

Ludvíkovský, Jaroslav

Crescente fide, Gumpold a Kristián : (příspěvek k datování Legendy Kristiánovy s dodatkem o dnešním stavu této otázky)

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. D, Řada literárněvědná. [1954], vol. 3, iss. D1, pp. 48-66

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/108342>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAV LUDVÍKOVSKÝ

CRESCENTE FIDE, GUMPOLD A KRISTIÁN

(Příspěvek k datování Legendy Kristiánovy s dodatkem o dnešním stavu této otázky)

*Václavu Chaloupeckému
k nedožitým sedmdesátinám
12. 5. 1952.*

1.

Otázka vzájemného poměru legend jmenovaných v titulu tohoto článku zajímá nutně každého, kdo se zabývá počátky našeho písemnictví a problémem kristiánovským. Že všechny tyto tři literární památky spolu těsně souvisí, je patrné po prvním přečtení. Legenda *Crescente fide* a legenda Gumpoldova mají osnovu a věcnou náplň takřka totožnou, a to jak ve vlastní *vita et passio*, tak i v připojených zázracích. A václavská část legendy Kristiánovy se shoduje, nemluvě o citacích z Gumpolda, namnoze slovně s legendou *Crescente fide*, zejména také v líčení zázraků, kde je pořad zázračných příhod týž, jako v obou předešlých památkách. Konečně se připíná k uvedeným třem latinským textům ještě jeden text slovanský, totiž tak zvaná „Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu“, neboť tato literární památka, nazývaná podle svého objevitele také legendou Nikolského, je překladem Gumpoldovy legendy, pořízeným pravděpodobně v Čechách ke konci 10. století. Překladatel však rozšířil původní text Gumpoldův, jak ukázal Josef Vašica, asi o jednu třetinu podle jiných pramenů, zejména podle legendy *Crescente fide*, ačli neměl ovšem před sebou už takto rozšířenou „českou“ recenzi latinského Gumpolda.¹

Konstatování těsné a nesporné souvislosti těchto tří nebo čtyř literárních památek nám arci nestačí. Je třeba také vědět, jak tyto texty spolu souvisí, který z nich byl kterému pramenem a naopak. Před Pekařovým vystoupením na obranu Kristiánovy legendy byl obecně uznáván názor, který po Josefu Dobrovském nejdůležitěji vyslovil G. H. Pertz, vydavatel Gumpoldovy legendy v *Monumenta Germaniae Historica IV* (r. 1841), když označil tuto legendu za „kořen a základ všeho toho, co bylo po ní o Václavově životě napsáno“.² K tomuto vysokému hodnocení Gumpoldovy legendy přispěla nepochybně skutečnost, že byla sepsána, jak její autor, mantovský biskup Gumpold, v úvodě sám připomíná, na přání císaře Oty II., čímž je bezpečně datována do let 973—983, a že se zachovala v rukopisech 11. a 12. století. Za pouhý výtah z Gumpolda byla pokládána především legenda *Crescente fide*, která má, jak řečeno, s Gumpoldem totožnou osnovu. Dobrovský kladl sepsání legendy *Crescente fide* do 12. až 13. století. Toto jeho datování bylo sice záhy vyvráceno objevem textu *Crescente fide* v mnichovském rukopise clm 4605, jehož část, obsahující naši legendu, se hlásí paleograficky do 11. nebo do 10. století, ale závislost *Crescente fide* na Gumpoldovi se pokládala od Dobrovského až po Pekaře za nesporný fakt.³

Teprve Josef Pekař ukázal, že *Crescente fide* není výtahem z Gumpolda, ale

naopak Gumpoldovou předlohou, kterou Gumpold parafrasoval, rozváděje její prosté vyprávění svým vyumělkovaným a bombastickým slohem.⁴ Filologovi by stačilo k důkazu samo toto stilistické srovnání obou textů, ale Pekař nadto ještě přesvědčivě vyložil, že věcná plus Gumpoldova vyplynula zřejmě z jeho fantasmie a některá z nich přímo ze špatného pochopení příliš stručné předlohy. Tak si zejména Gumpold představuje, že byl kníže Václav zavražděn v domě Boleslavově v samém sousedství svého paláce, ačkoli pozorný a místopisných poměrů znalý čtenář pozná i ze stručné formulace *Crescente fide*, že se vražda stala mimo Prahu.

Třeba tu poznamenat, že Pekař rozlišil v rukopisném podání legendy *Crescente fide* dvojí recenzi: „bavorskou“, která se zachovala v připomenutém starém rukopise mnichovském 4605 a v několika dalších rukopisech hlavně bavorského původu, a „českou“, která se čte v úplném znění (ale i tu bez zázraků) jen ve známém rukopisném sborníku biskupa Jana z Dražic (rukopis kapituly pražské G 5, napsaný nedlouho před r. 1342) a zlomkovitě v četných mladších antifonářích a breviářích české provenience. V „bavorské“ recenzi se jmenuje prvním křesťanským knížetem Čechů Spytihněv (jako u Gumpolda), kdežto „česká“ recenze uvádí jako prvního křesťanského knížete v Čechách (ve shodě s Kristiánem) Bořivoje. Drahomír a Boleslav jsou charakterisováni v „bavorské“ recenzi o něco nepříznivěji než v „české“. „Bavorská“ recenze obsahuje na rozdíl od „české“ také zázraky a závěrečnou modlitbu k sv. Václavu. Zato v „české“ recenzi se čte několik drobných dodatků, které má také Kristián. O vzájemném poměru obou recenzí *Crescente fide* usoudil Pekař, že buď vznikla česká recenze tak, že původní bavorská legenda byla v Čechách korigována, nebo že vznikly obě recenze ze ztracené společné předlohy.⁵

Z pozdějších názorů vyslovených v této věci zní českému čtenáři jistě nejsympatičtější mínění V. Chaloupeckého,⁶ že legenda *Crescente fide* byla sepsána ve své původní podobě v Čechách v polovici 10. století, z ní že vznikla v Bavorsku tendenční úpravou (Spytihněv místo Bořivoje atd.) „bavorská“ recenze a ta že se stala předlohou italské legendy Gumpoldovy, kdežto o původní, „českou“ recenzi že se opřel Kristián. Přes lákavost této myšlenky, která zapůsobila také na R. Urbánka,⁷ bude tuším nutno se přidržet názoru, že „bavorská“ recenze je (ve shodě s rukopisným dochováním) starší než recenze „česká“. To však neznamená, že původní *Crescente fide* musila vzniknout v Bavorsku. Je docela dobře možné, třeba to nelze dokázat, že podnět k jejímu sepsání dalo založení pražského biskupství a s ním pravděpodobně spojená kanonisace sv. Václava. To je důmyslný dohad Františka Vacka,⁸ z něhož by potom plynulo, že byla legenda *Crescente fide* napsána přece jen v Čechách; ovšem od nějakého kněze, který neuznával slovanské počátky českého křesťanství.⁹

Vraťme se však k otázce, která nás v tomto článku víc zajímá, jaký je poměr *Crescente fide* ke Gumpoldovi. Pekařova these, že je Gumpold rétorickým zpracováním *Crescente fide*, nebyla uznána obecně. Václav Novotný a po něm Rudolf Urbánek¹⁰ sice souhlasili, že *Crescente fide* nemůže být výtahem z Gumpolda, ale uchýlili se k výkladu, že Gumpold a *Crescente fide* měly společnou předlohu, starou latinskou legendu o sv. Václavu, ovšem nezachovanou, která prý byla přímo nebo nepřímým pramenem všem ostatním legendám latinským i slovan-
ským.¹¹

K staré thesi Dobrovského, že *Crescente fide* je výtahem z Gumpolda, se vrátil v několika článcích Jan Slavík.¹² Při obraně této these proti argumentům Pekařovým vyšel Slavík z pozorování, jež učinil samostatně také Václav Novotný,¹³

že některá místa *Crescente fide* předpokládají obširnější znění, jak je má právě Gumpold, z čehož oběma vyplynulo, že Gumpoldovo vyprávění nemohlo vzniknout ze stručné formy *Crescente*. Slavík si vypracoval k řešení tohoto problému takřka celou metodu, založenou na zkoumání logické formy jednotlivých obsahových úseků v obou srovnávaných textech. Ukázal, v podstatě jistě správně, že se zkracování literárního díla děje podle určitých zákonů, a to tak, že se zkracuje spíše expanse, vykládající o příčinách, úmyslech a motivech, než faktický děj, neboť ten je pro vypravování důležitější. Tuto svou metodu Slavík pak aplikoval na *Crescente fide* a Gumpolda, a to především na jeho rozšířenou recenzi, která se nám zachovala v „Druhé staroslověnské legendě o sv. Václavu“, a dospěl, jak řečeno, k výsledku v podstatě shodnému se starým názorem Dobrovského, ovšem nově formulovanému vzhledem k „české“ recenzi *Crescente* a slovanskému Gumpoldovi. V. Chaloupecký ukázal¹⁴ v polemice s J. Slavíkem jazykovým rozbořením, že *Crescente fide* nemůže být výtahem ze slovanské úpravy Gumpolda, ale to nechtěl tuším tvrdit ani J. Slavík. Je jasné, že by *Crescente fide* (rozuměj „česká“ recenze) mohla být nanejvýš výtahem z „české“ recenze *latinského* Gumpolda.

Nám tu však nejde o podrobnosti, nýbrž o hlavní otázku, o poměr legendy *Crescente fide* ke Gumpoldovi, a jak je třeba dodat, i ke Kristiánovi, a s toho hlediska si zaslouží Slavíkův kritický rozbor *Crescente fide* více pozornosti, než jaké se mu dosud dostalo.

2.

Napsal-li kdysi Fr. Vacek¹⁵ v polemice s Václavem Novotným, že „kdo by četl legendu *Crescente fide*, neznaje Gumpoldovy legendy, nepohřešil by v ní buď nic aneb jen to, co by v ní shledati si přál, a nenašel by v ní nic nesrozumitelného“, platí to jen pro čtenáře, který je ochoten se oddat kouzlu této prosté legendy bez nároku na historickou a filologickou kritiku.

Přečtème si jen toto místo z legendy *Crescente fide*, které označuje V. Chaloupecký ve svém vydání „české“ recenze, *Prameny*, str. 497, jako kapitolu 3. Otiskují zde text „bavorské“ recenze podle nejstaršího rukopisu clm 4605, fo 135r:

Sed et hoc, quod a fidelium relatione inventum est, tacendo preterire incongruum constat, quia iam dei inspiratione presagus erat futurorum. Sed et in aliis eius multis vaticiniis unam (!) innotesco, quod quadam die anni circuli volentis conscendens superius palatium suspitiensque per fenestram uni discipulo narravit dicens: Videtur mihi hoc atrium maioris Pauli presbiteri quasi desertum esse. Interea vero mater eius, quę erat ex genere gentiliū pessimorum ipsaque incredula et inimica dei, cum crudelissimis viris inito consilio dixerunt: Quid facimus, quia qui princeps debebat esse, perversus est a clericis et est ut monachus. Misitque infelices viros per invidiam ad socrum suam, ut eam interficerent beatissimam matronam. Qui et fecerunt, sicut illis iussum fuerat. Cuius etiam anima exuta corporae (!) cum palma martyrii perrexit ad Dominum. Et presbiteros multos cum

Ale ani této věci, o které jsem se dověděl z vypravování hodnověrných lidí, nebylo by vhodno přejíti mlčením, že totiž vnuknutím Božím předvídal budoucnost. A z mnoha jiných jeho věšteb jednu zaznamenávám, že totiž jednoho dne v běhu roku vystoupil do hořejší části paláce a vyhlédnuv z okna, řekl jednomu členu své družiny: „Zdá se mi, že tento dům staršího kněze Pavla je jaksi opuštěný.“ Zatím pak jeho matka, která pocházela z kmene nejhorsích pohanů a sama byla nevěřící a nepřítelkyně Boha, radila se s nejkřutějšími muži a řekli: „Co si počneme, když ten, jenž by měl býti knězem, byl zkažen od kněží a je jako mnich!“ I poslala se závistí neblahé muže k své tehyni, aby zabili tuto nejblahoslavenější paní. A ti také učinili, jak jim bylo rozkázáno. Její pak duše vysvobozená z těla pospíšila s palmou mučednictví k Pánu. A mnohé kněží a duchovní, zbavivše je

clero privantes substantia eiecerunt de terra. Tunc adimpleta eius prophetia, quam nuper predixerat. *Et ab illo ergo die nimis increpabant minis beatissimum Wenczelavum optantes, ut respisceret a doctrina.*

majetku, vyhnali ze země. Tehdy se vyplnilo jeho proroctví, které nedávno pronesl. A od toho času tedy naléhali velikými hrozbami na přeblahoslaveného Václava, žádající ho, aby se odvrátil od viry.

Pozorný čtenář tohoto místa se nutně pozastaví nad několika nesrovnalostmi. Především, slova Václavova sice obsahují motiv věštby, čerpaný patrně z evangelia sv. Matouše 23, 38, ale nikoli věštbu samu. Její obsah vyplývá teprve z dalšího vyprávění a ze závěrečné poznámky o splnění proroctví, „které nedávno pronesl“. Za druhé, v poradě matky Václavovy s členy její družiny se vyslovuje stížnost jen na kněží, že zkazili mladého knížete. Pro toho, kdo by nevěděl, že byl Václav svěcen na vychování své babičce a že mezi oběma knížecími vdovami došlo k roztržce, musí být rozhodnutí Václavovy matky zabít tehyni nesrozumitelné. Poznámka o závisti (která v „české“ recensi chybí) sotva postačí k vysvětlení. Konečně i oslava zavražděné kněžny (v rukopise clm 4605 nepojmenované) jako mučednice jistě překvapí, když jinak není v celé legendě o ní a o jejím svatém životě ani zmínky. (K poslední větě, kterou se začíná už 4. kapitola ve vydání Chaloupeckého, ještě se vrátíme.)

Podle mého soudu třeba tu souhlasit se Slavíkem, že celé toto místo obsahuje patrně stopy krácení myšlenkově logičtějšího textu. A třeba s ním souhlasit aspoň v zásadě i na několika jiných místech, která cituje na podporu této své these, tak v rozboru jednání Václavova s biskupem Tutem o založení chrámu sv. Víta nebo v kritice vyprávění o vraždě boleslavské. Ovšem Slavík sám si uvědomil, že poměr *Crescente fide* ke Gumpoldovi není otázkou tak jasnou, jak si to představovali starší badatelé, kteří prostě prohlásili *Crescente fide* za výtah z Gumpolda. Nemohl si na příklad nevsímnout při podrobném rozboru našeho místa a paralelního textu Gumpoldova, že Gumpoldova legenda vykládá podrobně o Václavově proroctví, a zcela stručně o jeho splnění, kdežto v *Crescente fide* je věštba vynechána, ale zato se tu mluví o jejím splnění tak konkrétně, že tu nemohla *Crescente fide* čerpat z latinského Gumpolda nám zachovaného. Jak jsme už viděli, našel si Slavík z tohoto rozporu východisko v tom smyslu, že za předlohu *Crescente fide* prohlásil rozšířenou recensi Gumpolda zachovanou v „Druhé staroslověnské legendě o sv. Václavu“, zatím co Vašica a Chaloupecký naopak dokazovali, že rozšířená „česká“ recense Gumpolda čerpala z „české“ recense *Crescente fide*, po případě z Kristiána.

Zanechme však vedlejších otázek a postavme si jasně před oči dilemma, k němuž nás dovedly tyto úvahy. Na jedné straně jsme přijali názor Pekařův, že Gumpoldova legenda je pouhou parafrazí legendy *Crescente fide*, a na druhé straně jsme nuceni uznat závažnost důvodů Slavíkových, podírajících starou hesi Dobrovského, že je *Crescente fide* výtahem z Gumpolda. Jedno vylučuje druhé. Kde je tedy pravda?

Hledaje odpověď na tuto otázku, vycházím z poznání, k němuž jsem dospěl svého času jako překladatel našich latinských legend ve sborníku „Na úsvitu křesťanství“, uspořádaném V. Chaloupeckým, Praha, 1942. Při podrobném srovnávání *Crescente fide* s Kristiánem jsem totiž shledal, že všechna ta zkrácená a nelogická místa v *Crescente*, která Slavík osvětluje z Gumpolda, můžeme stejně dobře,¹⁶ ba ještě lépe osvětlit z Kristiána. Nenarážíme tu ani na potíže, které přiměly Slavíka, aby se uchýlil k rozšířenému slovanskému překladu Gumpolda, neboť téměř všechny přídatky, které má „česká“ recense *Crescente*, čtou se

v Kristiánovi. Zkrátka, jestliže sejevila Slavíkovi Crescente výtahem z Gumpolda, mně jako překladateli sejevila, pokud jsem nepřihlížel k historickým okolnostem, výtahem z Kristiána (jako je výtahem z něho zcela určitě ludmilská legenda *Diffundente sole*).¹⁷

Uvedu zde doklady pro toto své tvrzení, nechávaje stranou ona místa, kde souvislost obou textů není zcela jasná.

Vraťme se nejprve k 3. kapitole *Crescente fide*, kterou jsme nahoře otiskli a jejíž vnitřní nelogičnost a neúplnost jsme si ukázali. Doprostřed vyprávění o Václavově věštbě je tu vložena zmínka o nespokojenosti kněžny Drahomíry a její družiny s výchovou mladého knížete, čímž se tu motivuje, arci nedostatečně, jak jsme viděli, zavraždění kněžny Ludmily. U Kristiána se čte o této poradě u kněžny Drahomíry až po vyprávění o Václavově věštbě a o mučednictví sv. Ludmily, na začátku kapitoly 5., Pekař str. 103, 4 n., kde se počíná vyprávět o Václavově jinošství:

His ita gestis, annuente Christo olim electus dux beatus Wenceslaus annos puericie transcendens, gratissime flore iuventutis nitescebat, cunctaque, que a pedagogo apicum sibi tradita fuerant, alta memoria revolvens, animo estuanti opere implere cupiebat, quod aure perceperat. Quapropter genitrix ipsius perfida cum quibusdam sibi assencientibus filiis Belial, invidentes actibus illius studiisque sanctissimis, inito invicem consilio dixerunt: Heu quid agimus, quove nosmet vertemus? Princeps siquidem noster, qui a nobis in regni fastigio sublimatus est, perversus a clericis et ceu monachus factus, per abruptam et aseptam viciorum nostrorum semitam nos gradi non sinit. Et si hoc nunc in puericia vel adolescencia gerit, quid putas facturus est in iuventute vel senecta? *Ab illo ergo die nimis inportunè ei esse ceperunt, minis increpantes aliaque perplura inportune illi ingerentes scelera.*

Mezitím blahoslavený Václav, zvolený kdysi vnuknutím Kristovým za vévodu, vyrostl z chlapeckých let a zářil květem nejpůvabnějšího mládí. Hluboko v paměti chovaje, v čem byl od učitele písma vzdělán, vroucně toužil naplniti skutkem to, co sluchem poznal. A proto jeho věrolomná matka s některými syny Belialovými, kteří s ní stejně smýšleli, nenávidíce ho pro jeho skutky a přesvaté snažení, radili se mezi sebou a řekli: „Ach běda, co si počneme a kam se obrátíme? Neboť kníže náš, jenž byl od nás na trůn povýšen, zkažen byv od kněží a takřka mnichem se stav, nedovoluje nám kráčetí srážnou a navyklou cestou našich neřestí. A jestliže si tak počíná nyní jako chlapec nebo jinoch, co asi bude dělati jako mladý muž nebo stařec?“ Od toho času se tedy počali k němu chovati velmi nepřátelsky, vyhrožující mu a i jinak mu působíce přemnohá příkoří.

Srovná-li si čtenář toto místo Kristiánovo s paralelní partií *Crescente fide* nahoře otištěnou, bude s námi, doufám, souhlasit, že Kristiánův text je logičtější. V *Crescente fide* nám vadil nedostatek motivace pro zavraždění kněžny Ludmily, kdežto u Kristiána je v této souvislosti mlčení o kněžně Ludmile přirozené. Ale hlavně si tu všimneme slovní shody: *ab illo ergo die* *et*. Že tu jde v jednom nebo v druhém textu o přímou citaci, je tuším nepochybné. Nuže u Kristiána navazuje tento obrat bezprostředně a logicky na předcházející myšlenku, kdežto v *Crescente fide* je logická souvislost přerušena vypravováním o mučednické smrti kněžny Ludmily. Text Kristiánův se tu jeví textem původním, a text *Crescente fide* textem odvozeným, interpolovaným.

Nebo porovnejme u Kristiána, c. 6, p. 110, 26, znění Václavova vzkazu řezenskému biskupovi:

Pater meus templum Domino in honore olim statuit beati Georgii, egomet vero licencia cum vestra eodem gestio condere more beati in honore Christi martyris Viti,

s paralelním úryvkem z *Crescente fide* (clm 4605, fo 136 v):

Pater meus edificavit templum domino deo, ego autem cum tua licentia similiter opto condere ecclesiam domino deo in honore sancti Viti martyris Christi.

V *Crescente fide*, a to stejně v starém rukopise clm 4605, jako v pozdní „české“ recenzi rukopisu dražického, chybí jméno patrona, jemuž byl zasvěcen první chrám, kdežto Kristián je uvádí, jak toho vyžaduje myšlenkový paralelismus. Důsledek se z toho zdá plynout pro poměr obou textů jasný.

Zvlášt pozoruhodný podnět k těmto našim úvahám poskytne onen detail z boleslavské listiny, kde je kníže Václav varován před chystaným úkladem. V „bavorské“ recenzi *Crescente fide* se o tom vypravuje takto (clm 4605, fo 137 r):

Et die illa fuit in convivio cum his insensatis inimicis. Tunc quidam homo inclinans se ad eius aures dixit susurrando: „Fuge, domine mi, quantocius, quia in modo hii volunt te occidere.“ Ipse vero noluit et rursus in convivium introivit, accipiensque calicem intrepidus coram omnibus alta voce ait...

„Česká“ recenze rukopisu dražického, Chaloupecký, *Prameny*, str. 499, má zde znění poněkud odchylné:

Et die illa fuit in epulis cum his lictoribus insensatis. Tunc quidam homo, inclinans se ad eius aures dixit susurrando: „Ecce equum tibi occulte adducam, super quem ascendens, fuge, mi domine, quantocius potes ab hiiis, qui in modo volunt te occidere.“ Ipse vero noluit et rursus in convivium introivit, accipiensque calicem intrepidus coram omnibus alta voce ait...

V obou recenzích se však praví, že se kníže vrátil do hodovní síně, ale chybí zmínka, že z ní odešel. U Kristiána, c. 7, p. 112, 11 n., je výklad situace jasný a logický:

Secedentemque paulisper loco a convivii amicorum ipsius unus agreditur, inquiens: Equum preparo in tibi occulte, quo ascenso quantocius ab hiiis discedere, mi domine, tempta; imminet enim mors tibi. Cui nec ad punctum acquiescens, rursus locum convivii petens, calice accepto... alta profatur voce...

Kdo by znal jen tyto texty, musil by, tuším, dospět k závěru, že je *Crescente fide* výtahem z Kristiána.

Nebo jiné takové srovnání. Nejsa schopn ztvítězit nad bratrem, volá Boleslav o pomoc, podle podání *Crescente fide* (clm 4605, fo 137 v) takto:

Ille vero vociferabat dicens: „Eia, ubi estis, adjuvate me“. Tunc omnes malivoli accurrentes de latebris cum gladiis et lanceis multis vulneribus laniantes occiderunt.

Kristián c. 7, p. 114, 32, líčí scénu takto:

Ille vero infelix voce grandi vociferans eumque persequens: Mei, inquit, mei, ubi estis? ... Tunc omnis malignorum cohors de latebris profugi, cum gladiis et lanceis multis prorumpentes, vulneribus gravibus laniantes interemerunt ante ecclesie ianuam.

Dodáme-li, že se v předešlém textu Kristiánově čte o ukrytí ozbrojených záloh, kdežto v *Crescente fide* není o postavení záloh zmínky, zdá se ze slovníh shod vyplývati zcela bezpečně, že tu byl Kristián předlohou pro *Crescente fide*.

Ještě dva malé doklady z vypravování o zázracích. První je známý zázrak s krví světcovou, prolitou na místě vraždy. U Kristiána, c. 8, p. 115, 19, zní toto vypravování zcela logicky:

Sanguis beati martyris, qui ab impiis impie effusus est in terram et per parietes sparsus, lotus est aqua et abstersus. Sed die altera, qui pridem laverunt, regredientes, acsi nunquam aquam inmisissent, reperiunt parietes et terram sanguine infectam, quod rursus abstergere festinant. Hoc eciam facto tercio, videntes se nichil proficere, discesserunt.

V *Crescente fide* (Clm 4605, fo 137 v) je vylíčen boleslavský zázrak takto:

... et eius innocentem sanguinem, qui aspersus erat in terram et in tabulas, aqua lavantes abstergebant. Cumque alia die mane surrexissent, tertia die rursus viderunt sanguinem effusum in loco predicto. Quem tertia vice aqua laverunt — a dost!

Toto neobratné a očividně zkrácené vyprávění, kde vlastní zázračná *pointa* chybí („česká“ recense se tu neliší od „bavorské“), nutně budí dojem, že jde o nepřesnou reprodukci textu Kristiánova.

Druhý doklad, který lze citovat ze zázraků, týká se pohanského vězně, jenž se zavázal, že se dá pokřtít, bude-li vysvobozen ze žaláře, a že zasvěti svého syna sv. Václavu. Kristiánovo vyprávění o něm se končí takto (c. 10, p. 122, 30):

Qui dimissus, continuo sancta fide instructus et baptizatus est, et filium quem voverat, martyri tradens, postea multis annis supervixit.

Na paralelním místě *Crescente fide*, clm 4605, fo 139 r, se čte:

Qui continuo dimissus et sancta fide instructus baptizatus est et postea vixit plurimos annos.

Splnění druhého slibu tu vypadlo, ač o něm předcházela zmínka. A tak náš závěr o poměru obou textů musí zde býti týž, jako v předešlém případě.

A ještě jedno místo z Kristiána a z *Crescente* bych nakonec připomněl, kterým jsem se už jednou zabýval v jiné souvislosti.¹⁸ Jde o známý doklad Václavovy horlivosti, s jakou stíhal lidi nemírné a oddané obžerství. U Kristiána c. 6, p. 110, 13, se o tom praví:

si haut illos aliter apprehendere valuisset, saltim mense sue occasionis accersitos gracia, flagris verberabat ingentibus.

Ať už překládáme „flagris ingentibus“ jako metaforu: „bičoval (hosty) důtkami těžkých výtek“, jak jsem to svého času navrhoval, ať už myslíme na skutečné důtky, jak se zpravidla děje a jak pro to našel pozoruhodnou paralelu F. Vacek v legendě o sv. Ethelvaldovi,¹⁹ jistě ukazuje příslušné místo v *Crescente fide*, clm 4605, fo 136 v:

statim illos mense pronos alligans districte flagris verberabat multis

k nějakému nedorozumění. „Mense pronos“ znamená „nakloněný jídlu“, „oddávající se hodování“ a souvisí patrně nějak s Kristiánovým „saltim mense sue occasionis accersitos gracia“ (povolává je k sobě aspoň pod záminkou společného stolování). Ale následující „alligans“ = přivazuje, zdá se vskutku nasvědčovati tomu, že autor *Crescente fide* dal svému Václavovi dokonce přivazovat nenapravitelné pijany tvář ke stolici (jak to pochopil Jos. Truhlář ve Fontes) a tak je mrskati. Snad prostě zaměnil *allectans* (od *allectare* = zváti) za *alligans* (od *alligare* = přivazovati). Ať je tomu jakkoli, zdá se mně nepochybným, že Kristián i zde zachoval původní myšlenku v podobě neporušenější než nejstarší rukopis legendy *Crescente fide*.

Při překladatelském studiu těchto míst dospěl jsem tedy k názoru, že je *Crescente fide* v podstatě výtahem z Kristiánovy legendy, a domníval jsem se, že jsem objevil rozhodující důkaz pro pravost a starobylost této sporné památky, když máme legendu *Crescente fide* zachovánu v rukopise 11. století. Čtenář předešlých stránek to snad pochopí. Teprve později jsem zjistil, že k stejnému názoru došli už dávno přede mnou Bollandisté, kteří se rozhodli vydat v *Actech Sanctorum* Kristiána a pominout *Crescente fide* s odůvodněním, že je *Crescente fide* téměř jen výtahem z Kristiána.²⁰ A ovšem jsem také poznal, že můj (a Bollandistů) názor na poměr *Crescente fide* ke Kristiánovi je nepřijatelný z důvodů

chronologických. Neboť souhlasíme-li s Pekařem, a nelze nám jinak, že je Gumpoldova legenda, napsaná kolem r. 980, parafrází Crescente, nemohla legenda Crescente fide vzniknout po Kristiánovi, jenž psal v letech 993—996. Ostatně, kdyby byla Crescente fide výtahem z Kristiána, stáli bychom zase před záhadou, jak to přijde, že se osnovou zcela shoduje s Gumpoldem.

Ale proč jsme tedy věnovali výkladu o tomto tematě tolik místa? Jednak proto, abychom přivedli ad absurdum Slavíkův důkaz, že je Crescente fide výtahem z Gumpolda. Slavíkovy důvody pro odvozenost legendy Crescente fide, vycházející z očividné zkratkovitosti a nelogičnosti této literární památky, by vskutku byly s to, aby otřáslы vírou ve správnost opačného názoru Pekařova. Ale jestliže lze touž metodou odvodit stejně přesvědčivě, ba snad ještě přesvědčivěji, Crescente fide z Kristiána, což je chronologicky vůbec nemožné, pak je jasné, že problém tkví hlouběji. A o tento problém právě jde, neboť nelze se zajisté spokojit odmítnutím výsledků úvah Slavíkových a konstatováním vlastního omylu, který byl i omylem Bollandistů, ale je třeba se pokusit o rozřešení dilemmatu, které jsme už nahoře naznačili a které se jeví po našem zkoumání vztahů mezi Crescente fide a Kristiánem jen ještě záhadnějším.

Nuže, máme dvě skladby, jimž byla legenda Crescente fide nepochybně předlohou, a přece jmenovaná předloha jeví na četných místech stopy nelogického krácení těchto skladeb. Doléhá na nás znovu otázka: Jak je to možné? Soudím, že tato záhada připouští jediný výklad. Crescente fide tak, jak ji máme zachovánu v mnichovském rukopise clm 4605 z 11. století a v pozdějších rukopisech „bavorské“ i „české“ recense, je poněkud zkrácenou úpravou původní legendy Crescente fide. A tuto původní, ještě nezkrácenou legendu měli před sebou jak Gumpold, tak i Kristián. Zsvěcenější čtenář si tu patrně vzpomene na hypothesu V. Novotného a R. Urbánka o existenci staré latinské legendy o sv. Václavu, která prý byla pramenem snad všech pozdějších legend latinských i slovanských. Od této hypotézy se však liší výsledek našeho zkoumání svou konkrétností a potvrzuje se jím spíš názor Vackův,²¹ který napsal v polemice s V. Novotným, že Gumpoldova předloha, „nebyla-li legenda Crescente fide nám známá, lišila se od ní jen nepatrně.“ Právě-li ovšem Vacek dále, že předloha Gumpoldova (a Kristiánova) „neobsahovala nic, čím by znění legendy Crescente fide nám známé, mohlo nebo mělo býti doplněno“, nemůžeme s ním už zcela souhlasit. Neboť jak Slavíkův, tak náš rozbor ukázal, že legenda, která sloužila za předlohu Gumpoldovi a Kristiánovi, taková plus obsahovala. Byla to však, podle našeho pojetí, osnovou i výrazově už legenda Crescente fide, skladba ve srovnání s Gumpoldem a Kristiánem poměrně stručná, ale přece o něco delší a úplnější, než jak nám ji zachovalo rukopisné podání.

Zjištění existence této původní legendy Crescente fide by nebylo samo o sobě ničím pozoruhodným. Zkracování a zase naopak rozšiřování legend z důvodů liturgických a literárních je zjevem tak častým, že se nikdo nad ním nepozastaví. Ale významu nabývá naše zjištění ve dvojí souvislosti. Jednak nám pomohlo odklidit jistou pochybnost o poměru legendy Crescente fide a legendy Gumpoldovy a tak potvrdit Pekařovu thesei, že Crescente fide, legenda snad už českého původu, byla předlohou legendy italské. Druhý zisk z našeho poznání se týká otázky kristiánovské. Neboť uvažme, že zkrácenou recensi Crescente fide máme doloženu pro 11. století, a to spíš pro jeho první polovinu, a k tomu ještě v rukopise, který ukazuje četnými chybami a opravami k delší rukopisné tradici. Z pozdějších století máme rukopisů Crescente fide slušný počet, ale ovšem nezkrácená její podoba se nám nezachovala, nebo aspoň nebyla dosud zjištěna.

Kristián ji však znal a užíval, jako před ním Gumpold, tedy psal i on v době, kdy tato původní verše nebyla ještě zatlačena versí zkrácenou, což se stalo, jak se zdá, už v první polovici 11. století. Pohybujeme se tu všude v mezích pouhé pravděpodobnosti, ale i kdyby někdo váhal přijmouti naši hypotézu o existenci původní, nezkrácené legendy *Crescente fide*, nesporným, jak doufáme, a zcela konkrétním faktem zůstává, že naše rukopisy Kristiána představují na citovaných místech znatelně starší textovou tradici než nejstarší zachovaný rukopis *Crescente fide* z 11. století. A to je fakt, jehož lze podle našeho soudu bez rozpaků užít jako jednoho z argumentů pro pravost Kristiánovy legendy.

Poznámky

¹ Rozbor „Druhé staroslověnské legendy o sv. Václavu“ podal v tomto smyslu Jos. Vašica v úvodě k jejímu vydání ve Vajsově „Sborníku staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile“, Praha 1929, str. 71 n. S „českou“ recensí Gumpolda operuje V á c l a v C h a l o u p e c k ý, *Prameny X. století Legendy Kristiánovy*, Svatováclavský sborník II-2, Praha 1939, str. 247 n. Rukopisně se ovšem tato rozšířená recense latinského Gumpolda nezachovala.

² „Radix et fundamentum ornium, quae postea de Venceslai vita prodierunt.“ Cituji z Jos. Pekaře, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, Praha 1906, str. 31.

³ *Srov. Fontes Rerum Bohemicarum I*, Praha 1873, str. XVII, a Jos. Kalousek, *Obrana knížete Václava Svatého*, 2. vyd., Praha 1901; str. 27.

⁴ WLL, str. 26 n. Bohužel však ještě autor základní příručky dějin středověkého písemnictví, Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters II*, Mnichov 1923, str. 182 n., prostě prohlašuje s odkazem na Jos. Dobrovského Gumpolda za předlohu všech pozdějších životopisů sv. Václava, kdežto o legendě *Crescente fide*, stejně jako o Kristiánovi, se vůbec nezmiňuje. Přitom si Manitius uvědomil, že u Gumpolda skutečná znalost faktů ustupuje nesnesitelné nabubřelé frázovitosti (str. 183: ... öfters macht sich unerträglicher Schwulst an Stelle wirklicher Sachkenntnis breit), ale z tohoto správného postřehu nevyvodil žádný další závěr, nemaje tušení, že Jos. Pekař prokázal už počátkem století historickou bezcennost a nepůvodnost Gumpoldovy legendy.

⁵ WLL, str. 38. Původně Pekař soudil, že „česká“ recense *Crescente fide* byla korigována až podle Kristiána, ale ve WLL se zastává názoru, že „česká“ recense vznikla už před Kristiánem a byla jeho předlohou.

⁶ *Prameny*, str. 237 n.

⁷ *Rudolf Urbánek*, *Legenda t. zv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmílských a václavských a její autor*, I, Praha, 1947/48, str. 274.

⁸ *Fr. Vacek*, *Úvahy a posudky o literatuře svatováclavské*. Sborník Historického kroužku, XXVII, 1926, str. 40 n. V pokračování „Úvah“, tamtéž, r. XXIX, 1928, str. 91 n. vrací se Vacek k původnímu názoru Pekařovu, že „česká“ recense *Crescente fide* byla interpolována teprve později podle Kristiánovy legendy, která ovšem sama čerpala z původní *Crescente*. I naše úvahy vedou, jak se dále ukáže, k tomu názoru, ale celá tato otázka by potřebovala ještě podrobnější revize, na niž zde není místa.

⁹ Je ostatně nebezpečné činit příliš smělé závěry o nábožensko-politických symptiích a antipatiích latinského a slovanského kléru v Čechách 10. století. Latiník Kristián píše obšírně o slovanském křesťanství u nás a naopak slovanský překladatel Gumpolda (pravděpodobně Kristiánův současník) neuznal za vhodné opravit Gumpoldův údaj, čerpaný z *Crescente fide*, že prvním křesťanským knížetem byl Spytihněv! — Pro český původ *Crescente fide* by, tuším, mluvil m. j. fakt, že autor zná jméno budečského učitele Václava Uena (clm 4605), to jest Učena (jak píší kapitulu rukopisy olomoucké 182 a 227).

¹⁰ *V. Novotný*, *Český kníže Václav Svatý*, Praha 1929, str. 30 n. *R. Urbánek*, cit. sp. str. 278 n.

¹¹ K této hypotézi viz *V. Chaloupeckého Prameny*, str. 248, pozn. 271 a mé kritické poznámky v *Naší vědě XXVII*, 1950, str. 158 n.

¹² *Jan Slavík*, *Svatý Václav a ráz počátků křesťanství u Slovanů*. *Slovanský Pře-*

hled XXI, 1929, str. 330 n. — Svatý Václav a slovanské legendy. Sborník statej P. N. Miljukovu, Praha 1929, str. 137 n. — Dvojítoť osob a dějů v legendě Kristiánově. Sborník J. B. Novákovi k 60. nar., Praha 1932, str. 32. — A zejména: Mladší slovanská legenda o sv. Václavu a její význam pro kritiku legend latinských. Svatováclavský sborník I, Praha 1934, str. 842 n.

¹³ Cit. sp. str. 30—31.

¹⁴ Prameny, str. 250 n.

¹⁵ Fr. Vacek, Poměr Gumpoldovy legendy o sv. Václavu k legendě Crescente fide, Pekařův sborník I, Praha 1930, str. 62.

¹⁶ Všiml si toho v jednom případě sám Chaloupecký, Prameny, str. 262 dole, ale dále tuto myšlenku nesledoval.

¹⁷ K datování legendy Diffundente sole viz můj článek „Rytmičké klausule Kristiánovy legendy a otázka jejího datování“, Listy filologické 75, 1951, str. 169 n.

¹⁸ Několik poznámek k výkladu legendy Kristiánovy, Naše věda, XXII, 1943, str. 2ln.

¹⁹ Cit. čl. v Pekařově sborníku I, str. 52.

²⁰ Mám před sebou Acta sanctorum, ed. novissima curante Joanne Carnaudet. Septembris tomus VII. Parisiis et Romae 1867, kde se čte na str. 721, v předmluvě Konst. Suyskena:

At sive haec (sc. legenda Crescente fide) Hyzonem sive alterum auctorem habeat, parum refert, cum fere tantummodo sit compendium opusculi Christanni, quod excudemus. Vydán byl tento svazek po prvé tuším roku 1760.

²¹ Pekařův sborník I, str. 53.

P. S. 27. 4. 1954

Když byl projednáván předcházející článek na schůzi katedry starověké kultury, bylo vysloveno přání, abych jasněji vyložil, proč jsem tuto svou textově kritickou a jen úzkému kruhu odborníků přístupnou práci napsal a jaký má vůbec význam otázka pravosti či nepravosti Kristiánovy legendy pro naši národní vzdělanost. Uvítal jsem tento podnět, protože mi poskytuje příležitost, abych stručně rekapituloval kristiánovský problém a připojil několik poznámek s hlediska filologova.

Především si tedy připomeneme, že hlavní důvod, pro který Dobrovský upřel Kristiánovu legendu desátému století, do jehož konce se věnováním biskupu Vojtěchovi sama hlásí, byl ten, že se Kristián zastává slovanské řeči bohoslužebné a že vypravuje o pokřtěném knížetě Bořivoje biskupem Metodějem na dvoře Svatoplukově. Dobrovský nebyl s to věřit, pro mlčení ostatních pramenů, že existovala v Čechách slovanská liturgie mimo časově a místně omezenou epizodu sázavskou, a prohlásil tedy Kristiánovu legendu za falsum z konce 13. nebo z počátku 14. století. Ale připomenutá hlavní námitka proti pravosti Kristiánovy legendy byla otřesena již za života Dobrovského, když ruský slavista A. Ch. Vostokov objevil roku 1827 jednu z versí „první staroslověnské legendy o sv. Václavu“, a úplně byla vyvrácena celým dalším vývojem slovanské filologie, především ruské a české. Dnes tuším nikdo ze slavistů nepochybuje, že se slovanská liturgie záhy rozšířila z Moravy do Čech a že zde rozkvetlo už v 10. století ono poměrně bohaté staroslověnské písemnictví, jehož památky se prozrazují i v zachovaných pozdních opisech svými českými tematy a jazykovými bohemismy, jinak nevysvětlitelnými. A i když se v jednotlivostech tu a tam rozcházejí, celkový výsledek jejich bádání, potvrzený souhlasem všech povolanych odborníků, postačí zcela k vyvrácení hlavní námitky proti pravosti Kristiánovy legendy.

Jiná věčná námitka nebo skupina námitek vyplynula z představy už Dobnerovy, že v barbarských Čechách 10. století nemohlo vzniknout dílo tak znamenité, jako je Kristiánova legenda. V polemikách s Pekařem, ba ještě zcela nedávno se v kristiánovské diskusi uplatňoval názor, že kulturní poměry našeho 10. století byly mnohem primitivnější, než jak je líčí Kristián (v. Naši vědu 1949, str. 225). Také toto hledisko třeba pokládat za zcela vyvrácené, tentokrát hlavně skvělým pokrokem archeologických věd. Naši archeologové, kteří se zabývají 10. stoletím, shodují se, pokud vidím, v názoru, že s hlediska archeologického není proti Kristiánovi námitek, a citují jej bez vyhrad jako historický pramen. Nemluvě o Josefu Cibulkovi, jehož kladné stanovisko v otázce pravosti Kristiána je dávno známé, uvádím namátkou z poslední literatury práce Rudolfa Turka „Kmenová území v Čechách“, ČNM 1952, str. 15 a j., Miloše Šolle „Staroslověnská dvojitá brána v Kouřimí“, Pam. arch. 1953, str. 348, a přede-

vším Ivana Borkovského „Kostel Panny Marie na Pražském hradě“, Pam. arch. 1953, str. 129 n., kde se tento badatel opírá, stejně jako v ostatních svých pracích týkajících se tohoto tematu, o zprávy Kristiánovy při své identifikaci románského kostelíka, který nedávno objevil, s Bořivojovým a Spytihněvovým kostelem Panny Marie.

Ačkoli tedy bádání slavistické a archeologické jednoznačně potvrdilo rehabilitaci Kristiána, naše obec historická je v této otázce nadále rozpolcena. Jasně se to ukázalo, když po Chaloupeckého „Pramenech X. století Legendy Kristiánovy“ (Praha 1939), kde Chaloupecký shrnul výsledky dosavadního bádání v působivý obraz zvláštní a pozoruhodné symbiosy latinského a slovanského žilvu v Čechách 10. století, vyšla hned dvě velká díla vracející se v otázce kristiánovské k stanovisku V. Novotného, nebo spíše k stanovisku Jos. Dobrovského, neboť zatím co odpůrce Pekařův V. Novotný datoval Kristiána do 12. století, tito odpůrci Chaloupeckého jdou s Dobrovským až do počátku století 14. Zejména dílo Rudolfa Urbánka „Legenda t. zv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmílských i václavských a její autor“ (I 1947, II 1948) vykonalo a vykonává už pro osobnost svého původce značný vliv na vědecké veřejné mínění, zvláště když další diskuse mezi oběma čelnými historiky byla přerušena náhlou smrtí V. Chaloupeckého.

Odradem nejistoty, kterou tato nedokončená diskuse způsobila, je výklad o pramenech k českým dějinám 10.—12. století, který podává František Graus v „Dějínách venkovského lidu v Čechách v době předhusitské“, Praha 1953. Neboť přesto, že je autor osobně nakloněn věřit v pravost sporné památky (str. 74 n.), zařazuje ji až na konec svého přehledu václavských a ludmílských legend a upozorňuje, že je nutno používat jejich zpráv s určitou rezervou. Jakousi nejistotu nebo spíš nedůvěru v pravost Kristiánovy legendy projevuje také Zdeněk Nejedlý ve své rehabilitaci Kosmy „Staré pověsti české jako historický pramen“, Praha 1953, kde čteme (str. 13): „V nedávné ještě době událo se v naší historiografii několik pokusů vyzvednout některou z našich legend o českých svatých za nejstarší dílo o našich dějinách. Stalo se tak s tak zv. Kristiánovou legendou o sv. Ludmíle pryč z konce 10. století, stalo se tak i s tak zv. Vostokovskou staroslovanskou legendou o sv. Václavu, rovněž z 10. století“. Z bohemistů připomněl svou starou skepsi v kristiánovské otázce naposledy Fr. Ryzánek ve svém článku o kyriillských přípiscích rajhradských v LF 1953, str. 253, poznámkou, v níž staví Pekaře vedle obháje padělků Hankových V. A. Svobody. K nejistotě se přidružuje snadno i nedůslednost, když na př. v Památku národního písemnictví na Strahově je skvělá expozice písemnictví česko-staroslověnského, ale Kristiána marně hledáme, neboť když se ve sborníku „Naše národní minulost v dokumentech“, Praha 1954, otiskuje „První staroslověnská legenda o sv. Václavu“, kdežto Kristián se pomní mlčením. Ostatně i tato nedůslednost má oporu v díle Urbánkových, neboť Urbánek zásadně uznává (s jakýmisi výhradami) existenci slovanské liturgie a slovanského písemnictví v Čechách 10. století, ale přesto pokládá za potřebné dokazovat, že je Kristián falsum. Důslednější než Urbánek a než pořadatelé citovaných přehledů naší národní minulosti je F. M. Bartoš, který se pokusil ve dvou statích: „O Dobrovského pojetí osudů slovanské bohoslužby v Čechách“ (Histor. sborník ČSAV I 1953) a „Kniže Bořivoj na Moravě a založení Prahy“ (Sborník „Josef Dobrovský 1753 — 1953“) obhájit negativní stanovisko Dobrovského, jak v otázce kristiánovské, tak v otázce slovanské liturgie.

Je jasné, že tu nejde už o spor jednotlivých odborníků, ale o spor vědeckých disciplin, neboť ze strany některých historiků se tu odmítají s větší nebo menší důsledností výsledky, k nimž jednomyslně dospěla slovanská filologie. Není povinností ani právem klasického filologa, aby hájil posice slovanských filologů, kteří se budou musit dříve nebo později se skepsi našich historiků vyrovnat, ale pokud jde o Kristiána, má do věci co mluvit také, nebo spíše především latinská filologie. Kristiánovskou otázku řešil textově kriticky samozřejmě už Dobrovský, ale jeho filiace textů trpěla obecnými nedostatky osvicenské kritiky (metody medievalistické filologie byly vypracovány o hodně později) a brzy ji vyvrátil objev starých rukopisů legendy *Crescente fide*, jak je o tom řeč nahoře v našem článku.

V našem století se zabývali otázkou kristiánovskou až do nedávna jen historikové, ale právě z jejich diskusí nakonec vyplynulo, že tu vlastně nejde tak o problém historický, jako o problém filologický a literárně historický. Už Václav Novotný napsal ve svém posledním příspěvku k naší otázce, v čl. „O Kristiána“, ČNM 1930, str. 16, snad na omluvu, že nepodal svůj dlouho slibovaný důkaz o nepravosti Kristiána, tato pozoruhodná slova: „Byť i nebylo bezvýznamné, kdyby legendu bylo lze pokládati za autentické dílo 10. století, na obraze dějin českých, jak se v ní podává, podstat-

ného by se mnoho nezměnilo. Že Kristián užil pramenů starých, zdůraznil jsem několikrát.“

Ale na druhé straně i V. Chaloupecký, vzdálený všech pochyb o pravosti Kristiánovy legendy, oslabil její historický význam tím, že ji pokládal za pouhý svod starších pramenů většinou prý zachovaných nebo dosažitelných rekonstrukcí. A byl to Chaloupecký, kdo první postavil nad věcnou stránku při kritice legend stránku formální, fide se ve svém díle zásadou, vyslovenou v úvodě k „Pramenům“, str. 8: „Spolehlivým měřítkem pro určení stáří té které legendy může nám býti v první řadě její text v svém celku a zjištění neb stanovení závislosti textové, zpravidla bez ohledu na vlastní obsah historický“. Téměř zcela filologickým a literárním problémem se pak stal Kristián ve velkém díle Urbánkové, neboť Urbánek se vzdal uznáním existence slovanské bohoslužby a literatury v Čechách 10. století jediného vážného historického důvodu proti pravosti sporné památky a sám shrnuje (str. 3) výsledek svého bádání v ten smysl, že „mizí sice zase Kristián z české literatury 10. století . . . , ale zůstávají v platnosti jeho staré předlohy, zvláště ona předpokládaná latinská legenda o Václavovi, kterou si můžeme ze značné části rekonstruovat a jež patří právě desátému věku“. Jinými slovy, po stránce historické se na obraze 10. století u Urbánka nic podstatného nemění a Kristián se prohlašuje za falsum jen proto, aby na jeho místo nastoupila latinská legenda stejně stará a celkem stejného obsahu — jenže ovšem nezachovaná! Metoda, kterou Urbánek dospívá k tomuto výsledku, je, jak řečeno, skrz naskrz filologická, spočívající v rozsáhlé a pracné revidi všech známých legendárních textů a v jejich nové filiaci, podstatně se lišící od filiace Pekařovy a Chaloupeckého.

Bohužel filolog, jemuž se ovšem jeví filologické a textové kritické řešení kristiánovského problému samozřejmým požadavkem, nemůže být spokojen se způsobem, jakým naši historikové tuto metodu aplikují. Tato poznámka se vztahuje částečně i na dílo V. Chaloupeckého a doufám, že mi nebude zazlíváno, když to konstatuji v práci věnované jeho památce. Jednak jsem nikdy před ním neskrýval svůj nesouhlas s některými jeho thesemi, jednak jsem přesvědčen, že konstatování omylů neubere skutečnému vědci nic z jeho dobrého jména, jako nemohou omyly v díle Jos. Dobrovského umenšit naši úctu k jeho genu.

Tak se tedy stalo, že medievalista Jan Vilikovský musil ve své, jinak uznalé recenzi Chaloupeckého „Pramenů“ (Naše věda 1941, str. 81 n.) odmítnout z jeho textové kritických odchylek od Pekaře právě ty, na kterých si Chaloupecký nejvíce zakládal a které oslabují význam Kristiána jako historického pramene. Chaloupecký dospěl až za první k názoru, že ludmilská legenda Diffundente sole není zpracováním ludmilské části Kristiána, jak dokázal Pekař, nýbrž jeho pramenem a že je totožná se spisem Epilogus Moravie et Bohemie citovaným v Kronice Kosmově. Za druhé rozšířil ludmilskou legendu „Fuit in provincia Bohemorum“ na základě jednoho nebo dvou rukopisů ze 7 kapitol o dalších 7, obsahujících vypravování o událostech po smrti kněžny Ludmily a o přenesení jejího těla, domnívaje se, že objevil nový pramen Kristiánův, ač jde vskutku o text samého Kristiána, jen nepatrně pozměněný. Omyl Chaloupeckého je v obou těchto případech pro filologa, který si dá trochu práce se srovnáním příslušných textů, evidentní. Záslouhu Vilikovského je, že to jasně vyloužil a že u legendy Diffundente užil po první důkazou rytmického, o němž bude ještě řeč.

Hůře pochodila textová kritika u obou odpůrců Chaloupeckého, a protože mezitím Jan Vilikovský k nenahraditelné škodě naší medievalistiky zemřel, připadl mi nevděčný úkol, abych na tyto filologické omyly ukázal („O Kristiána“, Naše věda, 1949, str. 209—239; 1950, str. 158—173, 197—216).

Co se týče R. Urbánka, přijal bohužel z díla V. Chaloupeckého, které potírá, právě jeho nejvážnější omyl, totiž názor, že je legenda Diffundente sole starší než Kristián. K tomu však připojil ve snaze dokázat, že je Kristián falsum z počátku 14. století, řadu dalších thesů, které musí filolog bez výjimky odmítnout. Tak především dokazuje, že t. zv. bőddecký rukopis Kristiána (vlastně úprava Kristiána) není Kristián, nýbrž samostatná legenda ludmilská z 12. století, které užil falsátor „Kristián“ po dvou stech letech za základ své práce. Tento soud je však zcela nesprávný, jak vyplývá ze srovnání textů a zejména z faktu, že upravovatel této části Kristiána ve velkém legendariu bőddeckém, neznalý českomoravských dějin, pokládal Kristiánovu pověst přemyslovskou za pokračování historie Svatoplukovy a ovšem ji pak zábavně pletl (NV 1950, str. 167 n.). Podobně je zcela nepochybné, že texty Subtrahente se famula Christi Ludmila (t. zv. legenda Wattenbachova) a Recordatus (přenesení sv. Ludmily), zachované v rukopisech z konce 12. století, jsou zlomky legendy Kristiánovy, a nikoli její prameny. Vyplývá to bezpečně z textové kritické skutečnosti a potvrzuje to

zejména i jejich typicky kristiánovský stil. Urbánek odlučuje dále v zachovaných legendách vypravování o přenesení těla sv. Václava od ostatního textu v domněni, že tu jde o různé verze samostatné translační legendy, a dokazuje, že z těchto versí je Kristiánova verze nejmladší. Ve skutečnosti však nevyplývá z našich textů existence samostatné translace václavské a naopak se při textové kritickém zkoumání objeví, že je Kristiánova václavská translace původnější než paralelní partie v legendách *Oriente iam sole* a *Ut annuncietur*.

Za nezdařilý třeba konečně prohlásit také poslední velký důkaz Urbánkuv, že jednou z předloh Kristiána byla Václavská legenda *Oriente iam sole*, sepsaná pravděpodobně v 13. století, a že tedy „Kristián“ musil vyrobít své falsum ještě později. I v tomto případě potvrzuje filologické srovnání textů zcela jednoznačně opačný soud Pekařův, evidentní ostatně pro každého, kdo čte oba texty bez úmyslu, dokázat pozdní původ Kristiána.

Jestliže se historikové sami vzdali při řešení kristiánovské otázky metody historické a uchýlili se k textové kritice, pak nezdar jejich pokusů, dokázat nepravost Kristiánovy legendy filiací textů, nelze hodnotit jinak než jako potvrzení její pravosti. Při vyvracení námitek odpůrců se však objevily nadto i některé nové skutečnosti, které svědčí pozitivně ve prospěch sporné památky.

Tak se na př. podařilo textovou shodu mezi Kristiánem c. 5, p. 106, 23, a *Kosmou* 1. III, c. 11, týkající se zázraku s neporušeným šatem, resp. závojem kněžny Ludmily, osvědčit tak (v. NV 1949, str. 231), že Kristián převzal tento motiv nikoli z *Kosmy*, jak soudil Bretholz a j., ale ze staré historicko-legendární tradice, snad přímo z Bedova vyprávění o přenesení těla anglosaské královny-světky Aedilthyrd, a že je naopak pravděpodobné (třebas ne jisté), že citované místo u *Kosmy* je ohlasem četby Kristiána.

V jiné slovní shodě mezi Kristiánovým věnováním biskupu Vojtěchovi a jedním místem z *Kosmova* pokračovatele (*Fontes* II, p. 339), kde neznámý autor „Zlých let po smrti krále Přemysla Otakara II.“ pozdravuje nově vysvěceného biskupa Tobiáše, shledával už Dobrovský důkaz falsátorství Kristiánova a F. M. Bartoš odtud dokonce vykombinoval, že se pod „Kristiánem“ skrývá Rehř z Valdeka, hypotetický autor „Zlých let“. Filolog si však nemůže nevěšmout (v. NV 1949, str. 231), že výraz „merita“, který čteme v obou citovaných shodných textech, je hagiografický terminus technicus (= zásluhy světců), který se u Kristiána vyskytuje v tomto významu v samé předmluvě třikrát a v dalším textu ještě osmnáckrát, kdežto v paralelní větě pokračovatele *Kosmova* se vztahuje méně vhodně na zásluhy biskupa Tobiáše. Odtud plyne důsledek, že Kristiánův text je původní.

K obraně Kristiána přispívá dále zjištění, že výraz „campus“ v epizodě o vzdoroknížeti Strojmirovi u Kristiána c. 2 neznamená „pole“, jak se dosud překládalo, ale „pole sněmovní“, „sněm“. Tento starobylý a nezvyklý termín svědčí sám o sobě pro stáří Kristiánovo. Zdá se, že se jím dal zmýlit už Dalimil, když položil ve své versi této anekdoty, časově transponované, schůzku vzdoroknížete Stanimíra s knížetem Bedřichem na „bojiště“, což je běžný význam slova „campus“. Oustně Dalimil nepochopil hlavní pointu celé této anekdoty o zmařené zradě a i to svědčí, že si vypůjčil Dalimil tento motiv pravděpodobně od Kristiána, a rozhodně ne naopak (NV 1949, str. 233—236).

Pro určení časového poměru Kristiána a *Kosmy*, což je z dílčích otázek našeho problému nepochybně otázka nejdůležitější, má zvláštní význam analýsa přemyslovské pověsti, jak se čte v Kristiánově legendě. Jak upozornili už R. Holinka a V. Chaloupecký, Kristiánovo vypravování o nomádkém životě starých Čechů, jenž se ukončí založením města a povoláním velmi moudrého muže za vladaře, je zcela nepochybně ohlasem staré antické theorie o vzniku civilisace, kterou středověku zprostředkoval Cicero svou učebnicí rétoriky *De inventione* I, 2. Třeba jen dodat, že Kristián mohl tuto teorii poznat také z raně středověkých encyklopedií Isidora Sevillského a Hrabana Maura. Vedle tohoto učeného prvku obsahuje však Kristiánova verze přemyslovské pověsti také prvek pocházející nesporně z tradice lidové: kmen je stížen hladomorem a z něho jej zachráni moudrá věštkyň a stejně moudrý muž, ač prostý rolník, jenž se stane knížetem a vstoupí ve sňatek s pannou-věštkyň. Soudím, že zde máme vzácný „relikt“ starých představ mythologických a magických, jemuž Kristián sám už dobře nerozuměl a jenž se zdá být dokladem pro známé these Frazerovy „Zlaté ratolesti“ o posvátném sňatku (hieros gamos), rituální orbě a o vzniku vladařské moci z moci kouzelnické. Podal jsem rozbor Kristiánovy verze přemyslovské pověsti zde v zkratce naznačený v článku „La légende du prince-laboureur Přemysl et sa ver-

sion primitive chez le moine Christian“, otištěném ve sborníku „Charisteria Thaddaeo Sinko oblata“, Varšava 1951, str. 151—168. Jeho ethnologická část by si vyžadovala odborného přezkoumání, ale filolog smí důrazně poukázat na to, že se motiv hlada-moru nevyskytuje nikde jinde v celé naší přemyslovské tradici a že je to motiv tak zvláštní a původní, že si jej nemohl vymyslet pozdní falsátor, ba ani autor písečí po Kosmovi. A druhý závažný důsledek našeho rozboru je ten, že nelze dělat nějaký zásadní rozdíl mezi Kristiánem a Kosmou v jejich poměru k lidové tradici. U obou je amalgamována lidová tradice s prvkem učeným. Bylo-li pochybné pokládat Kosmovy české pověsti za pouhý jeho výmysl nebo dokonce za jakési falsum, bylo by neméně pochybené nevidět, že teprve Kosmas vytvořil z rozptýlených a jistě poměrně prostých motivů lidové tradice bohatý a ucelený cyklus národní pověsti a že se při této jeho práci vydatně uplatnila i jeho básnická fantasie a středověká učenost. Chtěl bych při této příležitosti znovu připomenout fakt, že „Kristiánova legenda“ není legendou v běžném hagiografickém slova smyslu. Není zcela ani „kronikou“, jak ji svého času označil Pekař. Je to historicko-náboženské vypravování o počátcích moravsko-českého křesťanství a o prvních našich světcích, připomínající starší spisek o obrácení korutan-ských Slovanů, Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum, nebo „církevní historie“ (Historia ecclesiastica), frankou Řehoře Tourského a anglosaakou Bedovu. Tuším, že i tím se hlásí Kristián do staršího středověku, před Kroniku Kos-movu, skladbu už převážně světskou.

V kristiánovské diskusi se přihlíželo přirozeně od samého začátku k jazyku a stylu sporné památky a tím víc vystupuje v popředí tento zřetel dnes, kdy převládá v řešení naší otázky metoda filologická a textově kritická. Kdyby byla Kristiánova legenda vskutku takovou mechanickou slepeninou mnoha textů, napsaných různými autory v různých stoletích, jak se nám tvrdí, musilo by to být na jejím jazyku, stylu a osnově znát. Ale filologicky vzdělanému čtenáři Kristiánovy legendy je jasné, že je to práce osnovou, jazykem i stylem pozoruhodně jednotná, přirozeně s výjimkou doslovných citátů a některých drobných nedůsledností, vzniklých při použití několika různých pramenů. Bude ovšem třeba toto poznání doložit podrobným gramatickým a stilistickým rozбором. Přípravou pro to je úplný slovník Kristiánovy legendy, pořízený několika posluchači filologie. Jiný náš posluchač R. Ambro názorně dokumentoval ve své diplomové práci jednotnost syntaxe vět vedlejších i vazeb participiálních a infinitivních ve všech částech Kristiána. Sám jsem už upozornil (NV 1950, str. 199) na Kristiánovu zálibu v nepřirozeném slovosledu, zálibu, jež se velmi dobře shoduje s vkusem 10. století a jež by sama stačila k důkazu, že domnělé prameny Kristiánovy legendy, které se vyznačují týmž nepřirozeným slovosledem, jsou vskutku její zlomky.

Filologie má však dnes ještě jiný prostředek, jehož lze za jistých podmínek užít při textové kritice. Je to zkoumání prosaického rytmu, zejména větých závěrů (klausulí, v antice časoměrných, ve středověké latině přízvukných), u nás podnětně pěstované a na textovou kritiku v oboru klasické filologie aplikované F. Novotným. Vložil jsem o podstatě této metody, které u nás použil po prvé pro medieva-listiku Jan Vilikovský v posudku Chaloupeckého „Pramenů“, a konkrétně o jejím významu pro řešení kristiánovského problému v článku „Rytmičké klausule Kristiánovy legendy a otázka jejího datování“, LF 1951, str. 169—190. Studoval jsem kursus (tak se zpravidla označuje přízvukný rytmus středověkých textů) u Kristiána a shledal jsem, že se podivuhodně shoduje s kursem několika jiných, namátkou vybraných textů 10. století. Není to t. zv. kursus gregoriánský, který zavedl kancléř papežské kurie Albertus Mora, pozdější papež Řehoř VIII. (1187), a který se rozšířil v 13. století působením učitelů stylu, t. zv. dictatorů, po celé latinské Evropě, neboť charakteristickým znakem gregoriánského stylu je t. zv. cursus velox, větný závěr typu: saecula saeculorum nebo aegere nimis dure — a tento závěr nepřevyšuje u Kristiána před silnými pausami 14 % z celkového počtu klausulí. Naproti tomu má legenda Diffundente sole klausulí typu velox 68,42 % a klausulí přísného kursu gregoriánského dohromady 81,58 %, při čemž její autor pozměňoval, jak ukázal už Jan Vilikovský (viz výše), Kristiánův slovosled na konci vět tak, aby dosáhl tohoto rytmického efektu. Závěr, který z této skutečnosti plyne, je jasný a zcela nesporný: Legenda Diffundente sole nemohla být napsána ani v 10. století, jak usoudil V. Chaloupecký, ani na konci století 11., jak usoudili R. Urbánek a F. M. Bartoš, nýbrž v našich poměrech nejdříve v století 13. A je to ovšem výtah z Kristiána! To budou musít naši historikové a literární historikové vzít na vědomí, jak jim to doporučil O. Králík ve sborníku „Josef Dobrovský 1753—1953“, str. 407.

Profesor Chaloupecký se bohužel nedovedl smířit s tímto poznáním, neboť na prioritě Diffundente sole příliš mnoho buďoval jako historik. Uváděl pak na obranu svého datování ústně i v korespondenci, že zná dva texty, kde také věloxa a které jsou nepochybně velmi staré: prokopskou legendu ve verši zachované v rukopise kapitulní knihovny olomoucké č. 230 a text t. zv. dekretů Břetislavových z téhož rukopisu. Bohužel dřív než se mi podařilo přesvědčit Chaloupeckého, že jeho citace větných závěrů z těchto textů svědčí jen o jejich pozdním původu, přerušila naši diskusi jeho smrt. A ovšem upravovatel posmrtného vydání „Středověkých legend prokopských“, Praha 1953, nemohl při vši pietě k práci Chaloupeckého zatajit čtenářům, že Chaloupeckého chronologie prokopských legend je pochybená. Prokopská „vita antiqua“, to jest verše nahore uvedené, kterou tak označil Chaloupecký, pokládá ji v souhlase s F. M. Bartošem za předlohu „vitae minoris“ a za nejstarší latinskou legendu prokopskou, je vskutku mladší než vita minor, neboť je podle ní zpracována tak, aby každou její větu zakončoval cursus velox (viz o tom podrobný výklad vydavatelův na str. 278—283). Tento stil není, jak jsme už řekli, vůbec možný před 13. stoletím a v našich poměrech ukazuje spíš k jeho konci. A totéž platí o domněle starém olomouckém textu „dekretů Břetislavových“, jež není ničím jiným než stilistickou úpravou několika kapitol z Kosmovy Kroniky (I. II, c. 3—7), jak je naznačeno v samém rukopise (translatio sancti Adalberti excepta de cronica Boemorum) a jak konstatoval svého času J. Vilikovský (cit. posudek díla Chaloupeckého, NV 1941, str. 90 n., ještě bez rytmického důkazu). Může se o tom nyní přesvědčit pohodlně každý podle paralelního vydání obou textů v čl. „Olomoucký text Břetislavových dekretů“, Archivní časopis 1953, str. 35—53. Stačí, bude-li čist rytmicky správně větné závěry v olomouckém textu, jeden za druhým: mártiris Adalberti; pontificis preciosum; illicitis revocare; tângere quis presumat; ágere circa sáctum; mínime faciatis; humilibus ménte púra; mánibus operántur; últio Déi cíli atd. atd. až do konce textu. Všechny věty Kosmovy jsou slovosledně nebo výrazově upraveny tak, aby vznikl velox, zcela jako v legendě o pěti bratřích, v uvedené prokopské legendě, ve václavské legendě Oriente iam sole, v ludmílské legendě Factum est, v legendě o sv. Norbertovi a rovněž ve všech ostatních legendách téhož rukopisu převzatých z Legendy zlaté. Domněle staré texty dekretů Břetislavových a prokopské legendy vyšly tedy z téže ruky neznámého upravovatele a ovšem nikoli před sepsáním Legendy zlaté, to jest nejdříve v druhé polovině 13. století. Kdyby si toho byli všimili vydavatelé textu v Archivním časopise, byli by si ušetřili mnoho práce s poznámkami, s překladem a snad i s vydáním, neboť je jasné, že při studiu „dekretů Břetislavových“ nebude možno vycházet z olomouckého textu, jak to učinil V. Vaněček, naposledy v poznámkách Slavia antiqua 1952, str. 131 n. a jak k tomu svádí i překlad „dekretů“ ve sborníku „Naše národní minulost v dokumentech“, str. 27, nebo vystavení tohoto domnělého dokumentu v Památníku národního písemnictví, nýbrž po staru z textu Kosmova.

Ostatně nejde nám tu o texty z olomouckého rukopisu samy o sobě, zvláště když o druhém z nich byly ohlášeny dvě samostatné kritické studie, srov. „Středov. leg. prok., str. 57, pozn. 121 a Fr. Grause „Dějiny venkovského lidu v Čechách v době předhusitské“, Praha 1953, str. 83, pozn. 169, kde Graus vyslovuje správný dohad, že tu jde pouze o modifikaci Kosmova textu. Chtěli jsme jen názorně ukázat, že studium rytmických klausulí vede v některých případech k závěrům vskutku definitivním. Není takových případů mnoho, ale otázka datování legendy Diffundente sole a jejího poměru ke Kristiánovi je jedním z nich. A pokud jde o Kristiána, bylo aspoň prokázáno, že jeho cursus nijak nepotvrzuje these o jeho pozdním původu.

Jinou metodou vede k témuž cíli, to jest k důkazu o starobylosti Kristiánovy legendy, poslední můj článek, nahore otištěný. Jeho textové kritické závěry nejsou a nemohou být formulovány tak exaktně jako závěry plynoucí z existence zlomků Kristiána v rukopisech 12. století nebo z rytmické povahy legendy Diffundente sole, ale doufám, že jim bude v souvislosti s ostatními důkazy přiznána jistá závažnost.

Tím končím revisi kristiánovské otázky s hlediska filologova. Snad se bude čtenáři zdátí tón mých poznámek někde příliš rozhodným, ale ve věci, kolem níž je tolik rozpačitého mlčení, je tím víc potřeba jasné řeči. Nuže opakuji a shrnuji, že novější pokusy některých našich historiků, dokázat filiaci textů, když se sami vzdali věcných námitek, pozdní původ Kristiánovy legendy nebo oslabit její význam redukcí na zachované prameny, neobstály před filologickou kritikou a že se naopak v diskusi uplatnily nové metody a objevily nové důvody, které svědčí pro její pravost — a které se dosud nikdo nepokusil vyvrátit.

Nemyslím si zajisté, že jsem tímto referátem nebo spíš autoreferátem rozhodl kristiánovskou diskusi. Ale byl bych ovšem rád, kdyby mé poznámky přispěly k tomu, aby se skončila trapná nejistota, jejíž doklady jsem nahore uvedl, a aby bylo Kristiánově legendě definitivně vráceno to místo, které jí podle dnešního stavu vědění slavistického, archeologického i textově kritického náleží jako významnému historickému prameni a jako vzácnému dokladu naší literární a kulturní vyspělosti na konci 10. století.

J. L.

CRESCENTE FIDE, ГУМПОЛЬД И ХРИСТИАН

(К датированию легенды Христиана с добавлением о сегодняшнем состоянии вопроса)

Так называемая легенда Христиана представляет наиболее спорный памятник чешской литературы, написанной на латинском языке. В дискуссии, продолжающейся около 200 лет за его подлинность и датирование, самым видным представителем противников подлинности в старшее время является славист Иосиф Добровский (*Kritische Versuche* 1803 и сл.), а самым видным защитником подлинности в новое время является историк Иосиф Пекарж (главное произведение: *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians* 1906).

Добровский считал легенду Христиана подложным, восходящим к 14-ому веку памятником, главным образом потому, что в нем защищается славянский богослужебный язык у что в нем рассказывается о крещении чешского князя Борживоя славянским архиепископом Мефодием при дворе моравского короля Святополка. Добровский не верил, что славянская литургия проникла в Чехию за пределы местно и временно ограниченное существование славянского монастыря Сазавы (1032—1096). Пекарж, напротив, доказывал, что этот памятник действительно был написан в конце 10-ого века монахом Христианом, родственником епископа Войтеха, и что, следовательно, он представляет бесценный исторический источник, на 130 лет старше замечательной хроники Космаса. При этом он опирался на результаты исследований русских и чешских славистов, доказавших, начиная с открытия Востоковым „Первой старославянской легенды о святом Вячеславе“ (в 1827 г.), существование в Чехии 10-ого века славянской литургии и славянской письменности, и опровергших тем самым основное и, собственно, единственное реальное возражение против легенды Христиана. Спор, казавшийся уже решенным в пользу подлинности, вновь ожил в последние годы, когда в особенности два выдающихся историка написали о легенде Христиана обширные труды: Вячеслав Халоупецкий, *Prameny X. století legendy Kristiánovy*, Praha 1939, в качестве защитника подлинности спорного памятника, который, однако, в результате попыток установить его фактические и мнимые первоисточники, ослабил его значение как исторического источника, и Рудольф Урбанек, *Legenda t. zv. Kristiána*, Praha 1947/48, формулирующий по новому и обстоятельно старый тезис Добровского, что легенда Христиана — поздняя компиляция начала 14-ого века. Вследствие того, что объективные возражения против подлинности легенды Христиана были опровергнуты всем ходом славистики и небывалыми достижениями археологии, и вследствие того, что противники подлинности сами признают, что Христиан воспользовался древними источниками, превратился спор о Христиане, в сущности, в спор филологического характера. Историки Халоупецкий и Урбанек, в самом деле, прибегают к филологическому методу, т. е. главным образом к филиации текстов. Они, однако, обращаются с этим методом способом, который вызвал критические примечания филологов. Так, Ян Виликовский показал в статье о произведении Халоупецкого (*Naše věda* 1941), что Халоупецкий не был прав, провозгласив легенду *Diffundente sole*, представляющую позднее извлечение из людомильской части Христиана, ее источником 10-ого века. Автор же настоящей статьи отверг в рецензии произведения Урбанека (*Naše věda* 1950) все главные аргументы, которыми Урбанек хотел обличить мнимого фальсификатора. При этой критической работе (ср. тоже *Naše věda* 1943 и 1949) предстали перед автором кое-где новые данные, свидетельствующие в пользу спорного памятника.

Некоторым из них автор посвятил самостоятельные исследования. Так,

в статье „La légende du prince-laboureur Přemysl et sa version primitive chez le moine Christian“, Charisteria Thaddaeo Sinko, Warszawa 1951, он указал, что в пржемысловском предании у Христиана можно констатировать рядом с влияниями античных воззрений на развитие цивилизации также следы старинных взглядов мифологических и магических, в частности мотив голодной смерти (pestis), который в последствии нигде в пржемысловской традиции не встречается, и заключает из этого, что обработка этого предания Христианом старше обработки его Космасом. В статье „Rytmičné klausule Kristiánovy legendy a otázka jejího datování“, Listy filologické 1951, автор доказывает, что легенда Христиана не написана т. н. курсом грегорианским, а что она, наоборот, в ритмическом отношении замечательным образом сходится с другими памятниками 10-ого века. Грегорианский курс, однако, характерен для легенды Diffundente sole, которая, следовательно, не могла быть написана в 10-ом или 11-ом вв., а является извлечением из Христиана.

В предлагаемом исследовании автор исследует отношение Христиана и Гумпольда к легенде Crescente fide. Легенда Crescente fide — под влиянием Добровского — считалась извлечением из легенды о св. Вячеславе, созданной епископом Гумпольдом в Мантуе по желанию императора Оттона II (973—983 гг.). Иосиф Пекарж, однако, обнаружил, что легенда Гумпольда представляет не что иное как риторическую парафразу легенды Crescente fide и что, значит, легенда Crescente fide старше Гумпольда. О древнем происхождении легенды Crescente fide свидетельствует, что она дошла до нас в нескольких старинных рукописях, в особенности в мюнхенской рукописи clm 4605, восходящей по палеографическим признакам к 10-ому или 11-ому векам, в то время как Добровский относил эту легенду к 13-ому веку. Зависимость легенды Crescente fide от Гумпольда, или от „Второй старославянской легенды о св. Вячеславе“, которая по существу является славянским переводом Гумпольда, доказывалась, однако, в последнее время вновь историк Ян Славик, ссылаясь на то, что Crescente fide носит следы сокращения текста на тех местах, где текст Гумпольда цельный и логический. Автор настоящей статьи признает несостоятельность такого обоснования, но с целью опровержения его отмечает, что подобным методом можно так же хорошо доказать зависимость Crescente fide от Христиана. Анализируя несколько параллельных мест из Христиана и из Crescente fide он показывает, что текст Христиана следует считать более первоначальным, более полным и правильным. Потому-то тоже Болландисты в Acta Sanctorum ad 28. Sept. напечатали Христиана, между тем как Crescente fide объявили извлечением из него. Это оказывается, конечно, совершенно невозможным, если считать Crescente fide — как полагают — источником Христиана и Гумпольда. Автор ищет выхода из этих противоречий в объяснении, что легенда Crescente fide сохранившаяся в мюнхенской рукописи 4605 от 11-ого века и в нескольких дальнейших рукописях „баварского“ и „чешского“ изводов, является немного сокращенной обработкой исконной легенды Crescente fide, и что на эту исконную, еще не сокращенную легенду, опирались и Гумпольд и Христиан. Из этого следовало бы, что и Христиан (подобно Гумпольду) писал в то время, когда этот исконный извод еще не уступил место сокращенному изводу, т. е. до 11-ого века. Даже если, однако, кто-нибудь не примет такого гипотеза, остается конкретным фактом, что наши рукописи Христиана представляют на анализируемых местах значительно старшую текстовую традицию, чем древнейшая рукопись Crescente fide 11-ого века. И это факт, которым можно без колебаний воспользоваться как дальнейшим аргументом подлинности спорного памятника.

В добавлении к настоящей статье автор дал, по желанию своей кафедры, объяснение о сегодняшнем состоянии и значении христиановской дискуссии, с которого это резюме и начинается. Помимо названных уже данных автор освещает здесь практическое значение изучения курса на двух текстах из рукописи капитулы в городе Оломоуц № 230 (прокопская легенда и т. н. указы Бржетислава), относимых к старшему периоду, которые, однако, по их строгому грегорианскому курсу следует отнести только к 13-ому веку. Опираясь в заключении на достижения исследований славистского, археологического и тексто-критического порядка, автор высказывает надежду, что легенде Христиана будет наконец и навсегда отведено то место, которое принадлежит ей как выдающемуся историческому источнику и редкому литературному памятнику конца 10-ого века.

CRESCENTE FIDE, GUMPOLD UND CHRISTIAN

(Ein Beitrag zur Datierung der Christian-Legende nebst einem Anhang über den heutigen Stand dieser Frage)

Die sogenannte Christian-Legende ist das umstrittenste Denkmal der lateinisch geschriebenen böhmischen Literatur. In der fast 200 Jahre über ihre Echtheit und Datierung geführten Diskussion ist der bedeutendste Sprecher der Gegner ihrer Echtheit in der älteren Zeit der Slawist Josef Dobrovský (Kritische Versuche 1803 u. ff.) und ihr bedeutendster Verteidiger der neueren Zeit der Historiker Josef Pekař (mit dem Hauptwerk: Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians 1906). Dobrovský hielt die Christian-Legende für ein Falsum aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts hauptsächlich deshalb, weil darin die slawische Liturgiesprache verteidigt und von der Taufe des Fürsten Bořivoj durch den slawischen Erzbischof Methodius am Hofe des mährischen Königs Swatopluk erzählt wird. Dobrovský glaubte nicht, daß die slawische Liturgie mit Ausnahme der zeitlich und örtlich begrenzten Existenz des slawischen Klosters Sazawa (1032—1096) nach Böhmen eingedrungen ist. Pekař hingegen suchte zu beweisen, daß dieses Denkmal tatsächlich am Ende des 10. Jahrhunderts vom Mönch Christian, einem Verwandten des Bischofs Adalbert, geschrieben worden ist und somit eine seltene historische Quelle darstellt, die 130 Jahre älter ist als die berühmte Chronik von Kosmas. Er stützte sich dabei auch auf die Forschungsergebnisse der russischen und tschechischen Slawisten, die angefangen mit Vostokovs Entdeckung der „Ersten altkirchenslawischen Legende vom Heiligen Wenzel“ (1827), die Existenz der slawischen Liturgie und Literatur im Böhmen des 10. Jahrhunderts nachwiesen und damit die wichtigste und eigentlich einzige sachliche Einwendung Dobrovskýs gegen die Christian-Legende widerlegten. Der scheinbar zugunsten der Echtheit entschiedene Streit lebte in den letzten Jahren wieder auf, insbesondere als zwei bedeutende Historiker umfangreiche Werke über die Christian-Legende veröffentlichten: Václav Chaloupecký, *Prameny X. století legendy Kristiánovy*, Praha 1939, als Vertreter der Echtheit des umstrittenen Denkmals, der jedoch durch Feststellung seiner wirklichen und vermeintlichen Vorlagen seine Bedeutung als historische Quelle abgeschwächt hat, und Rudolf Urbánek, *Legenda t. zv. Kristiána*, Praha 1947/1948, der die alte These Dobrovskýs über die Christian-Legende als spätere Kompilation aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts neu und ausführlich formuliert. Da die sachlichen Einwände gegen die Echtheit der Christian-Legende durch die ganze Entwicklung der Slawistik sowie durch ungeahnte Fortschritte der Archäologie widerlegt wurden und da die Gegner der Echtheit selbst zugeben, daß Christian alte Quellen benutzt hat, wurde der Streit um Christian zu einem wesentlich philologischen. Die Historiker Chaloupecký und Urbánek bedienen sich in der Tat der philologischen Methode, d. h. vor allem der Textfiliation, aber sie gebrauchen diese Methode auf eine Art, welche kritische Bemerkungen von seiten der Philologen hervorrief. So zeigte Jan Vilikovský in seinem Referat über Chaloupeckýs Schrift (*Naše věda* 1941), daß Chaloupecký die Legende Diffundente sole, die ein späterer Auszug aus dem Ludmila-Teile der Christian-Legende ist, zu Unrecht für ihre Quelle aus dem 10. Jahrhundert erklärte. Der Autor der vorliegenden Studie wies in seiner Beurteilung der Schrift Urbáneks (*Naše věda* 1950) entschieden sämtliche Hauptargumente zurück, mittels welchen Urbánek den vermeintlichen Falsifikator überführen wollte. Bei dieser kritischen Arbeit (vgl. auch *Naše věda* 1943 und 1949) stellten sich dem Autor hie und da neue Tatsachen heraus, die zugunsten des umstrittenen Denkmals sprechen.

Einigen von ihnen widmete der Autor selbständige Studien. So zeigte er in dem Artikel „La légende du prince-laboureur Přemysl et sa version primitive chez le moine Christian“, *Charisteria Thaddaeo Sinko*, Warszawa 1951, daß in der Přemysliden-Sage bei Christian neben Einflüssen antiker Anschauungen über die Entwicklung der Zivilisation Spuren alter mythologischer und magischer Vorstellungen feststellbar sind, insbesondere das Motiv der Hungersnot (pestitis), das dann in der ganzen Přemysliden-Tradition nirgends mehr vorkommt, und folgert daraus, daß Christians Version dieser Sage älter ist als die des Kosmas. In dem Artikel „Rytmičké klausule Kristiánovy legendy a otázka jejího datování“, *Listy filologické* 1951, sucht der Autor zu beweisen, daß die Christian-Legende nicht in dem sogenannten Gregorianischen Kursus geschrieben ist und daß sie im Gegenteil in rhythmischer Hinsicht auffallend mit anderen Denkmälern des 10. Jahrhunderts übereinstimmt. Der Gregorianische Kursus charakterisiert hingegen die Legende Diffundente sole, die daher weder im 10. noch

im 11. Jahrhundert geschrieben werden konnte und ein Auszug aus Christian ist.

In der vorliegenden Abhandlung untersucht der Autor Christians und Gumpolds Verhältnis zur Legende *Crescente fide*, die unter Dobrovskýs Einfluß lange für einen Auszug aus der Wenzel-Legende gehalten wurde, die der Bischof Gumpold aus Mantua auf Wunsch des Kaisers Otto II. (973—983) verfaßt hat. Josef Pekař zeigte jedoch, daß Gumpolds Legende eine bloße rhetorische Paraphrase der Legende *Crescente fide* ist, die demnach älter ist als Gumpold. Von dem hohen Alter der Legende *Crescente fide* zeugt der Umstand, daß sie in etlichen alten Handschriften erhalten ist, namentlich in der Münchener Handschrift clm 4605, die paläographisch in das 10. oder 11. Jahrhundert gehört, während Dobrovský diese Legende in das 13. Jahrhundert setzte. Die Abhängigkeit der Legende *Crescente fide* von Gumpold bzw. von der „Zweiten altkirchenslawischen Wenzels-Legende“, die im wesentlichen eine slawische Übersetzung Gumpolds ist, suchte in der letzten Zeit neuerdings der Historiker Jan Slavík darzutun, indem er darauf hinwies, daß *Crescente fide* Spuren von Textkürzungen an solchen Stellen aufweist, wo der Gumpoldsche Text vollständig und logisch ist. Der Autor der vorliegenden Abhandlung erkennt die Triftigkeit dieses Beweises an, verweist aber — um ihn zu widerlegen — darauf, daß man auf Grund dieser Methode ebensogut die Abhängigkeit der Legende *Crescente fide* von Christian beweisen kann. Er zeigt an Hand der Analyse einiger Parallelstellen aus Christian und *Crescente fide*, daß Christian einen zweifellos ursprünglicheren, vollständigeren und richtigeren Text hat. Daher haben auch die Bollandisten in den *Acta Sanctorum* ad 28. Sept. den Christian abgedruckt, während sie die *Crescente fide* für einen Auszug daraus erklärten. Das ist allerdings völlig unmöglich, wenn wir *Crescente fide* — was erforderlich ist — als Vorlage Gumpolds und Christians ansehen. Der Autor sucht einen Ausweg aus diesen Widersprüchen, indem er die Legende *Crescente fide*, wie sie in der Münchener Handschrift 4605 aus dem 10. Jahrhundert und einigen weiteren Handschriften „bayrischer“ und „böhmischer“ Rezension erhalten ist, als eine etwas gekürzte Adaptation der ursprünglichen Legende *Crescente fide* deutet. Diese ursprüngliche, noch ungekürzte Legende lag wie Gumpold so auch Christian vor. Daraus sollte man schließen, daß Christian wie Gumpold zu einer Zeit schrieb, wo diese Urversion noch nicht durch die gekürzte Version verdrängt wurde, d. h. vor dem 11. Jahrhundert. Sollte diese Hypothese auch nicht schlechthin angenommen werden, so bleibt doch als konkretes Faktum bestehen, daß unsere Christian-Handschriften an den analysierten Stellen eine deutlich ältere Texttradition als die älteste Handschrift der *Crescente fide* aus dem 11. Jahrhundert darstellen. Und diese Tatsache kann man ohne Bedenken als ein weiteres Argument für die Echtheit des umstrittenen Denkmals anprechen.

Im Anhang zu der vorliegenden Abhandlung hat der Autor auf Wunsch seines Lehrstuhls den heutigen Stand sowie die Bedeutung der Christian-Diskussion, mit der diese Zusammenfassung beginnt, erörtert. Außer den obenangeführten Punkten erhält hier der Autor die praktische Bedeutung des Kursusstudiums an zwei Texten aus der Handschrift des Olmützer Kapitels Nr. 230 (Prokop-Legende und die sogenannten Břetislawschen Dekrete), die in eine ältere Zeit gesetzt werden, ihres strengen Gregorianischen Kursus halber jedoch ins 13. Jahrhundert gehören. Gestützt auf die Ergebnisse der slawistischen, archäologischen und textkritischen Forschung, spricht der Autor abschließend die Hoffnung aus, daß der Christian-Legende definitiv jener Platz eingeräumt wird, der ihr als einer bedeutenden historischen Quelle und einem seltenen literarischen Denkmal aus dem Ende des 10. Jahrhunderts zukommt.