku šířeno,⁷⁶⁰ v této době ovšem zcela nevymizelo ani tam, kde se proti němu postavily jiné oficiální kultury. Alespoň rámcově. I zde je dosvědčeno období jakého si pohansko-křesťanského synkretismu.⁷⁶¹ Misionáři také v další době naráželi na celou řadu konvertitů, kteří přijali křest v dřívější době. Nemluvě o osobě knížete Obodritů, jenž za svou osobu přijal křest, i když se vzpíral nadvládě německých panovníků a své náboženství nijak nešířil.⁷⁶²

Svébytnost politická i náboženská celého prostoru pomalu končí ve 12. století, kam spadá i definitivní křest pomořského prostoru. V Polabí nemůžeme mluvit o nějaké zvláštní misijní akci, šlo bezmála o kruciátu,⁷⁶³ zato v Pomoří, které po ústupu pohanství z jižnějších oblastí sloužilo jako „poslední bašta“ nekřesťanských náboženských systémů,⁷⁶⁴ máme k dispozici další misionářskou topiku. Apoštolem této oblasti je bamberský biskup Ota a s jeho osobou je spojena hagiografie neobyčejně rozsáhlá.⁷⁶⁵ Jedná se o velmi propracované legendy, jejichž

755 *Dějiny*, s. 136-143. F. Dvorník, *Zrod*, s. 104-105, tamtéž (s. 208) o rozpadu ideje církevní jednoty. Obecně viz Ch. Lübke, *Heidentum und Widerstand*, s. 125an.

756 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 88 a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 302.

757 *Dějiny*, s. 420-423. F. Dvorník, *Zrod*, s. 213an.; D. Řezanina, *Život a umučení*, s. 36-37.

758 F. Dvorník, *Zrod*, s. 261-262.

759 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 126-143; P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 294.

760 Takovou situaci předpokládá J. Dowiat (*Chrzest Polski*, s. 30an.). O zárodcích christianizace v Polabí hovoří D. Řezanina, *Život a umučení*, s. 37 a J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, s. 35-36.

761 K. Modzelewski, *Chłopi v monarchii*, s. 265; P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 21 a P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 280an.

762 P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 307.

763 Úpadek pohanského svazu popisuje naposledy Ch. Lübke, *Heidentum und Widerstand*, s. 128 a též, *Christianity and Paganism*, s. 201-203.

764 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 11-16.

765 Obecně např. J. Petersohn, *Apostolus Pomeranorum* a nejnověji S. Rosik, „*Conversio gentis*“. Navíc je často pro svou podrobnost využívána jako názorný příklad pro provádění lidových misí jinde (J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 109).

rozbor by si vyžádal prostor, na nějž v práci tohoto rozsahu není a nemůže být místo.

Navíc, jak už jsem sdělil, jedná se o období vzdálené bezmála 150 let od jádra procesů, které jsme popisovali v dosavadních oddílech. Posun hagiografických schémat v té době je už také více než značný, neboť texty věnované postavě Oty vznikají v době, kdy už celá Evropa reaguje na náboženské procesy a dramatické změny 12. století. Vztah k pohanům se odvíjel i od otázky křížových výprav a styků s muslimy.⁷⁶⁶ Z výše uvedených důvodů se tedy touto topikou nebudu podrobně zabývat. Konstatuji pouze, že christianizace prostoru byla na konci 12. století ukončena a země zde politicky podřízena existujícím křesťanským státům – rozdělena mezi Říši a Polsko,⁷⁶⁷ které zde obnovilo i biskupství, jehož sídlo se nakonec ustálilo v Kamieńi.⁷⁶⁸

Pokud bylo Pomoří na konci 10. století alespoň částečně pod kontrolou knížete Měška, pak Prusy byly už naprostá *terra incognita*, která se v době největšího rozmachu křesťanství nakrátko dostala do obklíčení světem kříže.⁷⁶⁹ Vojtěch sem v roce 997 zamířil, přestože skutečně asi původním cílem jeho misijní práce měly být země Luticů – tam mohla být situace příliš nepříznivá misii,⁷⁷⁰ či byl tímto směrem naveden Boleslavem Chrabrým.⁷⁷¹ Český biskup byl tady ovšem pro svůj úkol fatálně nepřipravený.⁷⁷² Většinou se vědecká reflexe této události názorově větví na dva přístupy:

Podle jedné šlo v podstatě o spirituální oběť. Vojtěch ztratil vliv ve své diecézi, byl tedy osobou v politickém životě poněkud ztracenou. Jeho cesta do Prus by se pak rovnala jakési rituální sebevraždě.⁷⁷³

Na druhé straně je zde poněkud pragmatičtější pohled – Vojtěch zkrátka přecenil své síly. Měl před sebou zřejmě stále dost dobrou mezinárodní kariéru. Svou nepřítomnost v diecézi chtěl vynahradit misijními ostruhami, které vyrazil získat do Prus. Stejně jako si neúspěšně počínal ve své vlastní zemi, tak špatně si vedl i tváří v tvář pohanům. Jeho nekompromisní přístup byl prostě projevem jeho neschopnosti přizpůsobit se okolí a snaha dokázat správnost

⁷⁶⁶ P. Urbańczyk, S. Rosik, *The Kingdom*, s. 307-308.

⁷⁶⁷ J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 142an. Vzpomínku na spíše trapnou úlohu českého biskupa Zdíka v tomto prostoru máme dochovánu ve *Vincenciově letopisu*, s. 417. K tomu např. R. Bartlett, *Evropa a stát*, s. 19; J. Žemlička, *Jindřich Zdík*, s. 25-26 a M. Wihoda, *Morava*, s. 182 a 188.

⁷⁶⁸ J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 87an.

⁷⁶⁹ P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 21.

⁷⁷⁰ P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 28-29.

⁷⁷¹ F. Dvorník, *Zrod*, s. 153-155.

⁷⁷² F. Dvorník, *Zrod*, s. 156 podotýká, že mohli pracovat jen v příhraničí vzhledem k jazykové bariéře. Jinak viz též R. Fletcher, *The Conversion*, s. 428an. a P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 23.

⁷⁷³ Duchovní stránky mučednictví zdůrazňuje např. U. Borkowska, *Ideal świętości*, s. 35-36; naposledy takto popisuje smrt Vojtěcha P. Kubín, *Svatřečení biskupa*, s. 102.

jeho postupu se mu stala osudnou.⁷⁷⁴ Otevřenější cestu měli bezpochyby ti misionáři, kteří se uměli více přizpůsobit místním zvyklostem.

Přesné místo jeho smrti je jistě zajímavým tématem pro počátky historické geografie Pobaltí, pro účely mé práce však není nijak zvlášť podstatné.⁷⁷⁵

Nicméně jeho legendistický příběh posloužil o mnoho dokonaleji, než byl snad vůbec schopný sám biskup předjímat. Už v době bezprostředně následující po jeho úmrtí (24. dubna 997) došlo k mnoha podstatným událostem, podporujícím zejména církevní emancipaci polského státu, o níž už jsem se také zmiňoval. Svou roli ale sehrála aureola svatého Vojtěcha prakticky pro všechny zúčastněné strany, krom Polska i Uhry, císař a papež. Jediný, kdo nakonec vyšel zkrátka, byly v dynasticko-společenské krizi se zmítající Čechy. Jejich čas (a Vojtěchův čas zde) přišel až se zpožděním. Vojtěch se tedy stal patronem celé této části světa, nové Evropy.⁷⁷⁶

Pro historiky pak jeho legendy obsahují velmi důležitý materiál. Jestliže se v případě Brunonova popisu scén vraždy nejedná o *locus communis*, pak se jím tato část textu bezmála stala pro novodobé historiky. Lépe popsany dobový záznam o předpokládané základní ideji pohanského světa totiž v tomto prostoru nenacházíme.⁷⁷⁷

Osud svatého Vojtěcha následoval i jeho žák Bruno, autor legend. Smrt ho potkala rovněž v Prusích 9. března 1009.⁷⁷⁸ Také v jeho případě se dá mluvit o využití jeho osobních zásluh ku prospěchu polských misijních plánů.⁷⁷⁹ Situace ale začala být příliš komplikovaná a Bruno se zřejmě plnohodnotným světcem nestal, přestože tentokrát už nemůže o jisté sebevraždnosti jeho akce být pochyb. Bruno musel najisto vědět do jak nebezpečného podniku se chystá, svou roli mohla sehrát i frustrace z politické situace, jež naprosto odporovala ideálům křesťanského soužití a duchovního boje s pohanstvím.

Prusy nicméně byly nadále oblastí velmi ožehavou. Obracely se sem zájmy křižáků (připomeňme i výpravu českého krále Přemysla II. Otakara) a ti se zde nakonec etablovali

774 Toto vidění viz např. J. Dowiat, *Chrzest Polski*, obecně s. 31 a s. 130-133. Rámcově by se do této skupiny dala zahrnout i K. Marčková, *Sv. Vojtech*, kde přirovnává Vojtěchovu misii k porušení tabu polynéských domorodců. Jedná se ovšem o dosti zjednodušující přirovnání.

775 G. Labuda, *Św. Wojciech w działaniu*, s. 72-73 a S. Mielczarski, *Wokół miejsca*, s. 143-158.

P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 30an. se snaží, zřejmě správně, dokázat, že misie neměla ve své době plnou podporu polského panovníka, a tak její cíl mohl být dosti náhodný.

776 H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 104.

777 P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 17; P. Sommer, *Začátky křesťanství*, s. 21; P. Sommer, *Svatý Prokop*, s. 49; D. Třeštík, *Od příchodu*, s. 77; K. Marčková, *Sv. Vojtech*, s. 14an. a P. Sommer, *České křesťanství*, s. 68-69.

778 D. Řezanina, *Život a utrpení*, s. 37-38; R. Fletcher, *The Conversion*, s. 429.

779 J. Dowiat, *Chrzest Polski*, s. 139an. Ovšem až ex post, jak dokládá P. Boroń, *Prusowie jako cel*, s. 33-35. Bruno zřejmě vyrazil do oblasti blíže ruského státu a Boleslav Chrobrý až se zpožděním vykoupil jeho tělo.

jako definitivní christianizační síla, víceméně navzdory zájmům Polska (ač právě jeden z polských knížat sem právě řádové rytíře pozval). V době spojení Polska a Litvy, doplněného permanentním tlakem zdejších rytířských řádových států, se zbylé oblasti pohanských kultů vytrácejí ve prospěch těchto dravých ryb severního přímořského prostoru.

Zde můžeme naši podrobnou exkurzi zakončit konstatováním, že nejpozději do konce středověku můžeme prostor střední Evropy považovat obecně vzato za pokřtěný. Ale konkrétní datum ukončení evropské christianizace, jak to ostatně v procesech tak dlouhodobých bývá, lze stanovit jen těžko.

10 - Komparace

Poté, co jsme se obsáhle seznámili s tvrzením pramenů a stanovili si pro srovnání jakýsi předpokládaný historiografický obraz christianizace oblastí, o nichž se v legendách dočítáme, můžeme přistoupit ke komparaci materiálu. Již při studiu veškerých textů můžeme stanovit několik zásadních okruhů, jimiž se můžeme zabývat:

1. V legendách se objevují pohané. Jedná se s největší pravděpodobností o stereotypizované obrazy, ale jednotlivé detaily si zasluhují pozornosti.
2. Středobodem christianizace každého státu je křest panovníka, jemu je někdy věnována hagiografie, jeho křest dodnes považují historici za signifikantní pro otázku evropských křesťanských dějin.
3. Specifickou úlohu v materiálu představuje role misijního biskupa. Každá legenda o křtu má svého hlavního duchovního hrdinu. Kým ale tato postava je ve skutečnosti?
4. V legendách o panovnicích hraje překvapivě podstatnou roli jejich manželka.
5. Značnou pozornost věnují příběhy institucionální podobě křtu jako takové – budování církevních institucí, správní sítě, rekrutaci lidských zdrojů.
6. Solitérní, často spíše symbolickou roli hraje křest nižších vrstev, zejména pokud jde o křest zemí.

Při pokračování v rozboru již nebudu znovu odkazovat na prameny a literaturu, jen v případech, kdy půjde o odkaz jinde neuvedený. Rezignuji také na vnitřní odkazy.

10.1 - Obraz pohanství

Každá teze si zasluhuje svou antitezi, hrdina svého nepřítele. Pohanství je pro autora svaté literatury prvotním zdrojem negativních protějšků jeho hrdinů. Je však též na místě být poněkud opatrnější.

Jen občas, ale navzdory předpokladům ještě poměrně často, prosvítá v hagiografickém obraze faktická koexistence křesťanského a „pohanského“ náboženství, již musíme nutně předpokládat,⁷⁸⁰ a která byla posléze více méně přehlížena, jakoby již dávno v praxi platila proslulá zásada augšpurského míru. Země byla v podstatě považována za křesťanskou, byl-li

780 J. Russell, *The Germanization*, s. 212-213 a N. Berend, *Christianization*, s. 22.

panovníkem křesťan. Tento obraz ovšem narušuje například přítomnost pohanů ve václavské hagiografii, která toto faktické dvojvěří vlastně přiznává i po Václavově smrti, v pasáži věnované jeho zázrakům. Jedná se sice o schéma, ale existují i bezprostřednější zmínky, např. v Kristiánově popisu křesťanství na Moravě.

Musíme si také uvědomit fakt, že i křesťanské státy musely nějak zacházet se svou pohanskou minulostí. Zvlášť pak ty, kde původní dynastie vládců přijala křest a posléze dlouho zůstala vládoucí v zemi.⁷⁸¹ Předci byli pohané, tudíž zavrženíhodní, ale pokrevensství nelze tak snadno zapřít, jak vidíme i na případu knížete Radboda, který zvolil společnost svých blízkých v pekle před pochybnou odměnou v nebi.

Na hrdinské počátky dynastií narážíme v čistě hagiografických textech jen málo. Důvod je nabitelný. Čistě křesťanský hrdina by neměl mít tak výrazně znepokojivý původ. I proto se tak málo stávali tito králové světci – jejich pohanská minulost se neslučovala s vzorem hrdinství. Ale omyly byly tolerovány, pokud došlo k důsledné nápravě, jako u Ludmily. Pokřtěná kněžna Ludmila pláče nad svou minulostí. A kníže Gejza musí ustoupit před svým synem, neboť jako pohan má ruce smáčené v *nespravedlivě* prolité krvi (tak musíme celou frázi chápat, náboženské texty jen málokde šly tak daleko, že by po králi požadovali pacifismus, naopak Kosmas vkládá do úst biskupa Šebíře výzvu k boji za spravedlnost).⁷⁸²

Co však ostatní, méně vznešení nevěřící. Tady bohužel narážíme na velmi schematické vidění světa. Pohané jsou v této literatuře vesměs zobrazováni poměrně stereotypně. Obecně jsou jejich náboženské projevy líčeny buď jako spojení s ďáblem, pomatenost či jen pomýlené uctívání lidí-hrdinů jako božstev.⁷⁸³

Jen málokdy vidíme skutečné změny či nápravu, možné ještě za života pohana. Pokud nevěřícím není přímo vládce, bývá spravedlivým mečem křesťana poražen, smeten, často přímo zabit. Napraveného hříšníka mimo nejvyšší vrstvy vidíme v legendách o sv. Václavu. Je uzavřen ve vězení, postaven mimo ostatní společnost. Až pochopení situace, modlitba a přiznání se ke křesťanské víře (byť v duchu spíše pohanského *do ut des* – přijmu víru, když mne osvobodí) jej nejen očistí pro věčný život, ale rozbije též jeho pouta. Vráť jej do společnosti, která už mezi sebou přijme jedině plnohodnotného člověka, tj. křesťana. Tak mocná je socializační role křesťanské víry v těchto textech, že křesťané jsou i bráněni proti zotročení jinověrci.

Nepřátelé křesťanství vystupují z legend tím schématictěji, čím dále je její autor od doby a

781 N. Berend, *At the Gate*, s. 206 a táž, *Christianization*, s. 23.

782 *Kosmas*, s. 87.

783 R. Bartlett, *From Paganism*, s. 67.

místa jejího skutečného děje. Vidíme to především na pestré paletě václavských textů, kde mladší, či zahraniční texty označují nepřátelskou stranu za pohanskou, zatímco ty, jímž můžeme přiřknout českého autora (počítejme sem i texty staroslověnské) mají vesměs opatrnější formulace, pokud vůbec o pohanech v zemi mluví. Jejich politické informace pak jsou mnohem přesnější.

Další věc je vyhraněná rétorika některých autorů legend. V době kdy vyhánění svatého Vojtěcha definitivně z Čech, jsou činy místních obyvatel přirovnávány k pohanským, rozuměj: ne křesťanským. Neznamena to, že by se Češi hlásili k pohanství, či že by části obyvatelstva podlehlý volání starého náboženství. Žádný pramen a pokud je mi známo ani žádný badatel s krizí nastávající v letech 995 (od vyvraždění Slavníkovců) až 1012 (nástup prvního silnějšího vládce, knížete Oldřicha) nespojuje nějaké výslovně pohanské revolty. Na rozdíl od dramatických převratů o půl století později v Uhrách a v Polsku, kdy jsou zprávy o pohanské vzpouře nejen časté, ale i podepřené archeologickými objevy! Jestliže je předtím Václavova matka rodem i skutky pohanka, pak je to spíše popis její špatné vlády, než skutečná podpora předkřesťanských kultů. Dost možná je to tím, že v Čechách mělo křesťanství před první rozsáhlejší sociální krizí už silnější základnu a navíc bylo pevně zakotveno v domácí kultuře přítomností slovanského proudu, který mohl přece jen být obyvatelstvu bližší než cizí kněžstvo.

Podobně upozorňuji na legendární zmínku o smrti svatého Vojtěcha. Kdo je postaven do čela jeho vrahů? Osoba, kterou váže touha po pomstě Polákům, za jejichž vyslance se sám Vojtěch prohlásil. Tuto informaci můžeme brát vážně tím spíše, že se o ní zmiňuje o konci Vojtěcha podrobněji – a hlavně realističtěji – informovaný Bruno, a to přesto, že do obrazu boje s pohany vlastně příliš nezapadá. Z tohoto pohledu působí schématictěji právě Canaparius. Z hlediska tehdejšího náboženského ideálu se určitě jednalo o smrt pro víru. Vnitřní pohnutky hrdiny a faktické nepřátelství jeho odpůrců měly charakter absolutní, proto nebylo na škodu uvést detail, který by vlastně (podobně jako v případě Ludmily) technicky vzato odpíral zavražděnému plné zásluhy. To je ovšem až pohled historika, pro Brunona byl Vojtěch obětí svého zápalu.

Pokud si zpětně projdeme jednotlivé relace týkající se násilných střetů s pohany, ať už ve formě jednotlivých vražd, povstání, či otevřených bojů, vidíme vůbec až překvapivě silný nádech politické motivace těchto sporů, již mnohdy nezastírají ani sami autoři legend. Je dost dobře možné, že se zde otevírá velmi silné pole pro reinterpetaci historických událostí. A navíc přikládáme další argument pro odvrhnutí představ o konkrétních předkřesťanských

náboženských systémech. Je to právě výraz „systém,“ co naprosto nepostihuje, dle mého názoru, obraz pohanství, který v houštině dezinterpretací, záblesků faktů a rozplétání mytické a folklorní změti vysvítá. Tím méně pak můžeme mluvit o náboženském střetnutí, protože vnitřní pohnutky byly vždy převážně politického charakteru. I když se zde stále více vytvářela dichotomie „křesťanství / nekřesťanství“ tam, kde původní kultury zahájily aktivní obranu proti novému systému (!), nesmíme tuto situaci, doloženou v podstatě jen u polabských Slovanů, umísťovat všude tam, kde se staré kultury, byť také slovanské, střetly s křesťanstvím.

Alternativní pohled na skutečné vnitřní inspirace těchto velkých povstání, jež bychom dnes chápali spíše politicky než nábožensky, navrhl D. Třeštík.⁷⁸⁴ Podle něj šlo spíše o povstání motivované „tradičními“ svobodami, které ovšem současník zřejmě mohl velmi snadno zaměnit s původní pohanskou minulostí, s níž byly ostatně spjaty. Zjednodušeně řečeno, zbraně držela v rukou většinou světská síla hnaná světskými touhami a víra sloužila nanejvýše za prapor, pod nímž se šikovali straníci. Ani hagiografie toto tvrzení nerozporuje, z pohanů dělá často zastánce původních, „mravů našich otců“ (jak vidíme u Gellérta či v notoricky známém výroku Brunonovy legendy).

Výjimkou, která toto pravidlo potvrzuje, jsou již zmíněná krvavá povstání pohanských Slovanů v Polabí. I zde bychom mohli uvažovat, nakolik byla nábožensky zaštitěná vzpoura motivovaná politickými tlaky. Víme, že oblasti zde byly už nějakou dobu před povstáním považovány v podstatě za pokřtěné – něco muselo proti novému náboženství dodatečně místní obyvatele pobouřit. Expanze saského vlivu je mezi důvody nasnadě.

Vidíme tedy spíše schematický obraz pohanství, vysvítající z textů, jež jsem rozebíral. Právě absence konkrétních zmínek a nezvykle časté otevřené zhodnocení naprosto světských příčin sporů v legendách obsažených, považuji za signifikantní pro hodnocení hagiografického obrazu předkřesťanské víry.

10.2 - Křest panovníka

Z hlediska christianizace jistě nejzajímavější jsou v legendách popsány křty panovníků a jejich rodinných příslušníků. Vzhledem k okolnostem a souvislostem „praktické“ politiky raného středověku je jasné, že v momentě definitivní konverze panovnického rodu, je christianizace celého národa v podstatě už pouze otázkou času. Za předpokladu, že nedojde

⁷⁸⁴ D. Třeštík, *Gens Bohemorum*, s. 148.

k výrazným politickým zvrátům, jak jsme mohli sledovat na Velké Moravě. I velké pohanské reakce jsou sice závažné z hlediska aktuálního dění v místech, kde k nim dochází, a to většinou v souvislosti s různou formou úpadku politické moci panovníka, ale v důsledku můžeme vidět, že síla náboženství spojeného s politikou se ukázala jako rozhodující pro kulturní „předurčení“ států Evropy.⁷⁸⁵ Hagiografie si je těchto okolností plně vědoma a mluví většinou o křtu celých národů, nebo alespoň o křtu těch, kdo na knížeti jsou závislí.

Reálné důvody křtu nám legenda samozřejmě nikdy nesdělí. Ani jiné oficiální prameny nebudou nijak štedré při hodnocení této otázky. My se musíme obracet spíš mimo tento okruh pramenů. Křest vládce v hagiografii je většinou považován za samozřejmost a pokud je mu předsazen nějaký konkrétnější důvod, bývá jím akt zjevení (kníže Gejza přijme křest a jeho čin je podpořen zjevením ve snu) či misijní práce biskupa (křest Bořivoje, umluveného výřečným Metodějem). Vesměs tedy převážně schematická záležitost, spíše než skutečně politické pozadí. Přestože legendisté jsou velmi často poměrně solidně informovaní o jiných událostech, tuto konkrétní scénu většinou ponechávají bez vysvětlení. Snad je to i z obavy, že by – často zahraniční – misionář (přesněji jeho nástupci) měl jakousi výraznější duchovní a v důsledku i politickou oporu pro zasahování do života té které země, kam rozšířil křesťanské náboženství. Samostatným diecézím už takový kmotr nebyl k ničemu.

Čechy mohly připustit křest na Velké Moravě, když přece bylo již předurčeno, že Bořivoj se stane „pánem pánů svých“ a to pravděpodobně velmi konkrétně. Celá scéna působí velmi promyšleně a skutečně bych ji považoval za nárazku na politickou situaci v době vzniku legendy. Je tak v důsledku skutečně dalším dokladem toho, že text Kristiána vznikl v klíčovém období konce 10. století, kdy se už jen z vyprávění pamětníků známá mocenská konstelace obrátila v pravý opak a Čechy Přemyslovců ovládly Moravu. Ve 12. století už by podobná hagiografická obhajoba převzetí mojmírovské tradice byla bezpředmětná.

Panovník také musel prokázat účinnost nové víry a to nejlépe tak, že ho „nový bůh“ podpoří a projeví svou moc vojenským vítězstvím svých pozemských reprezentantů.⁷⁸⁶ Ideálním nepřítelem, kromě sousedního pohanského národa (jak můžeme vidět u Franků, ale v naší oblasti především v Uhrách), je nějaká forma domácí opozice (rovněž případ svatého Štěpána, ale i Strojmir v Čechách). Obyčejně bývá v oponentovi spatřován rovněž pohan, či aspoň je tak v legendách zdůrazňován, i když historická analýza nám často nabízí alternativní možnosti

⁷⁸⁵ N. Berend, *Christianization*, s. 1-3, 9 a 14; R. Bartlett, *From Paganism*, s. 65-66.

⁷⁸⁶ Už od římských dob, kdy je prvek vítězství ve znamení kříže přítomen v Konstatntinově příběhu. Jinak též G. Kretschmar, *Die Geschichte*, s. 303-304; J. Russell, *The Germanization*, s. 212; L. Padberg, *Die Christianisierung Europas*, s. 211; N. Berend, *Christianization*, s. 19 a 21-22.

(křesťan, či jen křesťan jiného ritu?)⁷⁸⁷

Na druhou stranu pohanská povstání často ani zachycení v legendách nenajdou. V Polsku hagiografie v tomto směru chybí. Neznámou bouří, která snad stála za zničením prvního pražského kostela, také nemůžeme v žádném písemném pramenu najít. Nedá se tedy než konstatovat, že i v tomto případě jde spíše o literární floskuli. Hrdina skutečně potřebuje své odpůrce a nebylo nic složitějšího v tak dramatických časech, jako byl evropský raný středověk, ve střední Evropě navíc spojený s prudkými společenskými proměnami, prostě vybrat odpovídajícího nepřítele s nejméně příhodným morálním profilem, k němuž se čistě logicky vzato mohla a musela přidat opozice motivovaná snahou zachovat staré pořádky (jakkoliv málo mohly být nábožensky definovány). Hrdinova zbraň je pak poháněna božskou silou, jak krásně to vyjadřují svatoštěpánské texty.

Přes tuto klíčovou pozici, již panovník zastává v obrazu přijetí křtu, nedostane se mu často skutečné svatosti. V Čechách je Bořivoj znám díky své manželce a vnukovi, jehož nikdy nespáčil. Skutečný iniciátor křtu v Uhrách Gejza přenechal centrální místo v kultu země svému synovi.

Jedno ze zdůvodnění panovníkovy „malé svatosti“ přdestřel už Fr. Graus, podle jehož názoru za ním stojí snaha umenšit jeho význam s ohledem na misijního biskupa.⁷⁸⁸ S tím se snad rámcově dá souhlasit, ale povšimněme si, kdo je nakonec objektem legend – jsou jím velmi často panovníkovy manželky. Nemluvím teď o konkrétní situaci ve střední Evropě – tam se nimbu dočkala Ludmila a jakousi krátkou zmínku s náznaky lidového kultu si vysloužila královna Gizela v Uhrách. Obecně vzato je ale role ženy při přijetí křtu dosti závažná, budu se jí ještě věnovat.

Hagiografie biskupů stojí na poměrně samostatných pozicích a nedá se říct, že by do ní mohla panovníkova role výrazněji interferovat. Důvodem pro neprosazení panovníka za svatého tedy jistě objektivně vzato může být tento kontrast s biskupem – povšimněme si zdůvodnění absence (ovšem skoro naprosté) světců a původních legend v Polsku, o níž už jsem hovořil –, ale po mém soudu nedostatečný.

K případu Polska bych se rád zmínil zvlášť. Zatímco v Čechách i v Uhrách vznikla jakási zemská legenda, která byla očividně podporovaná z centra vlády a popisovala situaci v obecnějších souvislostech,⁷⁸⁹ v Polsku díky krizím a častým zlomům v monarchii Piastovců, ústících nakonec do rozdrobení státu na řadu údelů, takový text chybí. Snad se nám jen

787 Např. N. Berend, *Christianization*, s. 21.

788 F. Graus, *Volk, Herrscher*, s. 393-394 a 406-407.

789 Míním samozřejmě *Kristiána* a štěpánskou *Legendu maior*.

nedochoval. Supluje ho do jisté míry podání kronikáře Galla Anonyma, který doplňuje chybějící „hagiografii státu“ pověstí o původu dynastie, její christianizaci (do níž opět vstoupí žena – Dobrava) a jakési náznaky sakrality spojené s prvním členem dynastické posloupnosti (rozmnožení potravy v domě oráče Piasta) a osobou prvního křesťanského vládce samotného (prozření slepého Měška).

Politická nestálost polského státu je jistě hlavní příčinou toho, že se tento obraz víc nerozšířil a nespojil s případným dynastickým svatým, jímž by se jistě mohl stát některý z bratrů vládnoucích knížat, či nebohý Měšek II., kterému osud skutečně nepřichystal příliš jednoduchou vládu.

Co bych považoval v otázce odlišného vývoje polské hagiografie za stěžejní, je role sv. Vojtěcha. Tento světec totiž získal svatozář dosti rychle v době kolem roku 1000, kdy vzniklo několik veleaktuálních legend, oslavujících vpodstatě i polský misijní zápal pro další slovanské a baltské kraje. Tato hagiografie vpodstatě vytěsnila jakoukoliv další nacionálnější topiku.

Obecně se tímto problémem zabývá ve své práci G. Klaniczay.⁷⁹⁰ I on uvádí zde zmíněné argumenty a jeho závěr je jednoznačný: Panovník byl dlouhou dobu antitezí křesťanského hrdiny. Až změna pozice křesťanského panovníka, k níž došlo během 10. století, z něj učinila objekt kultu. Dynastie – tam, kde k tomu měly prostor – začaly vyhledávat a vytvářet své svaté předky. Ve dvou vlnách došlo k velkému množství svatořečení – první je období, k němuž patří Jindřich II., svatý Štěpán, Ladislav i pozměněný rytířský kult svatého Václava. Druhé pak jsou období františkánských podporovatelů z nejvyšších kruhů. I tam ale zase častěji „uspějí“ ženy. V prvním případě polský stát neměl zřejmě dost sil k utvoření takového kultu.

Nesmíme zapomenout na jeden z vnějších atributů politického křtu panovníka. Křesťanský vládce se totiž namnoze, i když ne výhradně, stává adeptem vpodstatě nejvyššího (s výjimkou fragilní imperiální myšlenky) symbolu křesťanské pozemské moci – křesťanské královské koruny.⁷⁹¹

Může nás zaujmout, že otázka koruny se do dějinných událostí dostává v poměrně jasné časově definovatelném úseku. Nezávisle na době, která uplynula od christianizace. Imperiální ideje Oty III., jeho placet v otázce vytváření na Říši bezprostředně nezávislých státních celků a snad i korunovace Štěpána (a nejasná členka Boleslava) stály na počátku celého období. Reálná politika jeho nástupců, méně propracovaná a více úderná pak toto první období

⁷⁹⁰ G. Klaniczay, *Holy Rulers*, především s. 43-61.

⁷⁹¹ N. Berend, *Christianization*, s. 15.

ukončuje. Boleslav Chrabrý během něj korunu získal, aby ji jeho syn při první krizi polského státu ztratil. Čechy už nemohly získat nic. V hagiografii se s korunovační otázkou setkáváme jen u Štěpána. Hartvík toto téma rozpracoval, ale už v době, kdy se nové „typy“ koruny objevily ve středoevropském prostoru – členka Vratislava II. v Čechách, i nový úspěch polských králů doplnily krátkodobě suverénní pozici Uher, které mohly politickým lavírováním získat mnohem víc – krom papeže a císaře západního jim korunu mohl poslat (a také tak učinil) i řecký basileos.

Navíc je otázka korunovace pevně spojená s institucionálním pokrokem v tehdejším křesťanském světě. Poměrně akceptovaná je teze, že stejně jako dichotomie papež – císař, vyžadovala si existence královského titulu (a naopak) existenci odpovídajícího arcibiskupství.⁷⁹² Výjimkou se staly pouze přemyslovské Čechy 13. století.

10.3 - Postava misijního biskupa v legendě

Osobnost misijního biskupa v legendě má svá konkrétní specifika. Jak už bylo řečeno výše, je církevní hodnostář neoddiskutovatelným hrdinou víry. Na první pohled by se zdálo, že tak významný počin nemůže být hagiografickou stereotypizací dotčen. Jak jsme ale viděli, opak je pravdou.

Základní důvod, proč je obraz křtícího biskupa diskutabilní, je fakt, že přítomnost určité osobnosti u křtu panovníka a tím pádem celé země je klíčová při určování potenciálních nároků jednotlivých misijních center na nově pokřtěná území. A tady nastává kámen úrazu. Šikovným formulováním příběhu je možné dosáhnout toho, že zásluhy konkrétní osoby jsou zveličovány, zásluhy jiné opomenuty.

Postavu Metoděje v legendě tzv. Kristiána jsme už zmiňovali. Je dost dobře možné, že skutečně Bořivoje pokřtil, ale musíme se mít na pozoru. Na Moravě vykonával rozsáhlou pastorační činnost, rozhodně ale nebyl tím, kdo by křtil mojmírovská knížata. Osoba svatého Vojtěcha je naproti tomu jednoznačně mylně prezentována jako nejpodstatnější pro křest Maďarů. Domněnka vyslovená už před časem naznačuje, že zdůraznění Vojtěchovy osoby je spíše pokusem umenšit roli německých kněží při christianizaci Uher.⁷⁹³ Ostatně možný první

⁷⁹² G. Labuda, *O godności*, hlavně s. 41.

⁷⁹³ Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 75; L. Veszprémy, *The Holy Crown*, s. 97 a N. Berend, *Christianization*, s. 20. Snad Vojtěch svatého Štěpána biřmoval (F. Dvorník, *Zrod*, s. 180; Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 95 a G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 17-18).

misionář, o němž máme zprávy, mnich Bruno, upadl více než v zapomnění.⁷⁹⁴ Možnost zapojit do hry osobu s charismatickým nimbem se tu přímo nabízí. Vojtěchova osobnost přitahovala a přitahuje dodnes mocenské elity všech středoevropských států a stává se tak jedním z pilířů, o niž se může společná historie tohoto regionu snadno opřít.⁷⁹⁵ Navíc jako osoba již ne pevně spojená s určitým misijním centrem (i tak by Čechy byly rozhodně pro Uhry menším „nebezpečím“ než Říše) byl Vojtěch více „nekonfliktní“ zdroj víry.

A na druhou stranu vidíme také, že sama účast při křtu nebyla dostatečným důvodem pro slávu určité osobnosti, neboť bez vhodné propagandistické tradice byla tato událost brzy zapomenuta či přiřčena jiné důležité osobě.⁷⁹⁶ V tomto směru je třeba tedy brát informace legend s velkou rozvahou.

Konkrétní počiny biskupů v otázkách křtění národa pak zvolna a stále více pronikají do hagiografie. Zatímco v Čechách ještě stačilo, aby Metoděj pokřtil Bořivoje a víc už o něm při misijní práci neslyšíme, v Uhrách a posléze v Polsku křtí Vojtěch celé zástupy. Role „lidového“ křtu zřejmě s postupem doby získávala na důležitosti. Úspěšnost biskupa byla často vyjadřována jeho faktickými symbolickými skutky, mezi něž patří například likvidace „svatyní,“ či spíše jednotlivých idolů původních kultů.⁷⁹⁷

Vrcholem zde je postava, která se do mého srovnání příliš nevešla, přesto na ni upozorňuji – Ota Bamberký. Jeho hagiografie je skutečně daleko obsáhlejší a promyšlenější v otázce konkrétního křtění národa, které se neomezuje na panovníky (i když velmoži jsou tu zmiňováni především). V jeho hagiografii už vidíme, že obraz jeho práce je více zaměřen do každodennosti. Věnuje se správě, budování kostelů, procházení městy, křtění desítek, stovek a tisíců. Při tom podstupuje rafinované peripetie, používá převleky a úskoky. Jakýsi ústup od elitarismu v legendách je tu znát. Počátky můžeme hledat už v mnou zkoumaném období, nicméně skutečný rozvoj hagiografie v této oblasti měl teprve přijít. Texty tak skutečně odrážejí proměny duchovního světa Evropy vstupujícího do fáze vrcholně středověké zbožnosti.

794 Gy. Györffy, *König Stephan*, s. 64 a 70an.

795 G. Adriányi, *Der heilige Adalbert*, s. 15.

796 Také v Polsku svatý Vojtěch předčil zásluhy biskupů Jordana a Ungera, jak připomněla T. Dunin, *Wzór świętego*, s. 103.

797 R. Bartlett, *From Paganism*, s. 58.

10.4 - Svatá manželka

Narazili jsme tedy na mnoho stereotypů a klišé. Mohli bychom se tedy od legend téměř odvrátit, jako od tendenční literatury. Či, poněkud méně nekompromisně, využívat legendy pouze jako pramene náboženských a státně-právních dějin. Přesto bych se tu pozastavil nad tématem, které vyvolává v souvislostech o něco méně podezření z překrucování, i když ve světě hagiografických klišé je pozice těchto svatých příběhů obecně víc než diskutabilní.

V důsledku přílišné generalizace skutečně docházelo a stále dochází spíše k hledání schémat. Dokonce i v příbězích těch žen, které se nedočkaly hagiografických zpracování.⁷⁹⁸ Navíc jsou tu schémata předkřesťanská, která přináší řadu úvah, jestli v případě svatých žen nešlo jen o další *interpretatio christiana* pohanských ženských božstev.⁷⁹⁹ Vidíme ale značnou odlišnost těchto příběhů od našich postav.

Specifika dobové politiky a rodinných vazeb, které ji v mnohém předurčovaly ještě do dalších staletí, nás může přimět uvažovat jinak.

Zopakujme si nejdřív několik základních předpokladů. Především to, že zatímco jen těžko můžeme očekávat, že by křesťanský vládce nepřiměl své manželky ke křtu, máme jisté indicie, které nás nutí se domnívat, že křesťanské dcery občas byly dány za ženu pohanovi, pokud byl v dostatečně prestižním postavení.⁸⁰⁰

Povšimněme si případu knížete Pribiny a jeho syna Kocela. Také on – ač to jistě nebylo nikterak hagiografizováno a jméno jeho manželky nám ani *Conversio* nedochovalo – byl ve své politické kariéře ovlivněn vztahy s Bavorskem, podpořenými ještě navíc sňatkem s některou ze zdejších šlechticů.

Hroby neurčitých křesťanských žen jsou nacházeny mimo „státotvorná“ a perspektivně křesťanská hradiště v Čechách. Doklady o podobných případech máme z jiných oblastí a dobových souvislostí (Chrothilda mladší v legendě věnované své matce, manželce Chlodvíka, princezna Anna provdaná za knížete Vladimíra na Rus). To vše jsou chvíle, kdy mohlo dojít k bezděčnému spojení pohanského a křesťanského světa. Dost možná ale ne jen mocensky podmíněného.

Někdy je zcela pragmaticky zahájena tímto způsobem misie na daném území. Češka

⁷⁹⁸ A. Grabski, *Mieszko I*, s. 93.

⁷⁹⁹ Ohledně předkřesťanských postav žen v bájných „domácnostech“ např. J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście*, s. 60an.

⁸⁰⁰ Povšiml si toho D. Třeštík (*Vznik Velké Moravy*, s. 285, pozn. 131), který tuto možnost spojuje s osobou knížete Herimanna, který byl mezi českými knížaty zmíněnými roku 872 *Fuldskými anály*, s. 76. Jméno nepochybně získal díky příbuznosti s bavorskou rodinou, o křtu tehdejšího knížete ale můžeme pochybovat. Jedině snad by byla některému českému knížeti zaslíbena manželka v souvislosti s pozoruhodným křtem roku 845. To je ale příliš fantastická konstrukce. Snáze lze připustit, že občas ustoupilo náboženství politice, zvláště když šlo o významného knížete s dobrými politickými kontakty na křesťanskou rodinu.

Dobrava je prvním „hmotným“ přenosem křesťanské kultury do Polska. Jak jsem již naznačil v případě Uher, spojení původu manželky, tedy místa předpokládaných hlubokých diplomatických svazků, s možnou rozhodující pákou v misijní činnosti je nabíledni. I delší dobu po křtu je pozice manželky přicházející do hrubě pokřtěné země ještě stále více než významná a má své propagátory.⁸⁰¹

O tom, že nová víra byla velmi atraktivní pro ženy, které pak přirozenou cestou vytvářely vrstvu dalších, sekundárních konvertitů (ze svých dětí a manželů, kteří nemuseli mít primární zájem o novou víru), podal poměrně jasné sociologické a demografické svědectví R. Stark.⁸⁰² Jeho výzkum se sice týká „domácností“ antických, nicméně právě fakt, že fungoval v mnohotvárné pohanské společnosti římského světa dává jeho modelu značný potenciál být aplikován obecně, zejména pak, když jej tamtéž potvrzují data z výzkumů prováděných v dnešní době. Ve středověku pak můžeme předpokládat podobné, ne-li větší zakotvení pozice ženy v rodině a při výchově dětí. Úvahy o síle ženské role při sekundární konverzi jednotlivců tudíž získávají na spolehlivosti. Máme i další srovnání v časově bližších souvislostech: Na významnou roli žen při christianizaci Skandinávie už bylo také upozorněno⁸⁰³ a zmiňuje se o ní ostatně i jeden z našich pramenů.⁸⁰⁴

Není pak divu, že ženy – jako svatá Ludmila – se stávaly skutečnými objekty kultu. Legendy o křtu Franků jsou vázány k Chrothildě, v Anglii princezna Bertha z Kentu seznamuje svého manžela s křesťanským náboženstvím, legendisté a kronikáři vyzdvihují zásluhy Dobravy a Gizely. Svou pravdu má jistě i M. Homza,⁸⁰⁵ když se snaží tyto příběhy podávat spíše jako klišé, zejména pak v pozdějších dobách. Od vrcholného středověku se dost možná vyvinulo topos ženy, která přináší svatost svému manželovi nebo potomkovi.⁸⁰⁶

Nic to ale nemění na tom, jakou sílu a význam měly ženy, coby misionářky *sui generis*. Nebyla snad křesťanská princezna hrdinkou, když se vydávala ve jménu otcovy politiky a posléze snad i ve jménu šíření svého náboženství do rukou pohana, sotva pokřtěného vládce z neznámého prostředí a kultury? V tomto ohledu si dovoluji tvrdit, že skutečnost velmi výrazně formovala obraz světic pozdější doby. Vždyť i rozšíření kultu Panny Marie bývá tradičně spojováno až s obdobím křížových výprav, coby import z Byzance. Jen málo pravzorů tedy měly tyto světice v období raného středověku. Jejich klišé se teprve začalo

801 Stejnou zásluhou obhájuje *Dětmár* (s. 418-419) i Odu, druhou manželku Měška I., která sice opustila klášter, nicméně svému novému domovu přinesla další zápal pro christianizaci.

802 R. Stark, *The Rise of Christianity*, s. 95-127, zejména s. 99an.

803 N. Berend, *Christianization*, s. 20; J. Stacker, *The Cross*; a A.-S. Gräslund, *The Role of Scandinavian*.

804 *List Brunona*, s. 105: „...seniorem Suigiorum cuius dudum uxor christiana erat gratias Deo baptizauit...“

805 M. Homza, *The Role a týž, Mulieres suadentes*.

806 1 Kor 7, 14: „Nevěřící muž je totiž posvěcen manželstvím s věřící ženou...“

vytvářet. Na počátku byl po mém soudu objektivní fakt – využití manželského svazku jako odrazového můstku pro perspektivní misi.

Ludmilin případ je v tomto směru odlišný. Nakonec nebyla tou, s níž nová víra do země přišla. Nicméně svou pozicí manželky křesťanského zakladatele se zařadila do vznikajícího obrazu žen-ochrányň kultu. Vzpomeňme především zdůrazňování její nadšené péče o nový kult, která se vyrovnala jejímu předchozímu zaujetí pro pohanství. Také její role vychovatelky svatého Václava odpovídá této představě.

Lze tedy souhlasit s tezí, že role žen v christianizaci se posléze (především na východě) přiblížila jakémusi topos a imitaci svaté Heleny. Ovšem je nutné brát v potaz, že tato pozice je až sekundární, vytvořená skutečnými zásluhami žen v novém kultu a vznešených žen zvláště.

10.5 - Institucionální křest země

Pro moderního historika je přítomnost křesťanských institucí, tedy praktických známek přítomnosti církve v zemi, jedním ze signifikantních bodů, o něž opírá svou představu o rozsahu šíření nové víry v zemi. Jak moc nám o tom poví hagiografie?

Hned od počátku můžeme říci, že vidění moderního historika je velmi blízké vidění tehdejšího autora, byť ten psal více o otázkách víry, než církevních institucí a předpokládali bychom, byť v různých klišé, spíše zmínky o osobních pokrocích svatých konvertitů, než o strohých počtech biskupů a kostelů. Vidíme ovšem, že i středověký autor se v této oblasti rád vyžívá. Je nabíledni, že křesťanství, jako náboženství nejen duchovního, ale především materiálního zákona a pevných norem, vložilo do vidění světa jakousi institucionální orientaci. Proto jsou počty kostelů stejně důležité jak pro tehdejšího popisovatele christianizace, tak pro jejího moderního (ale většinou ze západní-křesťanské kultury vyrostlého) analytika.

Archeologie a další prameny vyjádřily až překvapivě shodné názory v otázkách jednotlivých kostelů a klášterů tak, jak byly v legendách jejich fundace popsány. Není divu, protože důležitost těchto orientačních bodů nového náboženství byla tradičně vysoce ceněna a povrchní nebo nepřesné tradice vznikaly až jen velmi pomalu s nánosy desetiletí a století. Neznamená to tedy, že bychom si neměli dávat pozor na informace poskytované hagiografickými prameny. Přesto tam, kde máme jen omezené nebo nulové možnosti zjistit pro nás „nekonfliktní“ cestou rozsah či samotnou existenci jednotlivých fundací, můžeme

k legendám s klidem a důvěrou přihlédnout. Historiografie i archeologové tak už ostatně činí, pokud jde např. o ztracený kostel Boleslava I. na hradišti ve Staré Boleslavi. Je zde předpokládán i mechanicky vzato s ohledem na církevní síť budovanou už za jeho předků. V době budování dřevěných staveb se pak můžeme o psané zprávy, byť hagiografické, opřít s větší jistotou, danou celkovým vyzněním komparace hagiografických pramenů navzájem i se štěstím získanými pevnými daty. Kostely se jednoduše řečeno většinou objevily tam, kde měly podle legend stát.

Také otázky vyšších církevních úřadů většinou legendisté popisují se solidní přesností. Musíme si dát přirozeně pozor na autory hagiografií ze vzdáleného prostředí – zde zejména texty italského původu. Někdy se dopouštějí významných anachronismů, ale to se ostatně může velmi snadno přihodit i autorovi kroniky. Nedá se říci, že by měli autoři hagiografií nějaký zvláštní důvod nás klamat. Rozhodně nikde nevytváří fantomy institucí tam, kde ještě zřejmě neexistovaly, aby jim vytvořily starší tradici. Pokud jsou jejich znalosti dostatečné, popisují zakládání církevních jednotek s maximální přesností.

Vrcholem této institucionalizace byl nejvyšší dílčí církevní post latinské ekumeny – metropole. Jen taková církev mohla být plně autonomní, jak si zřejmě uvědomoval jistě už kníže Moravanů v době snah o samostatnou církevní provincii. Samozřejmě jistá praxe národních církví, které dávaly jistou šanci světskému ramenu moci kontrolovat i církev své země, která měla alespoň proklamativně být nezávislá na jeho vůli, existovala od počátku těchto neofytických států.⁸⁰⁷ Pro názorný příklad mohu jen velmi obecně odkázat na celé dějiny rané české církve a jejího potýkání se mezi říšskou politikou Přemyslovců, císařskou mocí a občas zase značně autonomní pozicí pražského biskupa coby říšského církevního knížete.⁸⁰⁸

Nejdále opět pokročili hagiografové uherští, kteří popsali počátky arcibiskupství v Ostrihomi. Narážíme tu na jeden základní problém – arcibiskupské pallium je často spojováno s královským titulem. Je to právě arcibiskup, kdo může posadit králi korunu na hlavu a tím zaručit dědičnost této funkce. V Polsku byly nároky na královský titul rozmělněny v komplikované politické situaci. V Čechách je otázka koruny Břetislava I. občas zmiňována v souvislosti s poměrně objektivně potvrzenou snahou o zisk arcibiskupství. Jedno ovšem s druhým souvisí dosti těsně, jak vidíme ve svatoštěpánských legendách, které obě otázky zmiňují vždy zároveň. Až ve velmi specifických podmínkách konce 12. století a vztahu s Říší se dostalo dědičné koruny českým panovníkům přesto, že jim chyběl vlastní arcibiskup, který

⁸⁰⁷ N. Berend, *Christianization*, s. 26.

⁸⁰⁸ Jako poslední syntézu na dané téma zmiňuji práci J. Žemličky, *Čechy v době knížecí*.

by obřad provedl. To je ovšem už otázkou zcela jinou.

Jedním z problémů, který zde ještě chci nastínit, je vznik křesťanského zákonodárství. Máme jen povšechné představy o tom, jak mohly vypadat formy právních předpisů a praxe v předkřesťanské společnosti. Nicméně jak jsme si povšimli hned v několika legendách, je často nová víra označována slovem „lex,“ tedy zákon. V *Kristiánovi* to bylo dokonce z pohledu „pohanů,“ což samozřejmě můžeme brát jako stylizaci, ale realitu dokonale vystihující. „Moderní“ stát a křesťanství stojí ruku v ruce.⁸⁰⁹

Krom každodenních předpisů křesťanského života vymáhaných v rámci ukázkového křtu celých oblastí, je snad na místě uvažovat i jakousi transcendentální formu zákona, do něž christianizovaná společnost vstupuje a který má vytvořit prakticky celou právní filozofii nového státu.⁸¹⁰ V nejstarší vrstvě textů, na niž jsme narazili, nenacházíme motiv věčného panování světců nad svými zeměmi, protože ta přichází ke slovu až v pozdější době. Nicméně už tehdy se objevuje i mezi texty, na nichž je jinak znát silný vliv místních představ a okolností, překvapivě silné chápání křesťanské víry jako zákona Božího.

V uherském případě dokonce máme tento zákoník zmíněný v legendě bezmála fyzicky doložen. Hagiograf tu tedy poskytuje velmi věrnou reflexi stavu, kdy nové zákony vstupovaly do života ve společnosti dosud řízené pravděpodobně zvykovým právem, jak to známe z jiných, nehagiografických textů. Také „definitivní“ přijetí křesťanských zásad v Čechách, antiteze k hříchům spáchaným i proti osobě biskupa Vojtěcha, má souvislost s částečně hagiografickou scénou – přenesení sv. Vojtěcha – v Kosmově kronice. I když se jednalo o přenesení zdaleka jiné než ideální.

10.6 - Nerovný obraz křtu „lidových vrstev“

Teoreticky vzato bylo třeba přimět k vnitřnímu křtu jistě každého jednotlivce. Evangelizační ideál obecně je také jedním z vrcholů duchovní dráhy, jež popisuje Bruno ve svých textech o svatých mučednících.⁸¹¹

Vzdor tomu, že pouhou logikou je možné předpokládat velmi různorodý průběh křtu lidových mas, musíme v pramenech často čelit různým klišé a topoi.⁸¹² K jistým nemalým

809 G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, s. 303an. a D. Třeštík, *Vznik Velké Moravy*, s. 130.

810 N. Berend, *Christianization*, s. 21.

811 U. Borkowska, *Ideal świętości*, s. 32.

812 R. Turek, *Čechy*, s. 160; N. Berend, *Christianization*, s. 24.

počinům v této oblasti jistě docházelo již v dobách pro nové náboženství archaickým. Ostatně máme z mnoha stran doložený akt „sbírání“ kněžstva v nově christianizované zemi.. Takové množství kněží bylo jistě potřeba k tomu, aby zevšednili novou víru obyvatelstvu těchto nových křesťanských států. Přesto přese všechno vidíme jen málo jedinců neurozeného postavení vystupujících v těchto textech, všichni navíc působí velmi stereotypně. Všechny důvody jsem zmínil už výše. Oblasti mimo centra byly venkovské, což se rovnalo pohanské. A pohané v legendách plnili svou specifickou funkci, nebyl o ně zájem jako o jednotlivce. Kníže byl suverénem a jeho křest byl vlastně potenciálním křtem všech lidí v jeho zemi, byť nebyli fyzicky přítomni žádnému aktu, nikdo je neomyl svatou vodou. Principiálně byli poddanými křesťana a tudíž sami křesťany. Jakýsi zvnitřňující ideál zde pomalu vzniká, jak jsem probral na konci kapitoly o misijním biskupovi. Ale plně se prosadí až v dalších staletích. Biskup Ota Bamberký už provádí zcela jinou (i když to neznamená méně schematickou) misijní praxi.

11 - Závěr

Období 10. století je mnohými historiky považováno zejména pro středoevropskou oblast za klíčové. Obraz tohoto časového úseku v hagiografii má svá specifika, vnitřní vývoj i rysy naprosto obecné a neměnné. Důkladný rozbor, opírající se o podrobné studium zvolených pramenů a srovnávání jejich zpráv s historickými obrazy vytvářenými se snahou o maximální vědeckou objektivitu jsem provedl v kapitole 10 s příslušnými podkapitolami.

Zbývá přidat závěrečné zamyšlení nad celým zhodnocením obrazu křtu střední Evropy, jak jej viděli jeho hagiografové. Nesporně se potvrdilo, že legenda jako historický pramen své nezastupitelné místo v této oblasti a v tomto časovém úseku má. Naznačil jsem taky některé základní cesty, jimiž se podle mého může ubírat historická kritika těchto pramenů. Nezasťírám, že jde o náčrtek, spíše zobecňujícího charakteru. Přesto si dovoluji vyslovit jeden zásadní soud, který souvisí s viděním celé oblasti jako svým způsobem celku.

Na počátku zkoumaného období je střední Evropa v politických troskách daných pádem říší Východofranské a Velkomoravské. Na konci se dotvořil zcela nový systém států, jehož nejhlubší základy stály ovšem přesně tam, kde jsme mohli začít sledovat jejich výstavbu – na základních kamenech použitých z minulých staveb tak jako mnozí příchozí do antických rozvalin začali cenný stavební materiál využívat k budování nových domů a veřejných staveb.

Jedním z nejzásadnějších materiálů pro stavbu nové Evropy se stalo křesťanství a spolu s ním neoddelitelně jeho svatí. Jejich „výrobě“ nemohl žádný vznikající stát odolat. Specifika a dočasné potřeby jednotlivých státních počinů se v hagiografické literatuře těmto „národním svatým“ věnované do značné míry odrážejí. My pak můžeme tuto odlišnost zase využít ke konstruování obrazu státotvorných procesů ve střední Evropě.

Sledujeme jak se heterogenní prostředí počátku 10. století pomalu slévá díky implementaci christianizace související s novým státním uspořádáním do jednolitého proudu, vyjádřeného nakonec imperiální myšlenkou roku 1000.⁸¹³ Ačkoliv některé jevy vývoje státu a církve následovaly v nově christianizovaných zemích v závislosti na době od přijetí křtu, jiné, např. otázky církevní správy, práva vůbec a státního uspořádání jakoby byly podmíněny celkovým vývojem v oblasti, i když to znamenalo v některých státech jakýsi urychlený vývoj (v Uhrách jako by bylo vše spojeno jen s osobou krále Štěpána či nanejvýš jeho otce)⁸¹⁴ a v jiných zase vývoj zpomalený a znevýhodněný (Čechy se ani za Břetislav I. nedočkaly královské koruny, či vlastní metropole). Události kolem roku 1000 a bezprostředně následující ukazují, že

813 Jakkoliv nepřekonatelné se ukazovaly i lokální rozdíly. P. Urbańczyk, *The Politics of Conversion*, s. 26. H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 62-63.

814 Zdůrazňuje i moderní historiografie, např. E. Csukovits, *Introduction*, s. 7.

v průběhu 10. století došlo v celé oblasti k jakýmsi sjednocujícím pohybům, které můžeme sledovat v důsledcích i na postavách světců.

Skutečně významná je osoba svatého Vojtěcha, která jakoby propojila dějiny celého prostoru a vtiskla mu svůj ráz. Dost možná jeho původní odkaz měl vytvořit jednolitou církevní správu v čele s jedním metropolitou pro východní země. Reálná politika počátků 11. století pak potvrdila, že vývoj bude muset postupovat jinak. Ale i tuto situaci máme v legendách podchycenou.

I na vývoji hagiografie je toto „urychlení“ znát. Kolem roku 1000 vzniká velice specifická vrstva hagiografických textů reagujících na aktuální události. Je tak zásadní, že Polsko, jehož kníže v této vrstvě (zastoupené především Brunonovými a Canapariovým textem) vystupuje jako žijící postava podporující onu christianizační myšlenku, už si pak žádné nové hagiografické schéma nevytvoří. A naopak – v Uhrách, které sice poněkud na okraji tohoto dění vstoupily do křesťanského světa a možná právě proto získaly v této době asi nejvíc ze všech tří středoevropských států, se v době vytváření vlastní hagiografické topiky už opět jen „vzpomíná“ na dávné časy (které symbolizuje *Velká svatoštěpánská legenda* a další texty až do počátku 12. století) tak jako to bylo v případě Čech. Hagiografie vzniká až tehdy, kdy je po ní poptávka. Uhry se zapojily do systému poměrně snadno, zřejmě přihlášením se ke svatovojtěšské tradici. Pak nějakou dobu nebyl specifický národní kult otázkou dne. Ta chvíle nastala až v době obhajoby pozic krále Ladislava na uherském trůnu.

Tolik k „vysoké politice.“ Věnujme se i záležitostem více každodenním. Potvrdili jsme si jistý význam, který legendy propůjčily ženám z královských rodin. Jejich zásluhy by neměly být umenšovány jen proto, že se často promítly do literatury pro nás tendenční. Ve své době to byl dost možná jediný způsob jak v „genderově nevyváženém“ světě prosadit zmínky o jejich skutečné roli.

Velmi málo pak víme z textů legend o skutečném podhoubí této vysoké politiky. Běžný sedlák, obyvatel střední Evropy a poddaný některé z vládnoucích rodin prostě ještě neměl v této literatuře své místo. Byl spíše schematickou postavou, často antihrdinou. Spolu s ním tak často dopadla i jeho původní víra, o níž máme dnes i díky této mezeře jen zkreslenou představu. Dost možná právě proto, že celý svět duchovního prostoru vnímáme už poněkud pozměněným způsobem, více oddělujeme jeho duchovní a materiální složku. Počátek tohoto vnímání je obsažen právě v legendách, které se snažily vytvářet odpůrce křesťanství v oblastech, kde se s nimi mohlo nové náboženství měřit. Jak subtilní a přitom všudypřítomný systém proti sobě ovšem mají, ukázala až staletí a přežívání některých rituálů do dnešní doby,

kdy se z nich staly spíše rituály v uvozovkách.

I tady nám nakonec legendy prozradí něco o realitě tehdejšího světa. Právě svou bezradností a mlčením, či využíváním klišé. Ozbrojení pohané pod korouhvemi nepřátelských bohů bezesporu existovali. Ale většinou byli motivováni jinými, velmi pragmatickými motivy. A i tam, kde tyto exaltované scény v reálu zřejmě chyběly, kde bojovníci šli do konfliktů s daleko konkrétními požadavky a vůdci, legendisté prostě dotvořili obraz takový, jaký ho chtěli a potřebovali mít.

V neposlední řadě připomínám vzájemné vazby středoevropské politiky, jež jsme tu namnoze rozklíčovali a které se odrážejí i v mých základních pramenech. Období kolem roku 1000 přináší do celého prostoru krom obecného křesťanského základu jakési institucionálnější pojivo, které mohlo být využito ještě výrazněji, nebýt zlomu v politice počátku 11. století.⁸¹⁵

Srovnání hagiografických textů nejstarších národních tradic je jen jedním z mnoha přístupů, které mohou přinést na světlo další informace o nejstarších dějinách (to jest vstupu těchto území do námi vnímaného historického prostoru psané literatury a lineárního času) střední Evropy. Právě odvrácení se od dílčích sporů jednotlivých historiografií a snaha orientovat se spíše na obecné aspekty těchto textů mě dovedla k většině výše uvedených závěrů. Nemohu a samozřejmě ani nechci tvrdit, že má práce vznikla ve vzduchoprázdnu. Jejím záměrem bylo především přinesení dalšího materiálu (spíš charakteru spojovacího než metaforických „cihel“) na nikdy nekončící stavbu historického obrazu nejstarších dějin národů i duchovního prostoru střední Evropy. O to snad je práce zajímavější, že se týká jeho základových partií – období 10. století. Jako taková má tedy tato práce smysl především v kontextu dalších prací – z nichž vychází a které si dovolila ve vši skromnosti komentovat a doplňovat – a celého souvisejícího vědeckého diskurzu.

⁸¹⁵ Minimálně v intelektuálním světě se ale „res publica christiana“ prosadila do duchovní výzbroje evropských učenců - H. Samsonowicz, *Długi wiek*, s. 63.

BIBLIOGRAFIE:

Prameny:

Legendy užívané k bezprostřední komparaci, rozdělené podle kapitol.⁸¹⁶

ad 5.1

Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis (VCC), in: *Magnae Moraviae fontes historici II*, Brno 1967, s. 120-133.

et item

Život Konstantina (ŽK) in: *Magnae Moraviae fontes historici II*, Brno 1967, s. 57-115.

Život Metoděje (ŽM) in: *Magnae Moraviae fontes historici II*, Brno 1967, s. 134-163.

ad 6.1

Fuit in provincia Bohemorum (FpB) in: *Svatováclavský sborník II.2*, CHALOUPECKÝ, Václav, *Prameny X. století legendy Kristiánovy o svatém Václavu a svaté Ludmile*, Praha 1929, s. 459-478; český překlad in: KRÁLÍK, Oldřich (ed.), *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, Praha 1969, s. 215-216.

Kristiánova legenda (LK) (Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius), LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav (ed.), Praha 1978.

et item

Prolog o sv. Ludmile (PL) in: EMLER, Josef (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum I*, Praha 1873, s. 123-124; český překlad in: KRÁLÍK, Oldřich (ed.), *Nejstarší legendy*, s. 217.

ad 6.2

Crescente fide – bavorská redakce (CF-B) in: EMLER, Josef (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum I*, Praha 1873, s. 183-190; český překlad in: KRÁLÍK, Oldřich (ed.), *Nejstarší legendy*, s. 30-36.

Crescente fide – česká redakce (CF-C), in: LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav, *Nově zjištěný rukopis legendy Crescente fide a jeho význam pro datování Kristiána*, Filologické listy 81, Praha 1958, s. 58-63.

Gumpoldova legenda (GL) (Gumpoldův život Václava knížete českého) in: EMLER, Josef (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum I*, Praha 1873, s. 146-166; český překlad in: KRÁLÍK, Oldřich (ed.), *Nejstarší legendy*, s. 37-53. (Jeden z rukopisů této legendy byl

⁸¹⁶ Pod *et item* se nachází hagiografické texty nespádající časově nebo jazykově do základního výběru, jsou však užity (a užívány) jako prameny pro vytváření historického obrazu christianizace dané oblasti.

samostatně editován in: ZACHOVÁ, Jana (ed.), *Legendy Wolfenbüttelského rukopisu*, Praha 2010, s. 75-90, nejedná se však o srovnávací kritickou edici, proto jsem zůstal u citačního pořádku *FRB*.)

Vavřincova legenda (VL) (Passio sancti Wenzeslai Regis) in: NEWTON, Francis (ed.), *Laurentius monachus Casinensis, archiepiscopus Amalfitanus, Opera*, MGH, Quellen zur Geistgeschichte des Mittelalters 7, Weimar 1972, s. 23-42; český překlad in: KRÁLÍK, Oldřich (ed.), *Nejstarší legendy*, s. 88-101.

et item

I. staroslověnská legenda o sv. Václavu (I.SL), in: VAJS, Josef (ed.) *Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile*, Praha 1929, s. 9-43.

II. staroslověnská legenda o sv. Václavu (II.SL), in: VAJS, Josef (ed.) *Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile*, Praha 1929, s. 69-135.

ad 6.3, 7.1, 8.1 a 9.1

Canapariova legenda (CL) (S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior), KARWASIŃSKA, Jadwiga (ed.), *Monumenta Poloniae Historica series nova Tomus IV Fasc. 1*, Warszawa 1962; český překlad in: NOVÝ, Rostislav, SLÁMA, Jiří, ZACHOVÁ, Jana (ed.), *Slavníkovci ve středověkém písemnictví*, Praha 1987, s. 122-145.

Brunonova legenda (BL) (S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera auctore Brunone Querfurtensi), KARWASIŃSKA, Jadwiga (ed.), *Monumenta Poloniae Historica series nova Tomus IV Fasc. 2*, Warszawa 1969; český překlad BRUNO z Querfurtu, *Život svatého Vojtěcha: Legenda Nascitur purpureus flos*, Praha 1996.

Passio sancti Adalberti martyris (PSA) in: *Monumenta Germaniae Historica Scriptores Tomus XV Pars II*, Hannover 1888, s. 705-708; český překlad in: NOVÝ, Rostislav, SLÁMA, Jiří, ZACHOVÁ, Jana (ed.), *Slavníkovci ve středověkém písemnictví*, Praha 1987, s. 189-192.

ad kapitola 7.2

Život pěti bratří poustevníků (ŽPB) (Vita quinque fratrum eremitarum seu Vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum), KARWASIŃSKA, Jadwiga (ed.), *Monumenta Poloniae Historica series nova Tomus IV Fasc. 3*, Warszawa 1973; český překlad ŘEZANINA, Dušan (ed.), QUERFURTSKÝ, Svatý Brun, *Život a utrpení svatých Benedikta a Jana i jejich druhů*, [Kralupy nad Vltavou 1971].

ad kapitola 8.2

Větší legenda sv. Štěpána krále (LMa) (Legenda maior sancti Stephani regis),

BARTONIEK, Emma (ed.) in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 377-392; český překlad in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky*, s. 74-91.

Hartvíkova legenda (LH) (Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo

conscripta), BARTONIEK, Emma (ed.) in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 401-440; český překlad nepřevzatých částí legendy in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky koruny uherské*, Praha 1988, s. 103-117.

Menší legenda sv. Štěpána krále (LMi) (Legenda minor sancti Stephani regis, nebo též

Stephani regis Ungariae vita minor), in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 393-400; český překlad in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky*, s. 92-102.

ad kapitola 8.3

Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martiris a beato Mauro episcopo Quinecclesiastensi descripta (VSH), MADZSAR, Imre (ed.) in: BARTONIEK,

Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 347-361; český překlad in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky*, s. 56-73.

Legenda sancti Emerici ducis (LSE), BARTONIEK, Emma (ed.) in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 449-460.

Passio beatissimi Gerardi (PBG), MADZSAR, Imre (ed.) in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 471-480; český překlad in: PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky*, s. 125-128.

et item

De Sancto Gerhardo episcopo Morosenensi et martyre regni Ungarie (SGE),

MADZSAR, Imre (ed.) in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 480-506.

ad kapitola 9.2

Hystoria (Wipertis) de predicacione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Pruscia et martirio eorum (HW) in: *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici, MGH SS Tomus IV*, Hannover 1841, s. 579-580.

další prameny:

Adam Brémský, Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae

Pontificum, SCHMEIDLER, Bernhard (ed.), *MGH SS rer. Germ.* 2, Hannover-Lipsko 1917.

Ademar (Ademari Cabannensis Chronicon), in: BOURGAIN, P. (ed.), *Ademari*

Cabannensis Opera Omnia I, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 129, 1999.

Annales Altahenses maiores, *MGH SS rer. Germ.*, Hannover, 1891.

Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis, KURZE, Friedrich (ed.),

MGH SS rer. Germ., Hannover 1891.

Annales Hildesheimenses, WAITZ, Georg (ed.), *MGH SS rer. Germ.*, Hannover 1878.

Annalista Saxo, WAITZ, Dieter G., in: PERTZ, Georg H. (ed.), *MGH SS VI*, Hannover 1844, s. 542-777.

Arbeo, Vita vel Passio Haimhrammi episcopi et martyrys Ratisbonensis, KRUSCH,

Bruno (ed.), in: *MGH SS rer. Mer.* 4, Hannover-Leipzig 1902, s. 452-524.

Brižinski spomeniki: Znanstvenokritična izdaja, DOLINAR Darko, FANAGEL, Jože (ed.), Ljubljana 2004.

Brief Papst Gregors VII. 33 in: SCHMALE, Franz-Josef (ed.), *Quellen zum Investiturstreit*

I, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 12a, Darmstadt 1978.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum, LOŠEK, Fritz (ed.), *Die Conversio*

Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg, MGH Studien und Texte 15, Hannover 1997.

Dětmar (Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon), Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9, Berlin 1960.

Dopis Pilgrima (č. 44) in: MARSINA, Richard (ed.), *Codex diplomaticus et epistolaris*

Slovaciae, Bratislava 1971, s. 41-43.

Ebonis Vita S. Ottonis, Episcopi Babenbergensis, WIKARJAK, Jan (ed.), *MPH n.s. t. VII*, f. 2, Warszawa 1969.

Gallus Anonymus, Gesta Principum Polonorum in: KNOLL, Paul W., SCHAER, Frank

(ed.), *Deeds of the Princes of the Poles*, Budapest-New York 2003; česky GALLUS Anonymus, *Kronika a činy polských knížat a vládců*, Praha 2009.

Historiae episcoporum Pataviensium et ducum Bavarie in: Monumenta Germaniae

Historica, SS, 25, Hannover 1880. s. 617-628.

- Chronici Hungarici Composito Saeculi XIV.**, DOMANOVŠKY, Alexander (ed.) in:
BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum I*, Budapest 1937, s. 217-505.
- ibn Ja'kūb (Relacja Ibrāhīma ibn Ja'kūba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al-Bekrīego)**, KOWALSKI Tadeusz (ed.), *Monumenta poloniae historica* n. s. I, Kraków 1946.
- Industriae tuae**, (list č. 90) in: *MMFH III*, Brno 1969, s. 197-208.
- Kadlubek (Mistrza Wincentego kronika polska)** in: BIEŁOWSKI, August (ed.), *Monumenta Poloniae Historica II*, Lwów 1872, s. 249-447.
- Kosmas (Kosmova kronika - jako Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag)**, *MGH SS rer. Germ. N. S.*, BRETHOLZ, Berthold (ed.), Berlin 1923.
- Krakow przyłączon do biskupstwa pragskiego** in: BIEŁOWSKI, August, (ed.), *MPH I*, Lwów 1864, s. 145-148.
- List arcibiskupa Theotmara** in: LOŠEK, Fritz (ed.), *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*, *MGH Studien und Texte 15*, Hannover 1997, s. 138-160.
- Libellus de institutione morum**, BALOGH, József (ed.) in: BARTONIEK, Emma (ed.), *Scriptores rerum Hungaricarum 2*, Budapest 1938, s. 611-627.
- List Brunona Querfurského králi Jindřichovi II. (Epistula Brunonis ad Henricum regem)** KARWASIŃSKA, Jadwiga (ed.), *Monumenta Poloniae Historica series nova Tomus IV Fasc. 3*, Warszawa 1973; český překlad ŘEZANINA, Dušan (ed.), QUERFURTSKÝ, Svatý Brun, *Život a utrpení svatých Benedikta a Jana i jejich druhů*, [Kralupy nad Vltavou 1971].
- Liudprandi Antapodoseos Libri VI** in: PERTZ, Georg H., *MGH, SS, 3*, Hannover 1839, s. 273-339.
- Liudprandi relatio de legatione Constantinopolitana** in: PERTZ, Georg H., *MGH, SS, 3*, Hannover 1839, s. 347-363.
- Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zetralasiens im Mittelalter Die Gayhani-Tradition (Ibn Rusta, Gardizi, Hudūd al-'Alam, al-Bakri und al-Marvazi)**, GÖCKENJAHN, Hansgerd, ZIMONYI, István (ed.), Wiesbaden 2001.
- Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi**, KURZE, Friedrich (ed.), *MGH SS rer. Germ., 50*, Hannover 1890.
- Rocznik dawny** in: KOZŁOWSKA-BUDKOWA, Zofia (ed.), *Monumenta Poloniae Historica series nova Tomus V*, Warszawa 1978, s. 1-18.

Rocznik kapituły krakowskiej in: in: KOZŁOWSKA-BUDKOWA, Zofia (ed.), *Monumenta Poloniae Historica series nova Tomus V*, Warszawa 1978, s. 19-106.

Řehoř z Tours, Historiarum libri decem (jako Gregorii Episcopi Turonensis Libri historiarum X), KRUSCH, Bruno (ed.), *MGH SS rer. Merov.*, Hannover 1937.

Vincencius (Letopis Vincenciův) in: EMLER, Josef (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum II*, Praha 1874, s. 407-460.

Wipo, Gesta Chuonradi II. in: PERTZ, Georg H. (ed.), *MGH, SS, II*, Hannover 1854, s. 254-275.

Zakon sudnyj ljudem in: *Magnae Moraviae Fontes Historici IV*, Brno 1971, s. 147-198.

Literatura:

- ABGAROWICZ, Kazimierz, KARWASIŃSKA, Jadwiga (ed.), *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966.
- ADRIÁNYI, Gabriel, *Der heilige Adalbert und Ungarn* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 9-21.
- ANGENENDT, Arnold, *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit* (von 400 bis 900), Stuttgart 2001.
- ANGENENDT, Arnold, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2003.
- ANGENENDT, Arnold, *Kaiserherrschaft und Königstaufe: Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländische Missionsgeschichte*, Berlin-New York 1984.
- BAK, János, BÓNIS, György, SWEENEY, James R. (ed.), *The laws of Hungary I/1: The Laws of the Medieval Kingdom Hungary (1000-1301)*, Idyllwild 1999.
- BÁLINT, Csanád, *Südungarn im 10. Jahrhundert*, Budapest 1991.
- BANASZKIEWICZ, Jacek, *Podanie o Piaście i Popielu: Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986.
- BANASZKIEWICZ, Jacek, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998.
- BARTHA, Antal, *Hungarian Society in the 9th and 10th Centuries*, Budapest 1975.
- BARTLETT, Robert, *Evropa a přemyslovský stát* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 15-31.
- BARTLETT, Robert, *From Paganism to Christianity in Medieval Europe* in: BEREND, Nora (ed.), *Christianization and the Rise of Christian monarchy*, Cambridge 2007, s. 47-72.
- BEDNÁR, Peter, *Nitra v 9. storočí: K problematike lokalizácie kniežacieho sídla a Pribinovho kostola* in: MARSINA, Richard (ed.), *Nitra v slovenských dejinách*, Martin 2002, s. 88-98.
- BERANOVÁ, Magdalena, *Slované*, Praha 2000.
- BERANOVÁ, Magdalena, LUTOVSKÝ Michal, *Slované v Čechách: Archeologie 6.-12. století*, Praha 2009.
- BEREND, Nora, *At the Gate of Christendom*, Cambridge 2001.
- BEREND, Nora (ed.), *Christianization and the Rise of Christian monarchy*, Cambridge 2007.
- BEREND, Nora, LASZLOVSZKY, József, SZAKÁCS, Béla Zsolt, *The kingdom of Hungary* in: BEREND, Nora (ed.), *Christianization and the Rise of Christian monarchy*, Cambridge 2007, s. 319-368.

- BEUMANN, Helmut, *Widukind von Korvei: Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts*, Weimar 1950.
- BIERBRAUER, Volker, *The Cross Goes North: From Latin Antiquity to Merovingian Times South and North of the Alps* in: CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005, s. 429-442.
- BLÁHA, Josef, *Topografie a otázka kontinuity raně středověkého ústředí v Olomouci* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan, *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 179-196.
- BLÁHOVÁ, Marie, FROLÍK, Jan, PROFANTOVÁ, Nad'a, *Velké dějiny země Koruny české I: Do roku 1197*, Praha-Litomyšl 1999.
- BOHÁČOVÁ, Ivana, *Archeologie o raně středověké architektuře ve Staré Boleslavi: hrad, kostel sv. Kosmy a Damiána, bazilika sv. Václava, kostelík sv. Klimenta a kostel neznámého (?) zasvěcení* in: STUDNIČKOVÁ, Milada (ed.), *Čechy jsou plné kostelů: Bohemia plena est ecclesiis*, Praha 2010 s. 190-198.
- BOHÁČOVÁ, Ivana, *Christianizace české společnosti a vznik významných sakrálních center (příklad Staré Boleslavi)* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 87-97.
- BORKOVSKÝ, Ivan, *Levý hradec*, Praha 1965.
- BORKOVSKÝ, Ivan, *Pražský hrad v době přemyslovských knížat*, Praha 1969.
- BORKOWSKA, Urszula, *Ideal świętości i duchowość w czasach św. Wojciecha w świetle pism hagiograficznych św. Brunona z Kwerfurtu* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 23-46.
- BOROŃ, Piotr, *Nieudane próby plemion słowiańskich* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 23-35.
- BOROŃ, Piotr, *Prusowie jako cel misyjny w czasach św. Wojciecha* in: KOŽIAK, Rastislav, NEMEŠ, Jaroslav (ed.), *Kresťanstvo v časoch sv. Vojtecha – Christianity during Period of St. Adalbert*, Kraków 2009, s. 21-39.
- BOSL, Karl, *Europa im Mittelalter: Weltgeschichte eines Jahrtausends*, Bindlach 1970.
- BRAVERMANOVÁ, Milena, *Die Gräber der böhmischen Heiligen auf der Prager Burg*, in: DOLEŽALOVÁ, Eva et al. (ed.) *Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*, Colloquia mediaevalia Pragensia 11, Praha 2010, s. 181-201.

- BRAVERMANOVÁ, Milen, *Hrob Boleslava II.* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 247-260.
- BRAVERMANOVÁ, Milena, *Hroby světců českého původu pohřbených na Pražském hradě* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Světcí a jejich kult ve středověku*, Č. Budějovice 2006, s. 169-188.
- BROWN, Peter, *Autorita a posvátné: Aspekty christianizace římského světa*, Brno 1999.
- BROWN, Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- BROWN, Peter, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity (AD 200-1000)*, Malden 2003.
- BUCKSER, Andrew, GLAZIER, Stephen D., *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 2003.
- BUKO, Andrzej, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej: Odkrycia, hipotezy, interpretacje*, Warszawa 2005.
- CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005.
- CIBULKA, Josef, *Václavova rotunda svatého Víta*, Rozšířený otisk ze Svatováclavského sborníku, Praha 1933.
- CIBULKA, Josef, *Vypravování legendy Kristiánovy o pokřtění Bořivojově* in: PEŠINA, Jaroslav (ed.), *Sborník k sedmdesátinám Jana Květa*, Praha 1965, s. 65-71.
- CLIFTON-EVEREST, John, *Slawisches Schrifttum im 10. und 11. Jahrhundert in Böhmen*, Bohemia 37/2, 1996, s. 257-270.
- CSUKOVITS, Enikő, *Introduction to the Volume of Studies on Saint Stephen* in: ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001, s. 7-14.
- CURTA, Florin, *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*, Ann Arbor 2005.
- CURTA, Florin, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, Cambridge 2006.
- DANNHEIMER, Herrmann, DOPSCH, Heinz (ed.), *Die Bajuwaren: Von Severin bis Tassilo (488-788)*, München 1988.
- DEPTUŁA, Czesław, *Galla Anonima mit genezy Polski*, Lublin 2000.
- DERWICH, Marek, *Najstarsze klasztory na ziemiach polskich (do końca XII wieku)* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 219-229.
- DIENES, István, *The Hungarians Cross the Carpathians*, Budapest 1972.

- DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009.
- DOLEŽALOVÁ, Eva et al. (ed.) *Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*, Colloquia mediaevalia Pragensia 11, Praha 2010.
- DOMAŃSKI, Grzegorz, *Ślęza w pradziejach i średniowieczu*, Wrocław 2002.
- DOSTÁL, Bořivoj, *K pohanství moravských Slovanů*, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university C39*, Brno 1995.
- DOWIAT, Jerzy, *Chrzest Polski*, Warszawa 1997.
- DOWIAT, Jerzy, *Metryka chrztu Mieska I i jej geneza*, Warszawa 1961.
- DULINCZ, Marek, *Miejsca, które rodzą władzę* in: MOŹDZIOCH, Sławomir (ed.), *Człowiek, sacrum, środowisko: Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000, s. 85-98.
- DUNIN-WĄSOWICZ, Teresa, *Wzór świętego w Polsce wczesnośredniowiecznej* in: MICHAŁOWSKI, Roman (ed.), *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa 1997, s. 97-108.
- DVORNÍK, František, *Zrod střední a východní Evropy: Mezi Byzancí a Římem*, Praha 2008.
- EMLER, Josef (ed.), *Fontes Rerum Bohemicarum I*, Praha 1873.
- ENGEL, Pál, *The Realm of St Stephen*, London-New York 2001.
- FARMER, David Hugh, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1988.
- FIALA, Zdeněk, *Dva kritické příspěvky ke starým dějinám českým*, Sborník historický 9, 1962, s. 5-65.
- FIDLER, Jiří, *Libice 995 – trestná výprava přemyslovského vojska?: Příspěvek ke svatovojtěšskému miléniu*, Historie a vojenství 46/2, 1997, s. 3-15.
- FLACHENECKER, Helmut, *Kirchliche Identitätsstiftung: Die Heiligen Willibald und Walburga und ihre Familie*, in: DOLEŽALOVÁ, Eva et al. (ed.) *Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*, Colloquia mediaevalia Pragensia 11, Praha 2010, s. 385-393.
- FLETCHER, Richard, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371-1386AD*, London 1997.
- FLORJA, Boris N., *O moravskom posolstve v Konstantinopole*, in: *Skazanija o načale slavjanskoj pis'mennosti*, Moskva 1981, s. 190-196.
- FODOR, István (ed.), *The Ancient Hungarians*, Budapest 1996.
- FODOR, István, *The Art and Religion of the Ancient Hungarians*, in: VISY, Zsolt, *Hungarian Archaeology at the Turn of the Millennium*, Budapest 2003.
- FRIED, Johannes, *Die Formierung Europas 840-1046*, München 1993.

- FRIED, Johannes, *Gnesen-Aachen-Rom: Otto III. und der Kult des hl. Adalbert, beobachtungen zum älteren Adalbertsleben* in: BORGOLTE, Michael (ed.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren*, Berlin 2002, s. 235-279.
- FROLÍK, Jan, *Nejstarší církevní architektura na Pražském hradě – současný stav poznání* in: GALUŠKA, Luděk, KOUŘIL, Pavel, MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk (ed.), *Velká Morava mezi východem a západem*, Brno 2001, s. 107-113.
- FROLÍK, Jan, *Pražský hrad v raném středověku* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 101-120.
- FROLÍK, Jan, *Rotunda svatého Víta na Pražském hradě ve světle nových poznatků* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Svatý Václav: Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 131-141.
- FÜGEDI, Erik, BAK, János, *Kings, Bishops, Nobles and Burghers in medieval Hungary*, London 1986.
- GALUŠKA, Luděk, *Archaeological Sources for Christianity in Great Moravia*, in: *Thessaloniki - Magna Moravia: Proceedings of the International Conference Thessaloniki (16-19 October 1997)*, Thessaloniki 1999, s. 253-271.
- GALUŠKA, Luděk, *Uherské Hradiště – Sady: Křesťanské centrum Říše velkomoravské*, Brno 1996.
- GARIPZANOV, Ildar, GEARY, Patrick, URBAŃCZYK, Przemysław (ed.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout 2008.
- GAŚSOWSKI, Jerzy, *Archeologia o schyłkowym poganstwie*, *Archeologia Polski* 37/1-2, 1992.
- GAŚSOWSKI, Jerzy, *Early Slavs – Nation or Religion?* in: POHL, Walter, DIESENBERGER, Maximilian (ed.), *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien 2002, s. 269-272.
- GAŞPAR, Cristian-Nicolae, *(Re)Claiming Adalbert: Patristic Quotations and Their Function in Canaparius' Vita S. Adalberti* in: GECSE, Ottó, LASZLOVSZKY, József, NAGY, Balázs, SEBŐK, Marcell, SZENDE, Katalin (ed.), *Promoting the Saints: Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period*, Budapest-New York 2010, s. 31-39.
- GERICS, József, *The Presence of Early Political Science in the Age of Stephen* in:

- ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001, s. 111-118.
- GIEYSZTOR, Aleksander, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.
- GIEYSZTOR, Aleksander, *Sylwester II i Kościoły w Polsce i na Węgrzech* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 47-56.
- GÖCKENJAHN, Hansgerd, ZIMONYI, István (ed.), *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter Die Gayhani-Tradition (Ibn Rusta, Gardizi, Hudūd al-'Alam, al-Bakri und al-Marvazi)*, Wiesbaden 2001.
- GRABSKI, Andrzej F., *Mieszko I (ok.930-992)*, Warszawa 1973.
- GRÄSLUND, Anne-Sofie, *The Role of Scandinavian Women in Christianisation: The Neglected Evidence* in: CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005, s. 483-496.
- GRAUS, František, *Böhmen zwischen Bayern und Sachsen: Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts*, Historica 17, 1969.
- GRAUS, František, *Der Herrschaftsantritt St. Wenzeslas in den Legenden* in: LEMBERG, Hans (ed.), *Osteuropa in Geschichte und Gegenwart*, Wien 1977, s. 287-300.
- GRAUS, František, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studium zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965.
- GYÖRFFY, György, *König Stephan der Heilige*, Budapest 1988.
- HÄGERMANN, Dieter, *Karel Veliký: Vládce Západu*, Praha 2002.
- HALAŠKOVÁ, Stanislava, *Svatý Vojtěch a Polsko*, bakalářská práce obhájená v roce 2010 na FF UK.
- HAUPTOVÁ, Zoe, *Církevně slovanské písemnictví* in: MOLDANOVÁ, Dobrava (ed.), *Jazyk a literatura v historické perspektivě*, Ústí nad Labem 1998, s. 5-42.
- HEFNER, Robert W. (ed), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993.
- HOMZA, Martin, *Mulieres suadentes / Presviedčajúce ženy: Štúdie z dejín ženskej panovníckej svätosti v strednej a vo východnej Európe v 10.-13. storočí*, Bratislava 2002.
- HOMZA, Martin, *The Role of Saint Ludmila, Doubravka, Saint Olga and Adelaide in the Conversions of their Countries: The Problem of Mulieres Suadentes, Persuading Women* in: URBAŇCZYK, Przemysław, *Early Christianity in Central and East Europe*, Warszawa 1997, s. 187-202.
- HOMZA, Martin, *Uhorsko-poľská kronika: Nedocenený prameň k dejinám strednej Európy*,

- Bratislava 2009.
- HUŇÁČEK, Václav, *Ostrov mezi Břevnovem a Sázavou* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 71-84.
- CHALOUPECKÝ, Václav, RYBA, Bohumil (ed.), *Středověké legendy prokopské*, Praha 1953.
- CHARVÁT, Petr, *Drogo, arcibiskup z Met (801-855), a české země* in: STUDNIČKOVÁ, Milada (ed.), *Čechy jsou plné kostelů: Bohemia plena est ecclesiis*, Praha 2010 s. 165-175.
- CHARVÁT, Petr, *Na počátku bylo slovo: České křesťanství do roku 1000*, *Studia archaeologica slovaca mediaevalia* 2, 1999, s. 7-32.
- CHARVÁT, Petr, *Svatý Václav a raný český stát* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Svatý Václav: Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 81-88.
- CHARVÁT, Petr, *Zrod českého státu (568-1055)*, Praha 2007.
- ISAČENKO, Aleksandr V., *Jazyk a povod frizinských pamiatok*, Bratislava 1943.
- JAGOŠOVÁ, Anna, *Pannonhalmská listina a jej najstaršia vrstva: Niekoľko poznámok* in: KOŽIAK, Rastislav, NEMEŠ, Jaroslav (ed.), *Kresťanstvo v časoch sv. Vojtecha – Christianity during Period of St. Adalbert*, Kraków 2009, s. 67-84.
- JAN, Libor, *K otázce hradských kostelů, velkofar a arcikněží v přemyslovském panství (10.-12. stol.)* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 193-203.
- JAN, Libor, *Strukturelle Veränderungen – zwischen Altmähren und dem frühpřemyslidischen Staat* in: KOUŘIL, Pavel (ed.), *Die Frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas (mit einem speziellen Blick auf die grossmährische Problematik)*, Brno 2005, s. 19-23.
- JANIAK, Tomasz, *Veränderungen der Domkirche in Gniezno im früheren Mittelalter (2. Hälfte des 10. Jhs. - 1. Hälfte des 13. Jhs.)* in: STUDNIČKOVÁ, Milada (ed.), *Čechy jsou plné kostelů: Bohemia plena est ecclesiis*, Praha 2010 s. 118-129.
- KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin I*, Praha 1991.
- KALANDRA, Závěš, *České pohanství I a II*, Praha 2002.
- KALIVODA, Jan, *Nejstarší svatováclavská hagiografie v evropském literárním kontextu přelomu tisíciletí* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Svatý Václav: Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 51-64.

- KANTOR, Marvin, *The Origins of Christianity in Bohemia: Sources and Commentary*, Evanston 1990.
- KARPOV, Aleksej J., *Knjaginja Ol'ga*, Moskva 2009.
- KELLER, Hagen, *Otoni: Jindřich I. Ptáčník, Ota I., II., III., Jindřich II.*, Praha 2004.
- KIESEL, Georges, SCHROEDER, Jean (ed.), *Willibrord: Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach*, Luxembourg 1989.
- KLANICA, Zdeněk, *Mikulčice - Klášteřisko*, Památky archeologické 76/2, 1985, s. 474-539.
- KLANICA, Zdeněk, *Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech* in: POULÍK, Josef, CHROPOVSKÝ, Bohuslav a kol. (ed.), *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha 1985, s. 107-139.
- KLANICA, Zdeněk, *Počátky Slovanů*, Praha 2009.
- KLANICA, Zdeněk, *Křesťanství a pohanství staré Moravy*, in: MARSINA, Richard, RUTTKAY, Aleksander, *Svätopluk 894-1994*, Nitra 1997, s. 93-137.
- KLANICA, Zdeněk, *Tajemství hrobu moravského arcibiskupa Metoděje*, Praha 2002.
- KLANICZAY, Gábor, *Holy Rulers and blessed Princesses*, Cambridge 2000.
- KONTLER, László, *Dějiny Maďarska*, Praha 2001.
- KONZAL, Václav, *Církevně slovanská literatura* in: JIROUŠKOVÁ, Lenka (ed.), *Speculum Medii Aevi – Zrcadlo středověku: Sborník přednášek proslovených v rámci cyklu o kultuře a literatuře středověku, který proběhl na FF UK v Praze v únoru až květnu 1998*, Praha 1998, s. 150-162.
- KONZAL, Václav, *První slovanská legenda a její „Sitz im Leben“*, Studia mediaevalia Pragensia 1, 1988, s. 113-127.
- KORTA, Waclaw, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?* in: BISKUP, Marian (ed.), *Ars historica: Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań 1976, s. 321-340.
- KOS, Janko, JAKOPIN, Franc, FANAGEL, Jože (ed.), *Zbornik Brižinski spomeniki*, Ljubljana 1996.
- KOUŘIL, Pavel, *Velká Morava* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 100-121.
- KRÁLÍK, Oldřich, *Labyrint dávných dějin českých*, Praha 1970.
- KRÁLÍK, Oldřich, *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, Praha 1969.
- KRETSCHMAR, Georg, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche* in: MÜLLER, Karl F., BLANKENBURG, Walter (ed.), *Leiturgia: Handbuch*

- des evangelischen Gottesdienstes V*, Kassel 1970, s. 1-348.
- KRISTÓ, Gyula, *Early Transylvania (895-1324)*, Budapest 2003.
- KRISTÓ, Gyula, *Koppány felnégyelése*, Századok 116, 1982, s. 959-968.
- KRISTÓ, Gyula, *Hungarian History in the ninth Century*, Szeged 1996.
- KRUMPHANZLOVÁ, Zdeňka, *Chronologie pohřebního inventáře vesnických hřbitovů 9. až 11. věku v Čechách*, Památky archeologické 65/1, 1974, s. 34-110.
- KRUMPHANZLOVÁ, Zdeňka, *K otázce vampyrismu na slovanských pohřebištích*, Památky archeologické 52/2, 1961, s. 544-549.
- KRUMPHANZLOVÁ, Zdeňka, *Kultovní místo na pohřebišti v Lahovicích* in: KUBKOVÁ, Jana a kol. (ed.), *Život v archeologii středověku*, Praha 1997, s. 394-401.
- KRZEMIŃSKA, Barbara, *Břetislav I.: Čechy a střední Evropa v první polovině XI. století*, Praha 1999.
- KUBÍN, Petr (ed.), *Svatý Václav: Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010.
- KUBÍN, Petr (ed.), *Světcí a jejich kult ve středověku*, České Budějovice 2006.
- KUBÍN, Petr, *Svatořečení biskupa Vojtěcha* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 99-103.
- KUBÍN, Petr, *Znovu o Kristiána* in: *Od knížat ke králům: Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*, Praha 2007, s. 63-72.
- KULECKI, Michał, *Ceremoniał intronizacyjny Przemyślidów w X-XII wieku*, Przegląd Historyczny 75/3, 1984, s. 441-451.
- KÚTNIK-ŠMÁLOV, Jozef, *Kresťanský stredovek Slovenska*, Bratislava 2005.
- KYRALOVÁ, Marie, *Doslov* in: BRUNO z Querfurtu, *Život svatého Vojtěcha: Legenda Nascitur purpureus flos*, Praha 1996, s. 154-157.
- LABUDA, Gerard, *Czeskie chrześcijaństwo na Śląsku i w Małopolsce w X i XI wieku* in: MAŁECKI, Jan M. (ed.), *Chryścianizacja Polski południowej: Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, s. 73-98.
- LABUDA, Gerard, *Mieszko II Król polski (1025-1034): Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego*, Kraków 1992.
- LABUDA, Gerard, *O godności króla i instytucji królestwa* in: KRZYŻANIAKOWA, Jadwiga (ed.), *Przemysł II.: Odnowienie Królestwa Polskiego*, Poznań 1997, s. 27-56.
- LABUDA, Gerard, *Spuścizna ideowa martyrium św. Wojciecha w perspektywie dziejów*

- Polski średniowiecznej* in: MICHAŁOWSKI, Roman (ed.), *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa 1997, s. 75-87.
- LABUDA, Gerard, *Studia nad początkami państwa polskiego I a II*, Poznań 1987-1988.
- LABUDA, Gerard, *Święty Wojciech w działaniu, w tradycji i w legendzie* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 57-97.
- LALIK, Tadeusz, *Targ* in: LABUDA, Gerard, STIEBER, Zdzisław, (ed.), *Słownik Starożytności Słowiańskich VI*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 25-32.
- LÁSZLÓ, Gyula, *The Magyars: Their Life and Civilisation*, Budapest 1996.
- LAWRENCE, Hugh, *Dějiny středověkého mnišství*, Praha 2001.
- LENDVAI, Paul, *Tisíc let maďarského národa*, Praha 2002.
- LEVISON, Wilhelm, *England and the Continent in the Eight Century: The Ford Lectures Delivered in the University of Oxford in the Hilary Term 1943*, Oxford 1946.
- LOŠEK, Fritz, *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*, MGH Studien und Texte 15, Hannover 1997.
- LOWMIAŃSKI, Henryk, *Początki Polski III*, Warszawa 1967.
- LÜBKE, Christian, *Heidentum und Widerstand: Elbslawen und christliche Staaten im 10.-12. Jahrhundert* in: URBAŃCZYK, Przemysław, *Early Christianity in Central and East Europe*, Warszawa 1997, s. 123-128.
- LÜBKE, Christian, *Christianity and Paganism, as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers* in: GARIPZANOV, Ildar, GEARY, Patrick, URBAŃCZYK, Przemysław (ed.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout 2008, s. 189-203.
- LÜBKE, Christian, *Mocenské faktory na východě otonské říše v době Boleslava II.* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan, *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 209-214.
- LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav, *Nově zjištěný rukopis legendy Crescente fide a jeho význam pro datování Kristiána*, Filologické listy 81, Praha 1958, s. 56-67.
- LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav, *Tunna und Gommon – Wikingere aus der Prager Fürstengefolgschaft?*, Folia diplomatica 1, 1971, s. 171-188.
- LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav (ed.), *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Lumile ave eius*, Praha 1978.
- LUTOVSKÝ, Michal, *Bratrovrah a tvůrce státu: Život a doba knížete Boleslava I.*, Praha 1998.

- LUTOVSKÝ, Michal, *Kolínský knížecí hrob: ad fontes*, Sborník Národního muzea v Praze, řada A – Historie 48/3-4, 1994, s. 37-76.
- LUTOVSKÝ, Michal, *Po stopách prvních Přemyslovců III. Správa a obrana země (1012-1055): od Oldřicha po Břetislava I.*, Praha 2008.
- LUTOVSKÝ, Michal, PETRÁŇ, Zdeněk, *Slavíkovci: Mýtus českého dějepisectví*, Praha 2005.
- MACHÁČEK, Jiří, *Die heiligen bezirke in Pohansko bei Břecław – ein Beitrag zur Kenntnis des Heidentums und des Christentums der mitteleuropäischen Slawen im frühen Mittelalter* in: WIECZOREK, Alfried, HINZ, Hans-Martin (ed.), *Europas Mitte um 1000: Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie I*, Stuttgart 2000, s. 405-406.
- MACHILEK, Franz, *Zur Verehrung des hl. Wojciech-Adalbert in Böhmen, insbesondere im 14. Jahrhundert* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 117-141.
- MAKK, Ferenc, *On the Foreign Policy of Saint Stephen* in: ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001, s. 37-48.
- MAŁACHOWICZ, Edmund, *Odkrycia architektury sakralnej z IX – X w na śląsku* in: STUDNIČKOVÁ, Milada (ed.), *Čechy jsou plné kostelů: Bohemia plena est ecclesiis*, Praha 2010 s. 56-68.
- MALONY, H. Newton, SOUTHARD, Samuel (ed.), *The Handbook of Religious conversion*, Birmingham 1992.
- MARČEKOVÁ, Katarína, *Sv. Vojtech a James Cook: Tabu a strach z večného návratu* in: KOŽIAK, Rastislav, NEMEŠ, Jaroslav (ed.), *Kresťanstvo v časoch sv. Vojtecha*, Kraków 2009, s. 11-20.
- MARKUS, Robert, *The Papacy, Missions and the Gentes* in: POHL, Walter, DIESENBERGER, Maximilian (ed.), *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien 2002, s. 37-42.
- MARSINA, Richard, *Metodov boj*, Bratislava 2005².
- MAŠKOVÁ, Pavlína, *K obrazu středověkého pohřebiště – církevní normy a výpověď archeologických pramenů* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 73-85.
- MATLA-KOZŁOWSKA, Marzena, *Pierwsi Przemyślidzi i ich państwo (Od X do połowy XI*

- wieku), Poznań 2008.
- MEDUNA, Petr, *Ludmila z kraje slovanského* in: *Nomine Liudmilam, Sborník k počtě sv. Ludmily*, Mělník 2006.
- MERHAUTOVÁ, Anežka, *Vznik a význam svatováclavské přilby* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 85-92.
- MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk, *Morava součástí přemyslovského státu* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 219-239.
- MIELCZARSKI, Stanisław, *Wokół miejsca śmierci świętego Wojciecha* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 143-158.
- MORAVCSIK, Gyula, *Byzantium and the Magyars*, Budapest 1970.
- MOSZYŃSKI, Leszek, *Przedchrześcijańskie Pomorze* in: BORZYSZKOWSKI, Józef (ed.), *Chrześcijanstwo na Pomorzu w X-XX wieku: Materiały pokonferencyjne*, Gdansk 2001, s. 15-30.
- MOŹDZIOCH, Sławomir, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym* in: MOŹDZIOCH, Sławomir (ed.), *Człowiek, sacrum, środowisko: Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2000, s. 155-193.
- MOŹDZIOCH, Sławomir, *Slezsko v 10. století* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 215-224.
- MÜLLER-WILLE, Michael, *The Cross Goes North: From Late Antiquity to Merovingian Times South and North of the Alps* in: CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005, s. 443-462.
- NĚMEC, Ivan, *Nejstarší české názvy kostela*, *Slavia* 61/1, 1992, s. 61-65.
- NOVÝ, Rostislav, SLÁMA, Jiří, (ZACHOVÁ, Jana), (ed.), *Slavníkovci ve středověkém písemnictví*, Praha 1987.
- PADBERG, Lutz E., *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.
- PEKAŘ, Josef, *Die Wenzels- und Ludmila-legenden und die Echtheit Christians*, Praha 1906.
- PETERSOHN, Jürgen, *Apostolus Pomeranorum: Studien zur Geschichte und Bedeutung des Apostelepithetons Bischof Ottos I. von Bamberg*, *Historisches Jahrbuch* 86/2, 1966, s. 257-294.

- PETRÁČEK, Tomáš, *Svatý kníže Václav a sociální problémy jeho doby* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Svatý Václav: Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 89-102.
- POLESKI, Jacek, *Malopolsko v 10. století* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 225-235.
- PIANOWSKI, Zbigniew, *Relikty nejstarší svatyně pod katedrálním kostelem na krakovském Wawelu* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 236-238.
- PICKOVÁ, Dana, *Zrození křesťanství I-III*, *Historický obzor* 3, 1992, s. 34-38, 73-78; *Historický obzor* 4, 1993, s. 222-225.
- PLESZCZYŃSKI, Andrzej, *Pierwsza Monarchia Piastowska w koncepcjach urzędzenia wschodnich obszarów imperium Ludolfingów u schyłku X i początku XI wieku a problem aspiracji politycznych władców polskich* in: WIHODA, Martin, REITINGER, Lukáš, *Proměna středověké Evropy raného a vrcholného středověku*, Brno 2010, s. 34-60.
- PLUSKOWSKI, Aleksander, PATRICK, Philippa, „How do you pray to God? “: *Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity* in: CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005, s. 29-57.
- POHL, Walter, DIESENBERGER, Maximilian (ed.), *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien 2002.
- POJSL, Miloslav, *Moravské biskupství v 10. a 11. století – tradice Velké Moravy v přemyslovském období?* in: KOŽIAK, Rastislav, NEMEŠ, Jaroslav (ed.), *Křesťanstvo v časoch sv. Vojtecha – Christianity during Period of St. Adalbert*, Kraków 2009, s. 40-56.
- POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000.
- POPOWSKA-TABORSKA, Hanna, *Wczesne dzieje Słowian w swietle ich języka*, Wrocław 2000.
- PRAŽÁK, Richard, *Bogomilismus v Uhrách*, *Studia Balcanica Bohemo-Slovaca* 1, Brno 1970, s. 76-82.
- PRAŽÁK, Richard (ed.), *Legendy a kroniky koruny uherské*, Praha 1988.
- PROFANTOVÁ, Nad'a, *Dvorce: sídla knížat a velmožů* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 97-99.

- PROFANTOVÁ, Naďa, *Kněžna Ludmila: Vládkyně a světice, zakladatelka rodu*, Praha 1996.
- PROFANTOVÁ, Naďa, *Hrob knížete z Kolína* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 140-141.
- PROFANTOVÁ, Naďa, *Velkomoravské vlivy v Čechách* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 106-107.
- PROFANTOVÁ, Naďa, PROFANT, Martin, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha 2000.
- RAMBO, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, New Heaven-London 1993.
- RAMBRIDGE, Kate, *Alcuin's Narratives of Evangelism: The Life of St Willibrord and the Northumbrian Hagiographical Tradition* in: CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005, s. 371-381.
- REIFFERSCHIED, Gerhard, *St. Adalbert, Bischof und Märtyrer, auf dem Hintergrund des Bischofsideals des 10. Jahrhunderts* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 159-162.
- REIMITZ, Helmut, *Grenzen und Grenzüberschreitungen im karolingischen Mitteleuropa* in: POHL, Walter, REIMITZ, Helmut (ed.), *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, Wien 2000, s. 105-166.
- RESL, Brigitte, *Ethnic history and ecclesiastical identity: The example of Passau* in: POHL, Walter, DIESENBERGER, Maximilian (ed.), *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien 2002, s. 91-103.
- RÓNA-TAS, András, *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages*, Budapest-New York 1999.
- ROSIK, Stanisław, „*Conversio gentis Pomeranorum*“: *Legitymnizacja pomorskich misji św. Ottona z Bambergu w przekazach z XII wieku* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 375-384.
- ROYT, Jan, *Legendární podání o životě a působení svatého Vojtěcha* in: BARTLOVÁ, Milena (ed.), *Svatý Vojtěch: Tisíc let svatovojtěšské tradice v Čechách*, Praha 1997.
- RUSSELL, James C., *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York-Oxford 1994.
- ŘEZANINA, Dušan, *Život a utrpení svatých Benedikta a Jana i jejich druhů*, [Kralupy nad Vltavou 1971].

- SAMSONOWICZ, Henryk, „*Długi wiek X*“: *Z dziejów powstawania Europy*, Poznań 2002.
- SCHMIDT, Roderich, *Die Einsetzung der böhmischen Herzöge auf den Thron zu Prag* in: BEUMANN, Helmut, SCHRÖDER, Werner (ed.), *Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter*, Sigmaringen 1978, s. 439-463.
- SIKORSKI, Dariusz A., *O rzekomej instytucji biskupstwa bezpośrednio zależnego od Stolicy Apostolskiej: Przyczynek do problemu statusu prawnego biskupów polskich przed rokiem 1000*, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 55/2, 2003, s. 157-185.
- SKLENÁŘ, Karel, *Původní zpráva o výzkumu slovanské knížecí mohyly u Želének v roce 1850*, *Časopis Národního muzea, řada historická* 154, 1985, s. 61-81.
- SLÁMA, Jiří, *Český kníže Boleslav II.* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 9-26.
- SLÁMA, Jiří, *Kníže svatý Václav* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Svatý Václav: Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 31-50.
- SLÁMA, Jiří, *Přemyslovská doména na počátku 10. století* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 74-76.
- SLÁMA, Jiří, *Slavníkovci – významná či okrajová záležitost českých dějin 10. století?*, *Archeologické rozhledy* 47/2, 1995, s. 182-224.
- SLÁMA, Jiří, *Střední Čechy v raném středověku II a III: Archeologie o počátcích přemyslovského státu*, Praha 1986-1988.
- ŚLUPECKI, Leszek P., *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994.
- SMETÁNKA, *Archeologie ochranného zvuku*, *Dějiny a současnost* 15/1, 1993, s. 7-9.
- SMETÁNKA, Zdeněk, *Stopa magického jednání na pohřebišti za jízdnou Pražského hradu*, *Sborník Kruhu přátel Muzea hlavního města Prahy I*, 1988, s. 47-55.
- SOLYMOSI, László, *Liberty and Servitude in the Age of Saint Stephen* in: ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001, s. 69-79.
- SOMMER, Petr, *České křesťanství doby knížete Václava* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Svatý Václav: Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 65-79.
- SOMMER, Petr, *Kaple Panny Marie v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě a začátky české sakrální architektury* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha

- 2000, s. 121-126.
- SOMMER, Petr, *Nejstarší kláštery Čech a Moravy* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 254-257.
- SOMMER, Petr, *Raně středověká „ecclesia lignea“ a archeologie* in: MICHNA, Pavel, NEKUDA, Rostislav, UNGER, Josef (ed.) *Z pravěku do středověku: Sborník k 70. narozeninám doc. PhDr. Vladimíra Nekudy DrSc.*, Brno 1997, s. 276-278.
- SOMMER, Petr, *Svatý Prokop: Z počátků českého státu a církve*, Praha 2007.
- SOMMER, Petr, *Začátky křesťanství v Čechách: kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*, Praha 2001.
- SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009.
- SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef, OPAČÍČ, Zoë, *Bohemia and Moravia* in: BEREND, Nora (ed.), *Christianization and the rise of Christian monarchy*, Cambridge 2007, s. 214-262.
- STAECKER, Jörn, *The Cross Goes North: Christian Symbols and Scandinavian Women* in: CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005, s. 463-482.
- STAŇA, Čeněk, *Pronikání Boleslava II. na Brněnsko ve světle archeologických objevů* in: POLANSKÝ, Luboš, SLÁMA, Jiří, TŘEŠTÍK, Dušan (ed.), *Přemyslovský stát kolem roku 1000: Na paměť knížete Boleslava II. (+ 7. února 999)*, Praha 2000, s. 197-208.
- STARK, Rodney, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.
- STEINHÜBEL, Ján, *Kapitoly z najstarších českých dejín (531-1004)*, Kraków 2011.
- STEINHÜBEL, Ján, *Veľkomoravské územie v severovýchodnom Zadunajsku*, Bratislava 1995.
- STRZELCZYK, Jerzy, *Mieszko Pierwszy*, Poznań 1999.
- STRZELCZYK, Jerzy, *Stát Přemyslovců v západoslovanské Evropě* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 32-42.
- SZŐKE, Béla Miklós, *The Carolingian Period*, in: VISY, Zsolt, *Hungarian Archaeology at the Turn of the Millenium*, Budapest 2003.
- SZYJEWSKI, Andrzej, *Religia Słowian*, Kraków 2003.
- ŚMIGIEL, Kazimierz, *Historyczna rola św. Wojciecha* in: ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992, s. 163-176.
- ŚMIGIEL, Kazimierz (ed.), *Święty Wojciech w tradycji i kulturze europejskiej*, Gniezno 1992.

- ŠOLLE, Miloš, *Hradsko u Mšena I: Od pravěku do doby slovanské a otázka Canburgu franských letopisů*, Památky archeologické 68/2, 1977, s. 323-393.
- ŠOLLE, Miloš, *Stará Kouřim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách*, Praha 1966.
- THOROCZKAY, Gábor, *The Dioceses and Bishops of Saint Stephen* in: ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001, s. 49-68.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *The Baptism of Czech Princes in 845 and the Christianisation of the Slavs*, Historica 32 series nova 2, 1995, s. 7-59.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Bratrovrahův syn, mnich Krisitán*, Dějiny a současnost 21/6, 1999, s. 6-10.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Gens Bohemanorum – kmen Čechů* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 137-148.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Ještě ke královně Emmě: Wolfenbüttelský rukopis Gumpoldovy legendy a Druhý život královny Matildy* in: KILIÁN Jan, POLANSKÝ, Luboš (ed.), *Emma regina – Civitas Melnic: Sborník příspěvků z konference u příležitosti 1000. výročí úmrtí kněžny Emmy Reginy a 80. jubilea narození Pavla Radoměrského*, Mělník-Praha 2008, s. 45-59.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *K založení pražského biskupství v letech 968-976: Pražská a řezenská tradice* in: PÁNEK, Jaroslav (ed.), *Vlast a rodný kraj v díle historika: Sborník prací žáků a přátel věnovaný profesoru Josefu Petráňovi*, Praha 2004, s. 176-196.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Kosmas*, Praha 1966.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Mýty kmene Čechů*, Praha 2003.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Od příchodu Slovanů k „říši“ českých Boleslavů* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 61-96.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Počátky Přemyslovců: Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2003.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Přemyslovec Kristián*, Archeologické Rozhledy 51/4, 1999, s. 602-613.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Přemyslovský mýtus a první čeští světci* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 137-148.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Translace a kanonizace svatého Václava Boleslavem I.* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Světci a jejich kult ve středověku*, Č. Budějovice 2006, s. 325-344.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Translation und Kanonisation des heiligen Wenzel durch Boleslaw I.* in: DOLEŽALOVÁ, Eva et al. (ed.) *Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*, Colloquia

- mediaevalia Pragensia 11, Praha 2010, s. 341-362.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Vražda kněžny Ludmily*, in: *Dějiny a Současnost 12*, Praha 1990, s. 6-11.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Vznik Velké Moravy: Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791-871*, Praha 2001.
- TŘEŠTÍK, Dušan, *Zformování se střední Evropy a symbolický rok 1000* in: SOMMER, Petr (ed.), *České země v raném středověku*, Praha 2006, s. 11-29.
- TŘEŠTÍK, Dušan, MERHAUTOVÁ, Anežka, *Die böhmischen Insignien und der steinerne Tron* in: WIECZOREK, Alfred, HINZ, Hans Martin, *Europas Mitte um 1000: Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie 2*, Stuttgart 2000, s. 904-906.
- TŘEŠTÍK, Dušan, SOMMER, Petr, *Cesta ke křesťanské společnosti* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 240-269.
- TUREK, Rudolf, *Ctihodná Mlada-Marie* in: KADLEC, Jaroslav (ed.), *Bohemia Sancta: Životopisy českých světců a přátel Božích*, Praha 1989, s. 78-84.
- TUREK, Rudolf, *Čechy v raném středověku*, Praha 1982.
- URBAŇCZYK, Przemysław, *Foreign Leaders in Early Slavic Societies* in: POHL, Walter, DIESENBERGER, Maximilian (ed.), *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien 2002, s. 257-267.
- URBAŇCZYK, Przemysław, *The Politics of Conversion in North Central Europe* in: CARVER, Martin (ed.), *The Cross Goes North (AD300-1300)*, Woodbridge 2005, s. 15-27.
- URBAŇCZYK, Przemysław, *Slavic and Christian Identities during the Transition to Polish Statehood* in: GARIPZANOV, Ildar, GEARY, Patrick, URBAŇCZYK, Przemysław (ed.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout 2008, s. 205-222.
- URBAŇCZYK, Przemysław, *Trudne początki Polski*, Wrocław 2008.
- URBAŇCZYK, Przemysław, *Wczesna urbanizacja ziem Polskich*, in: BUŠKO, Cezary, KLÁPŠTĚ, Jan, LECIEJEWICZ, Lech, MOŹDZIOCH, Sławomir (ed.), *Civitas et villa: Miasto i wieś w średniowiecznej Europie środkowej*, Wrocław-Praha, 2002, s. 37-47.
- URBAŇCZYK, Przemysław, ROSIK, Stanisław, *The kingdom of Poland with an Appendix on Polabia and Pomerania between Paganism and Christianity* in: BEREND, Nora (ed.), *Christianization and the rise of Christian monarchy*, Cambridge 2007, s. 263-318.
- VAJAY, Szabolcs, *Der Eintritt des ungarischen Stämmebundes in die europäische Geschichte*, München 1968.

- VAVŘÍNEK, Václav, *Historický význam byzantské misie na Velké Moravě* in: POULÍK, Josef, CHROPOVSKÝ, Bohuslav a kol. (ed.), *Velká Morava a počátky československé státnosti*, Praha 1985, s. 215-243.
- VESZPRÉMY, László, *The Holy Crown of Saint Stephen* in: ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001, s. 95-109.
- VESZPRÉMY, László, *Königin Gisela von Ungarn* in: WIECZOREK, Alfred, HINZ, Hans Martin, *Europas Mitte um 1000: Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie 2*, Stuttgart 2000, s. 608-612.
- VIDA, Tivadar, *The Early and Middle Avar Period* in: VISY, Zsolt (ed.), *Hungarian Archaeology at the Turn of the Millenium*, Budapest 2003.
- VONDRÁK, Václav, *Frisinské památky: Jich vznik a význam v slovanském písemnictví*, Praha 1896.
- WEGENER, Wilhelm, *Böhmen/Mähren und das Reich im Hochmittelalter: Untersuchungen zur staatsrechtlichen Stellung Böhmens und Mährens im Deutschen Reich des Mittelalters 919-1253*, Köln 1959.
- WEISS, Dieter J., *Die Bamberger Diözesanheiligen im Mittelalter: Kaiser Heinrich II., Kaiserin Kunigunde, Bischof Otto und Sebaldu* in: DOLEŽALOVÁ, Eva et al. (ed.) *Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter, Colloquia mediaevalia Pragensia 11*, Praha 2010, s. 417-428.
- WIHODA, Martin, *Gallův příběh piastovských knížat a „vstup“ Polska do dějin* in: GALLUS Anonymus, *Kronika a činy polských knížat a vládců*, Praha 2009.
- WIHODA, Martin, *Morava v době knížecí (906-1197)*, Praha 2010.
- WIHODA, Martin, *Nostra terra tua est camera: České země v historických počátcích středovýchodní Evropy* in: WIHODA, Martin, REITINGER, Lukáš, *Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku*, Brno 2010, s. 11-33.
- WIHODA, Martin, *Pražské biskupství svatého Vojtěcha* in: DOBOSZ, Józef (ed.), *Kościół w monarchiach Przemyślidów i Piastów: materiały z konferencji naukowej Gniezno 21-24 września 2006 roku*, Poznań 2009, s. 205-217.
- WISZEWSKI, Przemysław, *At the Beginnings of the Piast Dynastic Tradition: The Ancestors of Mieszko in the Chronicle by Gallus Anonymus*, *Quaestiones Mediaevaliae Novae* 9, 2004, s. 153-182.
- WOLFRAM, Herwig, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum: Das Weissbuch*

- der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien*, Wien-Köln-Graz 1979.
- WOLFRAM, Herwig, *Reichsbildungen, Kirchengründungen und das Entstehen neuer Völker* in: WIECZOREK, Alfried, HINZ, Hans-Martin (ed.), *Europas Mitte um 1000: Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie I*, Stuttgart 2000, s. 342-353.
- WYROZUMSKI, Jerzy, *Cracovia Mediaevalis*, Kraków 2010.
- WYROZUMSKI, Jerzy, *Geneza stołeczności Krakowa* in: WYROZUMSKI, Jerzy, *Cracovia Mediaevalis*, Kraków 2010, s. 61-70.
- WYROZUMSKI, Jerzy, *Kraków w chrześcijańskiej Europie X-XIII wieku* in: *Kraków w chrześcijańskiej Europie X-XIII w.: Katalog wystawy*, Kraków 2006, s. 36-77. (Cit. ex repr.: WYROZUMSKI Jerzy, *Cracovia Medaevalis*, Kraków 2010, s. 1-36.)
- WYROZUMSKI, Jerzy, *Międzynarodowa rola Krakowa w X-XIII wieku* in: *Europejskie miasta prawa magdeburskiego: Tradycja, dziedzictwo, identyfikacja*, Kraków 2007, s. 51-56. (Cit. ex repr.: WYROZUMSKI, Jerzy, *Cracovia Mediaevalis*, Kraków 2010, s. 37-47.)
- ZOLL-ADAMIKOWA, Helena, *Formy konwersji Słowiańszczyzny wczesnośredniowiecznej a problem przedpiastowskiej chrystianizacji Małopolski* in: MAŁECKI, Jan M. (ed.), *Chrystianizacja Polski południowej: Materiały sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, s. 131-140.
- ZOLL-ADAMIKOWA, Helena, *Zum Beginn der Körperbestattung bei den Westslaven* in: MÜLLER-WILLE, Michael (ed.), *Rom und Byzanz im Norden: Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts II*, Mainz-Stuttgart 1998, s. 227-258.
- ZSOLDOS, Attila, *Hungarian Society in the Age of the First Millennium* in: ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001, s. 81-94.
- ZSOLDOS, Attila (ed.), *Saint Stephen and his country: A newborn kingdom in Central Europe – Hungary*, Budapest 2001.
- ŽEMLIČKA, Josef, *Čechy v době knížecí*, Praha 2007.
- ŽEMLIČKA, Josef, *Jindřich Zdík – biskup, diplomat a organizátor* in: HRBÁČOVÁ, Jana (ed.), *Jindřich Zdík (1126-1150): Olomoucký biskup uprostřed Evropy*, Olomouc 2009, s. 13-27.
- ŽEMLIČKA, Josef, *Společnost v područí státu* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 165-215.

- ŽEMLIČKA, Josef, „*Polská koruna*“ *Vratislava II.*, ČČH 104, 2006, s. 1-46.
- ŽEMLIČKA, Josef, *Úcta svatého Gottharda v přemyslovských Čechách* in: KUBÍN, Petr (ed.), *Světcí a jejich kult ve středověku*, Č. Budějovice 2006, s. 345-349.
- ŽEMLIČKA, Josef, *Die Verehrung des heiligen Gotthard (Godehard) in přemyslidischen Böhmen* in: DOLEŽALOVÁ, Eva et al. (ed.) *Die Heiligen und ihr Kult im Mittelalter*, Colloquia mediaevalia Pragensia 11, Praha 2010, s. 363-368.
- ŽEMLIČKA, Josef, *Volba a nastolování českých knížat* in: SOMMER, Petr, TŘEŠTÍK, Dušan, ŽEMLIČKA, Josef (ed.), *Přemyslovci: Budování českého státu*, Praha 2009, s. 290-291.