

Kopecký, Milan

Cyrlometodějská tradice v starší české literatuře

In: *Magna Moravia : sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1965, pp. 567-586

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119661>

Access Date: 30. 11. 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.

CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V STARŠÍ ČESKÉ
LITERATUŘE

Otázkou vývoje cyrilometodějské tradice v českém a slovenském literárním vývoji se před patnácti lety synteticky zabýval Albert Pražák ve studii *Cyrilometodějské a velkomoravské prvky v české slovesnosti*.¹ V nedávné době sledoval cyrilometodějskou a velkomoravskou tradici Ján Tibenský se zřetelem k slovenskému vývoji za feudalismu ve studii *Velkomoravská a cyrilometodějská tradícia v živote slovenskej feudálnej národnosti*.² Tibenského přístup k problematice je přístupem historika, což u autora odborného zaměření je pochopitelné, avšak v podstatě stejnou metodu zvolil svého času i literární historik A. Pražák. Pokuším se tedy od obou badatelů odlišit literárněhistorickou interpretaci materiálu, eventuálně i jeho rozšířením. Přitom mi ovšem nepůjde vůbec o vyčerpávající záznam všech reminiscencí na slovanské věrozvěsty a zmínek o jejich působení. Chci spíše postihnout hlavní vývojové tendence cyrilometodějské tradice a ty budu ilustrovat doklady z významných literárních děl české literatury až do národního obrození. Za tuto dobu se vyskytly zmínky o soluňských bratřích ve velkém množství literárních prací. Nemá dnes smysl snažit se je zaznamenat v úplnosti, neboť mnohé motivy se přejímaly z jednoho literárního díla do druhého. Jde tedy o to, nalézt díla, která mají v této otázce klíčové postavení.

Nejdříve je nutno vymezit sám pojem tradice. Tento pojem se chápe v širokém i v úzkém slovním rozsahu. V širokém smyslu se tradicí míní „znanosti, ideje, názory, obyčeje, řády a pravidla chování, přecházející z pokolení na pokolení toho nebo onoho národa“.³ V úzkém smyslu je to „paměť na významné události a postavy národních dějin, udržující se mezi lidem ústním podáním, literárními díly, uměleckými projevy nejrůznějšího druhu“.⁴ Toto hledisko vede ke konstatování, že za dobu našeho historického vývoje se vykrystalizovalo několik tradic: husitská, cyrilometodějská, svatováclavská, protireformační (nepomucká), obrozenecká, slovanská atd. V tradici je ovšem nutno hledat třídní aspekty a podle toho rozlišovat tradice pokrokové a reakční. Mezi jednoznačně pokrokové řadíme právě tradici husitskou, tradici přímo revoluční. Charakteristickým rysem tradice je to, že se zpravidla vyvíjí v dlouhém časovém rozmezí a že tedy může být hodnocena a využívána nebo i zneužívána z různých třídních pozic. To je zvláště příznačné právě pro tradici cyrilometodějskou, která byla zejména v druhé polovině 19. století (ale i ve století našem) interpretována hodně jednostranně. K jednostranné interpretaci docházelo hlavně tehdy, když tato tradice byla redukována jen na soluňské bratry a na jejich misijní práci. To jistě není správné — cyrilometodějská tradice musí být pojímána v širokém kulturním kontextu a přitom v jejím základním smyslu, jímž byla jednak idea jazykové a národní rovnocennosti a rovnoprávnosti, jednak idea slovanské sounáležitosti. Tento základní smysl cyrilometodějství mohl být — a také zpravidla byl — ideologickým východiskem v době ohrožení našeho národa. Ústup od takto chápaného ideového odkazu slovanských věrozvěstů měl vždy pro národ těžké následky.

Studujeme-li cyrilometodějskou tradici a její uplatnění v literatuře, především v starší české literatuře, nemůže nám uniknout jeden její charakteristický rys, že totiž měla velmi často funkci obrannou. Obranný ráz mají už tři staroslověnské památky vzniklé na Velké Moravě — Proglas, Život Konstantinův a Život Metodějův. První památka je veršovaná předmluvou k evangeliu, vyjadřující právo každého národa na osvojení nejvyšších kulturních hodnot v domácím, lidu srozumitelném jazyku. Autor — snad sám Konstantin — zde vzrušeně vyznává:

Chci raději pět slov povědět,
a svým rozumem je říci,
aby i všichni bratři rozuměli,
nežli deset tisíc slov nesrozumitelných.⁵

Celé dílo vyznívá jako přesvědčivá obhajoba národní osvěty. Při četbě Proglasu ze samého počátku naší literatury si uvědomujeme, kolik takových obran proti nepřátelům cizím i domácím i proti těm, kteří podceňovali naši vzdělanost, muselo být napsáno za celé další tisíciletí! Ostatně i v Životech Konstantina a Metoděje převládá obranný ráz. V prvním odpovídá Konstantin na námitky „troj-jazyčníků“ (podle nichž bylo možno Boha slavit a vyznávat pouze ve třech jazycích — latinském, řeckém a hebrejském) těmito řečnickými otázkami s krásnou myšlenkou o rovnosti lidí: „Což nepadá dešť od Boha na všechny stejně? Nebo slunce také nesvítí na všechny? Nedýcháme na vzduchu všichni stejně? Kterak se tedy vy nestydíte připomínati jen tři jazyky a chtít, aby všechny ostatní jazyky a národy byly slepé a hluché?“⁶ Autor druhého Života obhajuje zase Metoděje, který byl duchovními hodnostáři latinského obřadu nenáviděn a pronásledován. Náboženskou problematiku uvedených děl musíme si ovšem přenést do oblasti obecně kulturní, protože v době vzniku památek teologie ovládala celou ideologickou nadstavbu. Dnes víme, že nešlo jen o obhajobu slovanské bohoslužby proti bohoslužbě latinské, ale především o obhajobu práva na národní kulturu proti univerzální kultuře středověké.

Když po smrti Metodějově byli jeho žáci z Velké Moravy vyhnáni, hledali útočiště také v přemyslovských Čechách. Slovanská liturgie zde však nevznikla teprve jejich zásluhou, jak se někdy tvrdí, ale zapustila zde kořeny už za života Metodějova. Proto také existuje kontinuita tvorby staroslověnské, vzniklé na Velké Moravě, se slovanským písemnictvím v Čechách.⁷ V Čechách se tato staroslověnská tvorba dostává postupně do soutěže s písemnictvím latinským. Literaturu latinskou a staroslověnskou nesmíme však zásadně stavět do kontrastu; je třeba vidět obě oblasti ve vzájemné souvislosti, jinak bychom nevysvětlili, proč např. byly nedlouho po smrti Ludmily a Václava napsány staroslověnsky jejich biografie a proč se k vyličení cyrilometodějského úseku našich dějin využívalo nejednou literatury latinské. Ovšem zároveň zvláštnosti vývoje náboženského života v Čechách, zejména úcta (postupně stále více oficiální) k oběma zmíněným „domácím“ světcům, byly asi příčinou, proč zde nevzniklo dílo, které by život a působení slovanských věrozvěstů líčilo tak podrobně, jak vypisovaly latinské legendy život Ludmilin a Václavův.

Uvedl jsem, že latinská literatura přináší někdy cyrilometodějskou tematiku nebo připomíná (pravděpodobně s apologetickým záměrem) slovanský jazyk, přičemž termínem „slavonica lingua“ mohla být míněna i řeč určitého slovanského národa, tedy samozřejmě také čeština. Apologie slovanské bohoslužby a nepřímo i slovanských počátků naší vzdělanosti v latinských spisech je vysvětlitelná tím

faktem, že slovanskou kulturu nebylo třeba obhajovat u stoupenců slovanské vzdělanosti (a tedy v tvorbě staroslověnské). Proto se také později některé z obranných pasáží dostávají do česky psané literatury právě z literatury latinské. Pozoruhodnější projevy cyrilometodějské a velkomoravské tematiky v písemnictví jazykově českém se objevují ovšem teprve tehdy, až čeština dostala v písemnictví plně rovnocennou funkci s latinou.

Pomineme-li poznámku o slovanském písmu v letopisech Hradištsko-Ópatovických a stručnou zmínku o „biskupu Moravanů“ sv. Cyrilovi v Kronice Martina Opavského z roku 1268, musíme v rámci našeho tématu připomenout především Kristiána (a literární díla s ním souvisící), Kosmu a legendy svatoprokopské. Bez významu pro naši problematiku však není ani Zbraslavská kronika Petra Žitavského, v níž se uvádí, že na dvoře Václava II. sloužili před králem někteří duchovní „nunc de Russia, nunc de Prussia, nunc de Grecia et nonnunquam de ultimis Ungarorum et de maritimis finibus . . . suo ritu in greco, quandoque eciam in s l a u i c o idiomate . . . missarum solempnia . . .“.⁸ Tento citát je pozoruhodný hlavně jako doklad liturgických projevů v jazyku slovanském u nás na konci 13. století.

Kristián na konci 10. století zaznamenal Cyrilovu obhajobu mateřštiny, a tím se stal pokračovatelem v apologetické linii cyrilometodějského úsilí vedoucí od Proglasu a obou moravsko-panonských Životů. Tento tón, obhajující vlastně slovanský ritus, může se v latinském díle jevit jako disparátní, přesto však je asi logickým odrazem doby, kdy u nás ještě slovanský obřad a slovanské písemnictví hrály značnou úlohu. Pod vlivem Kristiánovým pak stojí legenda o sv. Ludmile *Diffundente sole*, napsaná sice až ve 13. nebo 14. století,⁹ ale právě pro dobu svého vzniku důležitá zdůrazněním souvislosti velkomoravsko-české v oblasti slovanské liturgie. Toto zdůraznění odpovídá plně nacionálním tendencím z doby vlády posledních Přemyslovců, která byla pro vznik kristiánovské parafráze jistě velmi příhodná.

Zevrubněji si moravská mise, zejména ovšem působení Cyrilova, všímá tzv. moravská legenda o sv. Cyrilovi asi z poloviny 14. století,¹⁰ závislá v první třetině na tzv. legendě italské a dále pak na Kristiánovi. Její ráz je z velké části narativní s výjimkou kazatelsky stylizované partie o činnosti obou slovanských věrozvěstů na Moravě, jež nemá oporu v jiných latinských pramenech. Z této moravské legendy o sv. Cyrilovi vychází dílko *Beatus Cyrillus*.¹¹ Pro ně je charakteristická dvojí tendence, do jisté míry protichůdná: zaměření na Moravu (proto jsou z předlohy vynechána místa, jež se k Moravě nevztahují) a zdůrazňování souvislosti slovanských věrozvěstů s Římem (ten je pojat jako východisko věrozvěstů k jejich misi i jako místo Metodějova návratu po roztržce se Svatoplukem).

V porovnání s Kristiánovým dílem *Vita et passio sancti Venceslai et sanctae Ludmilae, aviae eius* je už Kosmova *Chronica Bohemorum* odrazem jiné doby a jiných tendencí, a proto Kosmas více než sto let po Kristiánovi má jen sporé zmínky o slovanských kořenech naší osvěty. Stěží může utajit nepříznivý poměr ke slovanské liturgii, je však jistým paradoxem, že hlásá-li „různá hesla obranného nacionalismu, bezděky pokračuje v šlépějích latinské literatury cyrilometodějské, literatury, kterou jinak rád prezírá, ale přitom dopodrobna zná“.¹² Více než cyrilometodějství Kosmu zajímala postava Svatoplukova (o něm se dočítáme i u Kristiána — v první kapitole se záporným, ve druhé s celkem kladným hodnocením) a hlavně jeho tajemný konec, pro nějž má hned dvě varianty. Podle jedné prý roku 894 (tj. téhož roku, kdy byl podle Kosmy pokřtěn Bořivoj)¹³

Svatopluk „in medio exercitu suorum delituit et nusquam comparuit“, podle druhé „medie noctis per opaca nemine sentiente ascendit equum et transiens sua castra fugit ad locum in latere montis Zober situm, ubi olim tres heremite inter magnam et inaccessibilem hominibus silvam eius ope et auxilio edificaverant ecclesiam“.¹⁴ Pro druhou verzi byla Kosmovi asi východiskem lidová pověst, kterou však zpracoval podle některých cizích pramenů o panovnících, kteří vstoupili do středověkých klášterů.¹⁵

Kosmas tedy slovanskou vzdělanost nepovažuje za hodnou záznamu, ale historická pravda si v sedmdesátých letech 12. století vynutila její vypsání v práci neznámého Sázavského mnicha, Kosmova pokračovatele, který kroniku v opise doplnil o historii sázavského kláštera spolu s legendou o sv. Prokopu. Ta je článkem v řetězu prokopských legend tvořících souvislou řadu od poloviny 11. století až do doby Karlovy. Těmito legendami se připomínalo, že „fuit itaque beatus abbas Procopius, nacione Bohemus, Sclavonicis apicibus, a sanctissimo Quirillo, episcopo, quondam inventis et statutis canonice, admodum inbutus“¹⁶ a že tento Prokop byl zakladatelem kláštera se slovanským ritem. V těchto legendách se udržovalo pojetí sv. Prokopa jako ochránce proti výbojnému němectví a nenárodním i neslovanským vlivům vůbec.

V době předhusitské nabývá toto pojetí nejméně výraznější podoby v česky psané legendě z Hradeckého rukopisu. Vlastenectví se z prokopské látky neztrácí ani v době pobělohorské a Prokop jako symbol protiněmeckého vzdoru zdomácňuje i v literatuře novočeské, jak nejlépe dokazuje zpracování legendy od Jaroslava Vrchlického. Příznačná je zejména tato apostrofa:

Zachraň jazyk svému lidu,
řeči svou ať svého Boha
vyznává, vstaň, po šlépějích
jdi. jež ukázal ti Cyril.¹⁷

V pozdější česky psané literatuře se sice objevuje řada reminiscencí na církevněslovanskou osvětu v Čechách, kdežto na velkomoravskou církevněslovanskou kulturu se zapomíná. Ta je zredukována pouze na některé epizody, kronikáři např. zaznamenávají Metodějovu návštěvu u Bořivoje, jeho pohanění knížetem Svatoplukem apod. Ostatně vláda Svatoplukova lákala nejvíce, hlavně její poslední fáze vyústující v pověsti o tom, jak Svatopluk dal svým synům lámat svazek prutů nebo jak prodal svou zemi za bílého koně nebo jak skončil životem kajníka. Právě tyto velkomoravské motivy byly literárně velmi vděčné, starší česká literatura však neměla ještě pochopení pro jejich umělecké zpracování, a tak se tyto motivy objevují vlastně jen v jediné žánrové oblasti — v kronikářství. Přitom je pozoruhodné, jak se motivy přelévají z jedné kroniky do druhé bez respektu k přehradám jazykovým a stylovým.

Íned první česká rýmovaná kronika tak řeč. Dalimila zaznamenává Bořivojovo pokřtění Metodějem:

prosi křsta ot Svatopluka, krále moravského,
a ot Metudie, arcibiskupa velehradského.
Ten arcibiskup Rusín bieše,
mši slovensky slúžieše.¹⁸

Ve vývoji cyrilometodějské tradice nejsou tyto verše důležité z hlediska věcného, ale především z hlediska demokratismu, vlastenectví a slovanského povědomí. Autor kroniky věděl, že Metoděj sloužil mši jazykem lidu srozumitelným a že se

na této mši mohli věřící aktivněji podílet než mohou věřící na mši latinské, byl si jistě vědom i toho, že přehrada mezi knězem a křesťanem byla za dob Metodějových mnohem menší než v autorově současnosti, kdy latina jako bohoslužebný jazyk zvětšovala odstup kněze od laika. Zároveň uvedené verše vyjadřují jistotu, že české křesťanství má slovanské kořeny a souvislost se slovanskou liturgií na Rusi. Tato jistota musela být na začátku 14. století v českém prostředí opravdu živá, zaznamenal-li ji tak řeč. Dalimil. Od něho pak tato jistota mohla přecházet do literárních děl pozdějších a projevila se — ať v přímé, ať v nepřímé souvislosti s Dalimilem — v Karlově činu uvést do Emauz slovanské mnichy.

Tak řeč. Dalimil nezapomněl ani na Svatopluka, jemuž věnoval 24. kapitulu svého díla, napsanou údajně podle tzv. kroniky Moravské (jistě tehdy existující, ale nám dnes neznámé). V této kapitole se vypráví, jak Svatopluk utekl před císařem, který ho chtěl potrestat za jeho hrubé chování k manželce, jež prý byla císařovou sestrou. Po sedmi letech prý Svatopluk přišel na císařský dvůr jako mnich a v úspěšném souboji dosáhl toho, že císař „vrátil jemu ženu i království / i da Moravě svobodenství“.¹⁹ Na konci kapitoly pak autor uvádí — podobně jako dvě století před ním Kosmas — verzi o Svatoplukově odchodu na Zobor:

I jěde tajně na púšti
i by do své smrti v tej húšti.
Dnes na tom místě ční mniši pěji
a tomu klásteru v Uhřích Zobor ději.²⁰

Dalimilovské vlastenectví se v době Jana Lucemburského projevilo i v rozpravě „De Theotonicis bonum dictamen“, která sice naléhavě varuje před německým nebezpečím, avšak přes svůj útočný ráz „respektuje, ba ctí mnohost a rovnoprávnost národních jazyků, jak to před staletími hlásala literatura velkomoravská“.²¹ V této souvislosti stojí za zmínku, že obranná a zároveň protigermanizační argumentace Okřiku na nedbalého Čecha učiněného od Pavla Stránského z roku 1618 se hodně podobá argumentaci zmíněné rozpravy z první poloviny 14. století (opisované ještě v období husitském).

Za pouhý vnějškový církevní projev nelze považovat to, že soluňští bratři byli (vedle sv. Prokopa, Vojtěcha a Jeronýma, považovaného za překladatele Písma do slovanského jazyka) prohlášení patrony emauzského kláštera založeného v roce 1347 Karlem IV. Není totiž zcela vyloučeno, že jedním z důvodů, které panovníka vedly k založení kláštera se slovanským obřadem, byla snaha uspokojit jakousi neorganizovanou vrstvu českých křesťanů, kteří byli nevraživí vůči latinskému ritu a toužili po obřadech ve slovanském jazyce, neboť se uchovalo jak povědomí o jeho existenci v době cyrilometodějské, tak snad i povědomí o jeho současné existenci u Slovanů pravoslavných.

Z kronikářů doby Karla IV. našel pro cyrilometodějství porozumění Přibík Pulkava z Radenína. Také on věnuje pozornost římské obhajobě soluňských bratří, jejímž důsledkem bylo papežovo povolení slovanské liturgie. Jak originál, tak český překlad Pulkavova zajímavého podání se stal oporou dalších kronikářů. Uvedu příslušné místo v originále:

Ille etiam beatus Cirillus olim videns duriciam et incredulitatem Moravorum et Slowanorum, postulavit ab apostolico, quod indulgere et concedere dignaretur, ut missam et alia divina officia possent in lingua slowanica celebrare; nam non credebat aliter eos in fide confirmari posse. Qui papa petita huiusmodi habuit pro ridiculo, et dum in consilio cardinalium et multorum presulum desuper tractatum et deliberationem haberet, subito vox de celis insonuit dicens: Omnis spiritus laudet Dominum, et omnis lingua confiteatur ei. Tunc papa hoc auditio miraculo in perpetuum statuit, quod in lingua slowanica possint misse et alia divina officia celebrari.

Et sic per archiepiscopatus et provincias Spalitentem, Ragusinensem, et Iadriensem et apud omnes suffraganeos eorum, et multos alios episcopatus tam per presules quam per sacerdotes misse et alia divina usque hodie in slovanico celebrantur.²²

Cyrlometodějský obranný patos nesmíme však hledat pouze tam, kde je těsná souvislost s cyrlometodějstvím nebo s působením slovanských věrozvěstů. Tento patos se dostal do krve naší starší literatury a projevoval se ve slovesné tvorbě velmi často, nejčastěji ovšem tehdy, když si to vynutila taková společenská situace, v níž bylo třeba naší národní kulturu obhajovat a propagovat. Taková situace nastala právě v poslední třetině 14. století a pak v době husitské. Příznačné je to zvláště pro Štítného a Husa. Štítný má v podstatě stejné oponenty jako slovanští věrozvěsti, jde také v podstatě o stejný spor, který Štítný rozhoduje ve smyslu cyrlometodějství, že totiž je nutno zprostředkovat lidem věci morálky, víry a životní praxe v jazyku pro ně srozumitelném, v jazyku národním. A přece je zde jeden podstatný rozdíl: pět set let před Štítným byli nositeli opozice v otázce liturgického jazyka věrozvěsti-kněží (spor byl tedy omezen na vrstvu duchovních), kdežto v době Štítného vychází opozice od laika, který nejen musí obhajovat český jazyk v oblasti vyhrazené dosud latině, ale navíc musí obhajovat i právo laika na oblast, jež byla dosud doménou duchovenstva. Cyrlometodějský odkaz se tedy v díle Štítného, zejména v jeho předmluvě ke Klementinskému kodexu z roku 1376, projevil na stupni kvalitativně vyšším, který je už příznačný pro tendenci ke zlidovování literatury a kultury vůbec.

Postoj Štítného v uvedené problematice je i postojem Husovým, avšak vysoce vzdělaný Hus dovede své stanovisko obhájit ještě přesvědčivěji než laik Štítný. Rozdíl mezi Štítným a Husem i některými husitskými ideology je také v míře publicity: kdežto dílo Štítného nemělo ve své době větší ohlas, měly myšlenky Husovy, o jejichž rozšíření se přičinil sám koncil kostnický, pronikavou odezvu nejen u nás, ale i ve světě. Tyto myšlenky se staly východiskem revolučního hnutí, jehož „kulturní, zejména jazykový boj navázal na tradici cyrlometodějskou“.²³

Stejně jako v době cyrlometodějské se i v době husitské liturgickým jazykem stává jazyk lidu srozumitelný, ba co víc — český jazyk proniká do celé teologické oblasti. Husitství také realizuje to, co bylo logickým důsledkem cyrlometodějské obrany slovanského jazyka náboženského, že totiž věřící mohli o tom, co v českém znění uslyšeli nebo přečtli, také přemýšlet. Tím se vytvářely předpoklady k široké kritice církevní ideologie, která je příznačná právě pro dobu husitskou, jak nepřímou dokazuje svědectví Eneáše Sylvia Piccolominiho o znalosti bible v husitských Čechách.²⁴

Sledujeme-li vztah husitů k cyrlometodějské misi na konkrétních dokladech, poznáváme, že mostem, vedoucím k cyrlometodějství, byly pro ně slovanské Emauzy. Na emauzské právo sloužit bohoslužbu v národním jazyce poukazuje v roce 1417 Jakoubek ze Stříbra a žádá je i pro husity. „Není zajisté náhodou, že bible Tábořská nejtěsněji souvisí s hlaholskou biblí Emauzskou a že právě tento klášter, jenž ve znamení velkomoravské a sázavské tradice účinně rozvinul národní a slovanský program, přiklonil se i s opatem v čele k husitům hned na úsvitě nového hnutí a zaujal v jejich církevním životě významnou úlohu.“²⁵

Kladný vztah husitů k cyrlometodějské tradici dokazuje např. anonymní traktát *De cantu vulgari* z r. 1419, v němž je česká kostelní píseň bráněna proti starým názorům římské strany poukazem na Cyrila a Metoděje.²⁶ Husité byli přesvědčeni o kontinuitě svého učení s původní křesťanskou vírou — ve svých zásadách

neviděli novoty, „ale dávné spravedlnosti, lidmi potom ukrivené, v jinú tvár-
nosť proměněné“, jak se zdůrazňuje v Hádání Prahy s Kutnou Horou.²⁷ Zde ko-
nečně je také národní jazyk v bohoslužbě obhajován argumentací v podstatě
cyrilometodějskou a téže argumentace je později používáno i při utrakvistických
jednáních s protivníky (Jan Rokycana v Basileji nebo téměř o sto let později
Matěj Korambus v Budíně).

Husité se také pokoušeli, i když bezvýsledně, navázat spojení s Cařihradem. V souvislosti
s tímto faktem i s některými jinými skutečnostmi kladla starší věda některé otázky, jež byly
v rozporu s historickou situací počátku 15. století. Jde zejména o otázku Husova vztahu
k pravoslaví.²⁸ Hus byl svým vychováním i působením člověkem západní církve, který své
výhrady proti této církvi formuloval nikoli z pozic pravoslavných, ale z pozic ideálního křes-
ťanského života, vycházejícího z bible a ze scholastických filosofů. Jiná situace byla ovšem
u Jeronýma Pražského, který se mohl na Litvě a Rusi s pravoslavným učením seznámit
a který na koncilu kostnickém připomenul, že z hlediska náboženského vývoje „Bohemii
descendissent a Græcis“,²⁹ tj. že Čechové byli pokřtěni misionáři východního obřadu.

Cyrilometodějskou tradici nelze jistě redukovat ani na náboženskou proble-
matiku přijímání pod obojí způsobou (motivované důvody reformními, ne ně-
jakou snahou po analogii s pravoslavím) a nelze předpokládat, že se tato tradice
vyskytuje všude, kde se nachází kladný vztah k přijímání pod obojí, jako je tomu
např. u Matěje z Janova, Jakoubka ze Stříbra a později Bílejovského. Přesto
kališnický kněz Bohuslav Bílejovský je pozoruhodný, a to jak pro vývoj tradice
cyrilometodějské, tak husitské. Ve své Kronice české z r. 1537 snažil se dokázat,
že utrakvismus jako náboženství existuje od dob Cyrila a Metoděje, neboť prý
přijímání pod obojí způsobou (zavedené Metodějem) trvá bez přerušení až do
doby husitské. Jeho důkaz byl veden záměrem prodloužit kališnictví až do po-
čátku našeho křesťanství, objektivně však jeho důkaz vedl k podcenění husitství:
kalich, který byl pro husity symbolem celého revolučního hnutí, nebyl tedy vý-
dobytkem tohoto hnutí, ale něčím dávným v církevním životě existujícím. Cyrilo-
metodějstvím vlastně Bílejovský oslabuje (i když nechtěně) revolučnost husitské
tradice.³⁰

Je zajímavé, že kronika utrakvisty Bílejovského byla nově vydána v době národ-
ního obrození (r. 1816) katolickým knězem Josefem Skalickým. Ten sice přetiskuje Bíle-
jovského pasáže o kontinuitě přijímání pod obojí (např. na str. 7: „... netoliko v Čechách pod
obojí způsobou těla a krev Boží přijímali, ale po všem světě křesťané všickni, a žádný věrný
pod jednou“), ale v poznámkách k textu tuto tezi několikrát vyvrací. Srov. např. pozn. 2 na
str. 131: „Ze přijímání těla a krve Páně pod obojí v Čechách nebylo od počátku církve křes-
ťanské až do času Husových nepřetržitě zachováno, nýbrž že víc než sto let před Husem
minulo, když toliko pod jednou způsobou svátostí oltární křesťanům českým se posluhovalo,
místy svými proti Bílejovskému ukáže vydavatel.“

Skalický se však snaží opravit také názory Bílejovského na soluňské bratry, na Bořivojův
křest, na sv. Ludmílu, Prokopa, na užívání slova „český“ ve významu „slovanský“ apod. Tak
např. na formulaci Bílejovského, že „za našich předkův v těch kostelích hned od počátku
víry naší českým jazykem služby Boží se dály a zpívány byly, jakož Crha a Strachota,
apoštolé naši milí, zřídili“ (str. 21), reaguje Skalický takto:

„Chtěl snad říci (tj. Bílejovský, M. K.): slovanským neb srbským, kterýmž až podnes v kra-
jinách východní církve vše a jiné služby Boží se konají. V Čechách pak že by hned od počátku
víry křesťanské kněží, jenž z německých krajin povolání byli a pod zprávou biskupa řezens-
kého, totiž latinského biskupa, až do času založení biskupství pražského stáli, jazykem
českým mši byli sloužili, docela pravdě podobné není.“

Crha a Strachota, neb lépe Cyril a Method, Řekové, ovšem službu Boží v slovanském jazyku
v krajinách, v kterýchž byli kázali, totiž v Srbské, Panonské a dílem také v staré Moravské
zemi, zřídili; což však v Morávě dlouho netrvalo. Do Cech pak se tito apoštolé slovanští ani
nedostali.“ (Pozn. 58 a 59, str. 142–143.)

Vidíme, že Skalický opravuje Bilejovského z pozic obrozenského kněze, který liturgii v jazyku lidu srozumitelněm považuje za krátkou, pro český národ ne zvlášť významnou epizodu v dlouhé historii církve. Netřeba snad dokazovat, že autoritou pro Skalického byl Kosmas a že jeho názory jsou v duchu obrozenského historismu a v soulase s koncepcí Josefa Dobrovského.

Teorii Bilejovského o kontinuitě přijímání pod obojí způsobou později přejal a prohloubil Pavel Stránský ve spise *Respublica Bojema*. Teprve zde nabyla tato teorie velké závažnosti, neboť — na rozdíl od kroniky Bilejovského, vytištěné sice v cizině (v Norimberku), ale rozšiřované především v českých zemích — bylo dílo Stránského nejen v cizině latinsky vydáno (v Leydenu r. 1634 a podruhé 1643), nýbrž také cizině bylo pro informaci o našich zemích určeno. Stránský je přesvědčen, že pravá víra je ta, která — počínaje Cyrilem a Metodějem — stála v opozici proti náboženství římskému (tedy valdenství, husitství aj.). Domnívá se, že i po zavedení latinské liturgie zůstali v Čechách následovníci Metodějovi, kteří byli věrní původní slovanské víře, a že jejich kontinuitu lze sledovat do husitství i dále. Za předchůdce Husova v obraně Metodějova přijímání pod obojí považuje Stránský (podobně jako Komenský) Matěje z Janova. Tedy u Stránského máme už zcela vykrystalizovanou — a elegantním latinským stylem podanou — teorii o těsné souvislosti cyrilometodějství s husitstvím a dále i s náboženskou a politickou opozicí protihabsburskou.

Uvedenou teorii najdeme také v literatuře českobratrské — i v díle největšího představitele české emigrantské literatury po Bílé hoře, Jana Ámose Komenského. Ten svou *Historii o těžkých protivenstvích církve české* (vyšla česky r. 1655, latinsky už předtím r. 1648) začíná letopočtem 894, kdy byl — podle tvrzení starší kronikářské literatury — pokřtěn Metodějem kníže Bořivoj. Z titulu spisu je patrné, že Komenský označoval jednotu bratrskou za církev *č e s k o u*, kdežto o něco později v knize *Ecclesiae Slavonicae ab ipsis apostolis fundatae*, ab Hieronymo, Cyrillo, Methodio, propagatae, *Bohema in gente potissimum radicatae, et in Unitate Fratrum Bohemorum fastigiatae, brevis historiola* (1660) pojal jednotu jako poslední vývojový stupeň církve *s l o v a n s k é*. Zde podtrhl zvláště tezi, že k pokřtění slovanských národů došlo přičiněním církve východní, jejímiž příslušníky byli i Cyril a Metoděj. Cyrilometodějskou tradici považuje Komenský v obou svých spisech za jeden ze zdrojů své církve (mezi oběma spisy je ostatně těsná souvislost obsahová i formální — Komenský přejímal z „historie“ do „historioly“ celé pasáže nebo je parafrázoval).

Formulace Komenského (i Stránského a ostatních nekatolíků pobělohorských) o kontinuitě přijímání pod obojí způsobou a vůbec o souvislosti s cyrilometodějstvím neměla ovšem obrannou funkci pouze z hlediska náboženského, ale také z hlediska jazykového a národního. Tento národně-záchovný projev cyrilometodějství vystupuje na povrch už více než sto let před Stránským v tvorbě českých národních humanistů. Jeden z nich, Mikuláš Konáč z Hodíškova, zprostředkoval česky čtoucímu publiku významnou pověst o tom, jak moravský král Svatopluk prožil část svého života jako poustevník. Tuto pověst zaznamenal před ním latinsky (po Kosmovi, srov. s. 570) Eneáš Sylvius Piccolomini ve 13. kapitole svého díla *Historia Bohemica*, přeloženého právě Konáčem roku 1510. Tato kapitola (věnovaná Velké Moravě) dostala na počátku 16. století v českém prostředí hluboký smysl proto, že v její závěrečné části bylo formulováno právo každého národa na uctívání Boha vlastním jazykem. Kronika se tím začleňovala do linie děl započaté Proglasem. Právě v době renesance bylo možné formulaci z konce

13. kapitoly Sylviovy kroniky chápat jako výzvu k obraně české jazykové a národní pospolitosti, namířenou také proti nenárodní literární produkci latinských humanistů a podobnou projevům, s nimiž se shledáváme v díle Všehrdově, Řehoře Hrubého, Píseckého, v některých předmluvách Konáčových a jinde.³¹

Vedle Konáčova překladu Sylviovy kroniky jsou z kronik předbělohorských významné — pokud jde o vztah k cyrilometodějství — zvláště kronika Hájkova a Dubraviova. Václav Hájek z Libočan rozvedl ve své Kronice české z roku 1541 tradiční zprávy o soluňských bratřích a Velké Moravě, uměl je však oživit poutavým podáním. Poutavost Hájkova podání vystupuje zvláště při srovnání jeho příběhů s pasážemi jeho předloh, jimiž byl zejména spis Kristiánův a kroniky tak řeč. Dalimila a Pulkavy z Radenína. Z nových motivů byly později literárně využívány zvláště motivy souvisící se Svatoplukovým synem Svatobojem. Hájkovo vyprávění přejal pobělohorský kronikář Jan F. Beckovský do své Poselkyně starých příběhův českých (1700), která je vůbec až po rok 1526 celkem věrnou, jen jazykově a stylisticky obměněnou adaptací kroniky Hájkovy.

Václav Hájek ovlivňoval nejen české, ale i latinské kronikářství. Latinská parafraze jeho kroniky, Dubraviova *Historia regni Bohemiae* (1552), obsahuje tendenční výmysl středověkých uherských kronikářů o tom, že Svatopluk prodal svou zemi Uhrům za bílého koně:

Id temporis Vesperini in Pannonia fere assidue morabatur, cum Hunni... legatos Vesperinum ad Svatoplucum praemittentes cum munere et precibus. Munus erat equus candidus, freno, sella phaleris, auro radiantibus instratus. Preces vero erant, ut Hunnis domo extorribus, aliquis in tam amplo Regno angulus, quem incolerent, attribueretur. Rex multitudinis Hunnorum ignarus, ratusque, opiliones quam milites esse, qui sibi locum aliquem ad pascendum in Pannonia, campis spaciosissima quaerent, accepto equo, precibus legatorum annuit. Petunt rursus legati, ut pro tam pretioso equo, ipsis liceat avulsum terrae Pannoniae cespitem secum auferre, atque ad suos illum perferre. Ad haec subridens Rex, quidni liceat, inquit, vili cespite pretiosum mutare equum? Nec enim suspicabatur quidquam legatos per dolum agere, sed mox insidiosa patuit legatio, Hunnis, postquam ingressi sunt fines Pannoniae, non amplius angulum aliquem, sed simul universam Pannoniae terram a Svatoplucio repetentibus, tanquam ab ipsis unius equi pretio emptam, eiusque rei apud se extare pro arrhabone cespitem iactabant. Septem Hunnorum agmina incedebant, et in singulis terdena millia inerant ut non modo, non opponere se illis, sed ne ostendere quidem Svatoplucis auderet. Fugiebant simul plurimi subditorum, regemque trans Danubium cedentem, vel anteibant, vel subsequebantur. Ipse Rex maiore nobilioreque parte Regni ab Hunnis spoliatus, quanquam reliquam Pannoniam, inter Vagum et Danubium positam, adhuc in officio retineret, non in illa tamen, sed apud Moravos, in oppido Velegrado, regiam sibi et posteris constituit.³²

Dubravius tedy původní nepřívznivě podání aspoň poněkud oslabil v závěru motivem o Svatoplukově odchodu k Moravanům a o jeho volbě Velehradu za panovnické sídlo, přesto však objektivním faktem zůstává, že latinská verze kroniky dovolovala, aby celá smyšlenka snadno pronikla do světa. V pozdější literatuře dostala tato smyšlenka výraznou politickou funkci protislovanskou — hlavně jí bylo zneužíváno proti Slovákům, kteří se ovšem ve své literatuře proti ponižujícímu smyslu této pověsti rozhořčeně bránili.³³

Dubravius se ostatně i jinak stal pro některé cizí i česky píšící kronikáře zdrojem nesprávných a zmatených údajů. Tak např. Bartoloměj Paprocký z Hlohov ve svém Zrcadle slavného markrabství Moravského (z r. 1593) odvolává se právě na Dubravii, když tvrdí, že „vyučivši Cyrillus Svatopluka krále i poddané jeho víře svaté, pět let na stolici arcibiskupské seděl“.³⁴ Současník Paprockého, vzdělaný historik Daniel Adam z Veleslavína, znal ovšem i Dubravii a byl velmi doboře obeznamen s rozsáhlou historickou produkcí, jak dokazuje jeho předmluva ke Kronikám dvěma o založení země české (z r. 1585). V tomto spise se mohl český čtenář

75 let po Konáčově překladu znovu začíst do Sylviova vyprávění (Veslavínem stylisticky zmodernizovaného) o Velké Moravě. Veslavínovo silné vědomí slovanské sounáležitosti, projevující se zejména v jeho úvodu k Hoziovu překladu Kroniky mozkevské (1590), však nevychází z tradice cyrilometodějské, ale je spíše výsledkem pevného přesvědčení o velikosti slovanstva.³⁵

Z dosavadních našich poznámek vyplývá velký význam předbělohorského kronikářství pro sledování cyrilometodějské tradice. Také po Bílé hoře si tento žánr zaslouží z hlediska našeho tématu pozornosti, ale jeho důležitost je už menší, protože se z něho ztrácí různotvárnost ideologického zaměření. Proto v pobělohorském kronikářství jsou zprávy o cyrilometodějské misi a její interpretace do značné míry zuniformovány, což je dáno nejen stejným ideovým přesvědčením kronikářů a historiků, ale také v podstatě stejným rejstříkem pramenů a literatury. Převážná část naší pobělohorské kronikářské tvorby (stejně jako soudobá homiletika a legendistika) čerpá — pokud jde o věcné údaje týkající se slovanských věrozvěstů — z Act sanctorum mnichů bollandistů z r. 1668. Sem totiž byla zařazena i tzv. římská legenda o sv. Cyrilu a Metodějovi, která se stala pramenem jak některých historických prací, tak některých kazatelských projevů určených lidu. Se zřetelem k tomu vystoupí význam spisovatele, který z Act bollandistů čerpat nemohl, protože svůj spis Vita SS. Cyrilli et Methudii, archiepiscoporum Moraviae, sive Vetus Wellehrad vydal v Praze už roku 1667. Tímto spisovatelem je Kristián Hirschmentzel.

Působení tohoto velmi plodného literáta, z jehož tvorby zůstala větší část v rukopise, má všechny hlavní rysy působení cyrilometodějského horlitele a slovanského nadšence. Jeho slovanofilství a zároveň i nekritické vlastenectví se projevovalo v lidovém etymologizování, jímž chtěl na místních jménech německých dokázat původní slovanské osídlení v německých i alpských oblastech.³⁶ Hirschmentzelovo cyrilometodějské zaujetí bylo ovšem živeno prostředím, v němž jako kněz-cisterciák působil — prostředím Velehradu. V něm vidí Hirschmentzel původní sídlo Metodějovo; Velehrad je podle něho „apoštolské a metropolitní církve naší slovanské skála i mnohých národů hlava“.

Pod vlivem Hirschmentzelova latinského životopisu soluňských bratří, zaměřeného na jejich misijní práci na Moravě, stojí pak i další spisovatelé, např. velehradský kněz Václav Majetínský (zemřel r. 1707) ve svém pokusu o vypsání dějin kláštera na Velehradě,³⁷ zejména však náš nejvýznamnější pěstitel cyrilometodějské tematiky v době pobělohorské — Jan Jiří Středovský.

Středovský ve svých spisech Mercurius Moraviae memorabilium (1705) a Sacra Moraviae historia sive Vita SS. Cyrilli et Methudii (1710) pracuje s bohatou historickou literaturou. Vedle Hirschmentzla se často dovolává Kristiána, Sylvia, Hájka, Dubravia, Paprockého, Beckovského, Balbína, Pešiny, Crugeria a Boleluckého, ale také Kuthena, Veslavína, Stránského. Je to historik velmi vzdělaný, který ze svého hlediska dovede hodnotit starší produkci; např. sv. Vojtěchovi připisuje jak píseň Hospodine, pomiluj ny, tak i staropolskou píseň Bogorodzica dzewica. Také to je ovšem důkazem jeho slovanského přesvědčení, které vyjádřil v prvně citovaném spise touto nadšenou chválou slovanského jazyka:

Lingua slavonica est sancta, quia hac sancta sanctorum, id est SS. Missae sacrificium peragitur, quod praeter latinam et graecam vix ulla alia habet lingua. Fors iam scire cupis, qua occasione linguagium Slavonicum hac potestate et praerogativa Missas legendi, a summis pontificibus sit decoratum? Quod si ita?³⁸

Tedy slovanský jazyk je Středovskému posvátný, protože je jazykem mše — a tuto výsadu má málokterý jazyk kromě latinského a řeckého. Středovský tu doslova cituje první kapitolu Kristiánovy legendy a píše o tom, jak bratří obhájili slovanskou bohoslužbu před papežem a vysokými církevními představiteli:

Quibus cum neutiquam Pontifex aliique SS. Patres annuere, et placari vellent, S. Cyrillus, vel, ut volunt alii, S. Methudius arrepto Psalterio, versum Psalmographi in medium recitavit, quo dicitur: Omnis spiritus laudet Dominum. Et ipse versum alludens: Si, inquit, omnis spiritus laudet Dominum, cur nos, Patres electi, prohibetis Missarum solennitatem modulari slavonice, seu alia quaequae de latino vel graeco verbo, eorum vertere in sermonem? . . . Quapropter ignoscite nobis, Patres et Domini, siquidem et B. Apostolus Paulus doctor gentium in Epistola ad Corinthios iussit: loqui linguis nolite prohibere. Quod si ita est, cur et nostri Slavoni non deberent sua lingua laudare Dominum?³⁹

Uvedl jsem ze Středovského Mercuria obšírnější citace proto, že z jeho argumentace vycházejí i někteří další spisovatelé čeští a slovenští, stejně jako přejímají i jeho poznámky o Karlově založení emauzského kláštera, kde prý podle starého slovanského zvyku a podle praxe u Slovanů jižních bylo s papežovým svolením používáno slovanského liturgického jazyka.

Druhý spis Středovského je z hlediska cyrilometodějské tradice ještě pozoruhodnější. Vznikl v době, kdy se ve Vídni chystaly velké cyrilometodějské oslavy, které se pak uskutečnily v roce 1708. Není zcela vyloučeno, že vznik uvedeného spisu má s těmito oslavami nějakou souvislost, že je snad odpovědí na jistou společenskou poptávku po zevrubné historii života a díla obou věrozvěstů.

Ani Středovský ovšem nezapře v sobě katolického kněze, získaného pro ideály protireformace, jak je to vidět z jeho nepříznivého hodnocení Husa:

Religionem christianam Moravi, quam primitus a SS. Cyrillo et Methudio, aliisque doctoribus piis et sanctis viris acceperunt, nempe catholicam et apostolicam, eandem per sexcentos et amplius annos, constanter absque ulla mutatione tenuerunt, ad usque tempora Ioannis Hussi Bohemi, unius ex haeresiarchis, cuius doctrinae pravitas statim, ac Pragae, et per Bohemiam pene universam, virus non diffundere coepisset, quod circa annum 1410, accidit, facile in vicinam quoque Moraviam irrepsit . . .⁴⁰

Toto hodnocení nemá však v sobě tu míru útočnosti a nesmiřitelnosti, jakou nacházíme třeba v literárních projevech s tematikou nepomuckou. Tam je skutečně snaha postavit proti tradici husitské tradici novou, vypjatě protireformační, kdežto cyrilometodějská tradice tuto funkci — být protiváhou tradice husitské — v podstatě neměla.

Jmenované dva spisy Středovského jsou — pokud jde o vztah k cyrilometodějské tradici — v naší pobělohorské literatuře pramenem prvního řádu. V jeho stínu stojí i dílo dvou nejvýznamnějších historiků katolických, Balbína a Pešiny. Ti se ovšem cyrilometodějstvím speciálně nezabývali, je však přece jenom třeba připomenout, že Bohuslav Balbín ve 13. kapitole své velkolepé obrany českého jazyka (psané v Klatovech v letech 1672–73 a tiskem vydané až sto let poté F. M. Pelclem) pojednává nadšeně o slovanské liturgii, založené soluňskými bratry a znovu do pražských Emauz Karlem IV. uvedené, a odtud přechází k řečnické otázce, kterému z ostatních jazyků (pominou-li prý se posvátné jazyky, jimiž titul svůj královský a jméno své na kříž napsal Ježíš) bylo vůbec dopřáno, aby se v něm vykonávala posvátná tajemství? Odkaz tvůrců slovanského písma, apoštolů „nostrae gentis“ (jak Balbín označuje slovanské věrozvěsty ve spise *Épitome historica rerum Bohemicarum* z r. 1677), se tedy Balbínovi stává jednou

ze zbraní proti pobělohorské germanizaci a žalostnému kulturnímu ponížení českého národa. — Tomáš Pešina z Čechorodu zase ve svém spise *Mars moravicus* z r. 1677 otiskuje dopis papeže Jana VIII. Svatoplukovi, v němž papež Metoděje jmenuje arcibiskupem a schvaluje jeho slovanskou liturgii.⁴¹ Pešina zřejmě chtěl otištěním tohoto dopisu podepřít ve své době představu o pravověrnosti věrozvěstů.

Sacra Moraviae historia J. J. Středovského je syntézou dosavadního kronikářského podání o Moravě a věrozvěstech a zároveň i východiskem pozdějších spisovatelů, snad ve větší míře spisovatelů slovenských (Juraj Papánek, Juraj Sklenár aj.) než českých. Kronikářství není však už v době Středovského jedinou oblastí, kde bychom mohli sledovat cyrilometodějskou tradici, vždyť vedle něho existuje homiletika, pozoruhodná zvláště svými tvárnými prostředky. Tiskem vydaných cyrilometodějských kázání — ať jednotlivých, nebo souborů — máme dochováno poměrně hodně. Autory většiny těchto kazatelských projevů jsou moravští kněží — to je ovšem pochopitelné, neboť na Moravě měla cyrilometodějská tradice vždy větší dosah než v Čechách, protože právě zde byly ústní tradice živěny vzpomínky na činnost slovanských věrozvěstů. Podněty k rozšíření takové ústní tradice vycházely nezdídko z oficiálního prostředí — měli o to zájem sami olomoučtí biskupové, kteří se považovali a prohlašovali za nástupce Metodějovy.⁴² (Připomínám, že už v době předbělohorské, roku 1591, napsal jeden z olomouckých biskupů, proslulý humanista Stanislav Pavlovský, latinský životopis věrozvěstů.)

V homiletickém cyrilometodějském horování moravských kněží je mnoho skryté i zjevné tendence unionistické, totiž tendence sjednotit všechny Slováky v jedné církvi, přesněji zařadit pravoslavné Slováky do církve katolické. Tím toto kněžstvo předznamenává unionistické snahy, které se později programově koncentrovaly na Velehradě (a které měly víceméně analogické projevy, spíše však rázu kulturního než náboženského, v Rusku). Z hlediska literárněhistorického jsou mezi moravskými homiletiky zvláště pozoruhodní dva ostravští rodáci, Valentin Bernard Jestřábský a Matěj Bartys. Všimnu si jejich tvorby (a přitom vědomě ponechám stranou tvorbu jiných homiletiků, literárněhistoricky méně významných nebo vůbec nedůležitých), protože obsahuje rysy charakteristické pro cyrilometodějskou homiletiku pobělohorskou.

Valentin Bernard Jestřábský prokázal svůj obdivný vztah k soluňským bratřím velkou sbírkou kázání o třech dílech *Opus tripartitum concionum moralium* vydanou v Brně r. 1712. I zde je zřejmý vliv Středovského (a ovšem i Balbína) — také Jestřábský je hrdý na velkou minulost svého národa, ze jejíž součást pokládá cyrilometodějství. Cyrilometodějskou tematiku mají i dvě jeho kázání, vydaná v Brně r. 1717 pod titulem *Concionator extemporaneus*.

Druhý ostravský rodák, Matěj Bartys, napsal spis *Pugna felicitatis Moraviae*... to jest *Vojna Štěstí moravského* (1735), v němž historii Moravy pojal dramaticky jako boj Štěstí s Neštěstím (to jsou ovšem personifikovaná abstrakta známá už z literatury středověké i renesanční, u nás se vyskytující např. v Konáčově *Hře pěkných přípovědek* z r. 1547⁴³). Bartys píše, že v době nepřiznivě „zbuzení jsou v řecké vlasti... dva synové světla aneb blesku... dva svícnové svítící, dva svatí bratři Cyrillus a Methodius“. Uvádí příhodu o králi Svatobojovi, který chtěl zabít Metoděje a „již již do chrámu Páně byl se vrazil s koněm, s myslivci a se psemi jako na nějakou zvěř divokou“. Metodějovo proroctví Svatobojovi, že „berla království odejme se z pokolení tvého“, prý se vyplnila — Svatoboj

odešel na poušť a tam i zemřel. Kázání (z hlediska věcného hodně zmatené) vyúsťuje v oslavu kláštera na Velehradě, v němž byl Bartys převorem cisterciáků. Také v jiných svých kázáních obdivoval Bartys věrozvěsty. Z hlediska doby a barokního stylu, zejména z hlediska uplatnění květinové metaforiky, je charakteristické jiné jeho kázání s dílčím cyrilometodějským obsahem, nazvané Růže nad potoky vod vsazená (1733).⁴⁴

Jestřábský a Bartys jsou typickými reprezentanty cyrilometodějské homiletiky, jsou zástupci početné linie cyrilometodějských kazatelů, v jejichž projevech najdeme nezřídka jadrná přirovnání, promyšlenou alegorii, bohatou fabulaci i různé umělecké prostředky vyjadřující napětí mezi protiklady, jež je příznačné pro barokní homiletiku. Tyto prostředky asi vyhovovaly vkusu tehdejších posluchačů — citění moderního člověka jsou někdy hodně vzdálené, a my se tudíž musíme na ně dívat očima doby jejich vzniku a musíme je hodnotit v jejich slohovém a myšlenkovém kontextu. Při takovém hodnocení poznáváme jejich významnou a někdy přímo nepostradatelnou funkci, směřující k nadšenému hovorání pro český jazyk a české národní společenství. Tyto homiletické projevy nám i po dvou stoletích umožňují naslouchat vlasteneckému a sociálnímu pulsu pobělohorského kněžstva. Že tento puls byl u mnohých z těchto kněží ovlivněn jejich prostým původem a mnohaletým působením v prostředí robotného lidu, netřeba snad ani příliš zdůrazňovat. Reálně chápaná cyrilometodějská úcta stavěla toto kněžstvo nejednou proti oficiální tvrdé a nesnášenlivé rekatolizaci. Tato cyrilometodějská úcta nemůže být tedy měřena pouze kritérii náboženskými, ale je třeba vidět v ní projev národně-obranné tendence, dodávající národnímu dění pobělohorskému velkou dynamiku. Působnost cyrilometodějské tradice byla u nás v 17. a 18. století mnohem výraznější než vliv tradice svatováclavské a cyrilometodějské bylo také chápáno jako pokroková ideová složka pobělohorského dění. Domnívám se, že je nesprávné a nehistorické klást rovnítko mezi cyrilometodějskou úctou a úctou ostatních světců v době baroka, jako byl např. Jan Nepomucký, Prokop, Václav, na Moravě Jan Sarkander. Cyrilometodějské mělo jiný ráz a jinou funkci a také ovšem jiný vliv. Přitom nezdůrazňuji pouze zřetel k procesu národně uvědomovacímu, který byl pro cyrilometodějské přímo typický, ale upozorňuji i na takové rysy, které se v souvislosti s věrozvěsty připomínaly, jako láska k vědě, láska k moudrosti, právu a spravedlnosti i jiné.

Cyrilometodějská barokní homiletika se nám nezřídka dochovala v latinském překladu, ačkoliv byla pravděpodobně proslovena česky. Zcela určitě tomu tak bylo u kázání, jež jsou obsahově přízpůsobena vnímání prostých lidí, a u kázání lidových kazatelů, kteří byli v těsném styku se svými farníky, event. s velehradskými poutníky. Typem takového kazatele byl Bohumír Václav Štyrcenwager, děkan v Uherském Hradišti,⁴⁵ který na Velehradě kázal o poutích po několik let; jeho tři kázání z let 1666, 1671 a 1672 o věrozvěstech se nám však dochovala ve spisu *l a t i n s k é m* z r. 1675. U takových překladů je zřejmě proti původní verzi mnoho upraveného, přízpůsobeného ustáleným obrátům a formulacím. Vzpomenutá cyrilometodějská kázání Štyrcenwagerova jsou spojena v celek se třemi kázáními o sv. Bernardu a nazvaná *Discursus praedicabiles in honorem sanctorum Moraviae apostolorum Cyrilli et Methodii ac S. Bernardi*.

Do vývoje cyrilometodějské tradice a jejich projevů v oblasti homiletiky patří i homiletika německá, pokud byla proslovena na naší půdě anebo byla určena našim krajanům v zahraničí. Patří sem proto, že právě ona měla v 18. století národně a jazykově záchovný charakter, i když je to na první pohled paradoxní.

V této souvislosti je třeba stručně zhodnotit 29 německých oslavných kázání cyrilometodějských z let 1708–1744, zařazených do konvolutu kázání s cyrilometodějskou a nepomuckou tematikou;⁴⁶ přednesli je Čechům různí kazatelé ve vídeňském kostele sv. Michala.

Byli to tito kazatelé (v závorce uvedu vždy rok, v němž proslavili své kázání): Don Fr. Axenbrunner (1708), Antonín Magerl (1712), Sebestián Felsenecker (1715), Jan Bernard Levin von Rothe (1716), Antonín Magerl (1717), Don Karl Jung (1718), Antonín Kramer (1719), Fr. Matouš Böhm (1721), Jan Josef Sartori (1722), Dominik Seelhammer (1723), Klement Fischer (1724), Řehoř Fritz (1725), M. Donát Uberlaher (1726), Don Pavel Greipl (1727), Antonín a Resurreccione Domini (1728), F. Rudolf a S. Carolo (1729), Don Vojtěch Ziegler (1730), Ignác Bittermann (1731), Don Zikmund Jurmanowitz (1732), F. Cyril Riga (1733), Don Arnošt Ermlich (1734), Karel Hirsch (1735), Don Arnošt Ermlich (1736), Bohumír a S. Gregorio (1738), Don Stanislav Sutter (1739), František Xav. Schreiber (1740 nebo 1741), Don Pius Manzador (1742), Libor a S. Barbara (1743) a Don Maximilian Wadl (1744).⁴⁷

Jde většinou o řeholníky (členy řádu pavlánského, minoritského, augustiniánského, benediktinského, karmelitánského, premonstrátského, jezuitského, dominikánského, piaristického aj.), působící jako kazatelé ve Vídni. V Praze působil Fr. Matouš Böhm, člen řádu křížovníckého s červenou hvězdou, který byl do Vídně ke kázání pozván r. 1721 „na žádost moravského národa“. Tuto cennou poznámku, svědčící o tom, že vídeňští Češi si kazatele pro své cyrilometodějské slavnosti vybírali uvážlivě, nacházíme v zápiscích probošta křížovníků na Pöltnerberku u Znojma Jana Františka Josefa Rivoly.⁴⁸

Tato německá kázání měla vyloženě národně obranný a uvědomovací charakter. Tak P. Antonín Magerl charakterizuje Moravany jako odvážný, statečný a vítězný národ, který „sich die römische Feld-Fürsten umb nichts mehrer beflissen, als die heldenmüthige Mährer in ihre Bunds-Genossenschaft zu ziehen“ (str. 31–32), pro P. Dona Pia Manzadora je Morava královnou „welche wohl würdig ist, dass ihr auf Erden alle Völker gehorsamen und dass sich mit ihr alle Heilige im Himmel verbinden (str. 611), Vojtěch Ziegler objasňuje označení „Slawen“ jako slovo, které „eben so viel heisset als Gloriosi oder glorreiche Männer“ (str. 345). Několik jiných kazatelů se staví proti nesprávnému výkladu slova Slawi od Sclavi-otroci. Se spravedlivým zaujetím polemizuje zvláště Klement Fischer:

„Slawen, sage Slawen, nicht Sclave, oder Leibeigene, denn das Wort Slawen, denen Mähren zur grössten Ehr gereichet, inassen Slawa, ein slawonisch Wort, so viel heisset als Gloria, die Glori oder Herrlichkeit, und also die Slawen Gloriosi, herrliche Männer gewesen!“ (Str. 223.)

Panegyrická i apologická argumentace jmenovaných kazatelů není ovšem nijak originální, je odvozená z kroniky Hájkovy a ze spisů Hirschmentzlových, Balbínových, Crugeriových, především ze dvou knih Středovského s cyrilometodějskou tematikou. Přes svou závislost jsou však tato německá kázání pro nás velmi cenná, neboť byla určena českým lidem (zřejmé doklady toho jsou v osloveních), a jsou pozoruhodná i z hlediska kompozičního (jejich kompozice je někdy dosti nekonvenční) a z hlediska zajímavých příměrů, jimiž se kazatelé pokoušejí podat obraz věrozvěstů. Pozoruhodné je také to, jak v době samozřejmého univerzalizmu liturgického jazyka latinského vysvětluje svým posluchačům dvojnásobný doktor Sartori, proč oba slovanští věrozvěsti konali obřady v jazyku lidu srozumitelném: stejně jako před více než 800 lety v obou staroslověnských Životech připomíná se i v jeho kázání z r. 1722 boží zásah (Omnis spiritus laudet Dominum,

omnis lingua confiteatur ei), neboť Bůh prý chtěl ukázat, „dass billich die zwei Brüder in gemeiner Land-Sprach Gott dienen, da sie Zungen und Geist, Gedancken und Werck, Herz und Altar so kräftig miteinander verbunden, dass sie alle widerige, heimliche oder offentliche, innerliche oder äusserliche, wirckliche oder nur gedachte, Abgöttereie gänzlich vertilget haben“ (str. 191). Levin von Rothe s nadšením vysoko hodnotí překlady bohoslužebných knih do slovanského jazyka a vůbec celé literární dílo obou věrozvěstů, i když nesprávně považuje Cyrila za autora *Specula sapientiae*.⁴⁹

Cyrlometodějská tradice žila tedy i za hranicemi našich zemí, dokonce v prostředí neslovanském, a byla mezi našimi vídeňskými krajany tak rozšířená, že si vynutila respekt německých kazatelů, z nichž ovšem někteří sami mohli být českého původu. Cyrlometodějská kázání pro vídeňské Čechy lze ostatně doložit i pro druhou polovinu 18. století, pro dobu, kdy z Vídně vycházejí unifikační tendence jazykové, které pak vrcholí za Josefa II. ve snaze zavést v celé monarchii jednotný jazyk — němčinu. V této situaci dostává cyrlometodějská tradice významnou pokrokovou úlohu. Svědčí o tom zápisky z vídeňské koleje barnabitů, které obsahují zprávy „o českých, čili, jak tam se praví, moravských slavnostech cyrlometodějských v letech 1753—1782“.⁵⁰ Tyto zápisky dokládají, že kázání pro Čechy (hlavně ovšem Moravany) ve Vídni usedlé, ačkoliv byla proslovena německy,⁵¹ přece byla nesena tendencí posilovat vídeňské Čechy v národním sebevědomí, a to právě poukazem na velikost a dějinný význam jejich apoštolů. Tuto pokrokovou tendenci nepřímo osvětluje i fakt, že r. 1782 byly cyrlometodějské slavnosti ve Vídni definitivně zakázány.

Vedle homiletiky a kronikářství se cyrlometodějská tematika objevuje i v jiných žánrových oblastech, z nichž ještě stručně připomenou aspoň dvě — hymnologii a legendistiku. Hymnologie se mohla od nejstarších dob chlubit písní *Hospodine, pomiluj ny*, která jak obsahově, tak svými paleoslovenismy připomínala staroslověnské období naší kultury. Je důležité, že vztah k cyrlometodějství navozovala právě píseň bohatých osudů, zpívaná příslušníky všech vrstev, v dobách radostných i zlých, v situacích slavnostních i nepatetických. I když nejstarší zápis textu písně *Hospodine, pomiluj ny* máme zatím teprve z počátku vlády Václava IV. (v tzv. Milíčovském sborníku modliteb; jen o něco mladší je zápis jak textu, tak melodie v latinském traktátu Jana z Holešova⁵²), přece píseň byla obecně pokládána za velmi starobylou a připisována zpravidla sv. Vojtěchovi, a to ať už v době husitské v traktátu *De cantu vulgari*, nebo v době renesanční v Hájkově kronice, nebo v době pobělohorské ve spisech Matěje Boleluckého, Jana Ignáce Dlouhoveského z Dlouhé Vsi, Tomáše Pešiny z Čechorodu i některých jiných spisovatelů. V době pobělohorské byla také tato píseň často zařazována do kancionálů, např. do kancionálu Šteyerova, Holanova nebo Božanova. Vedle ní se z kancionálových písní o Cyrilu a Metoději hodně zpívala píseň *Svatí Crho a Strachoto*, naši patronové, otiskovaná v kancionálu Šteyerově (Svatováclavském, poprvé vyšel r. 1683 a pak ještě v dalších pěti vydáních), v Koniášově Citaře z r. 1762 a později v Kamarytových Českých národních duchovních písních z let 1831 a 1832.⁵³

Z teoretických hymnologických projevů hlásících se k cyrlometodějství je zajímavý projev Jana Rozenpluta ze Švarcenbachu, sestavovatele prvního velkého katolického kancionálu z r. 1601, který měl být protívahou kancionálů bratrských, zejména kancionálu Šamotulského. Rozenplut se při odůvodňování potřeby zpěvu a modliteb v národní řeči odvolává mj. na Cyrila a Metoděje.

Cyrlometodějská legendistika měla také dlouhou historii, z níž si zaslouží zvláštní zmínky fakt, že se zřetelem k českému publiku byly do prozaického Passionálu vloženy právě životopisy obou bratří, které latinská verze od Jakuba de Voragine neměla.⁵⁴ Legendistika pobělohorská je pak už značně jednotvárná, neboť je velmi ovlivněna Acty bollandistů.⁵⁵ Solušní bratři byli zpravidla připomínáni také v katolických martyrologiích, z nichž uvádím Martyrologium aneb Passionál svatě římské církve z roku 1676 a jiný s tímž názvem (obě knihy se textově shodují) z roku 1760. Zde se k 9. březnu poznamenává, že Cyril a Metoděj „mnohé národy v těch krajinách (tj. v oblasti Velké Moravy, M. K.) spolu i s jejich králi (jakož i národ český s knížetem Bořivojem a kněžnou Ludmilou) k víře Kristové přivedli“.⁵⁶

Cyrlometodějská tematika zřejmě příliš nepřitahovala autory divadelních her, přesto však máme doloženu zajímavou latinskou školskou hru o sv. Cyrilu a Metoděvi, která byla vytištěna r. 1682 v Olomouci a hrána asi téhož roku v brněnském gymnasiu.⁵⁷ Jde o hru alegorickou, v níž je antické mytologie (kterou zřejmě studenti museli ovládat) využito jako východiska k zobrazení misijní činnosti věrozvěstů: tak jako Proserpina, uvězněná Plutem v podsvětí, je vysvobozena Theseem a Herkulem, tak Cyril a Metoděj vysvobodili Moravu z temnot pohanství. Jezuité dali v této hře 125 svým studentům příležitost k veřejnému vystoupení i k zopakování učiva a chtěli, aby pro publikum byla hra příležitostí k utvrzení v náboženské úctě cyrlometodějské.

To už jsme u příkladu anektování cyrlometodějské tradice pro ryze náboženské účely. Takových příkladů lze jistě v literatuře pobělohorské najít bezpočtu. Sem patří např. snaha změnit datum svátku obou věrozvěstů, jak ji nacházíme ve spise Olomucium sacrum, jehož autorem byl Magnoald Ziegelbauer, benediktin kláštera břevnovského, známý jako jednatel olomoucké Societatis incognitorum. Ziegelbauer v uvedeném spise v souvislosti se svátkem věrozvěstů, slaveným do té doby 9. března, připomíná návrh olomouckého kanovníka Františka Řehoře Gianniniho, aby svátek byl slaven „sub titulo Commemorationis solemniss. Cyrilli et Methodii Dominica III. Octobris“. Byla zde tedy tendence přesunout svátek z doby posní na konec října, aby svátek bylo možno slavit okázale, neboť kult obou věrozvěstů „in provincia prae caeterorum Coelitum venaratione inclytus esse debet, quia ipsi fuerunt Patres, qui Slavos Moraviae in Christo genuerunt“.⁵⁸ Ponechávám stranou i různé barokní dokumenty neliterární povahy, jako např. rozmanitá synodní a řeholní zasedání konaná „pod ochranou sv. biskupů Cyrila a Metoděje, apoštolů Moravy“.⁵⁹ Takové formulace svědčí především o náboženské úctě k oběma věrozvěstům, i když i ony jsou projevem a součástí cyrlometodějské tradice u nás.

Počínaje 17. stoletím je cyrlometodějská tradice stále více využívána i Slováky, a to jak katolíky, tak evangelíky. Typickým příkladem z katolické strany je v souvislosti s věrozvěsty (kteří dosáhli u papeže, „ut gentibus a se baptizatis, je kancionál Cantus catholici (vydaný Benediktem Szöllösim r. 1655), v němž lingua vernacula obire sacra liceret“) jasný projev vědomí sounáležitosti Slováků, Čechů, Moravanů a Bulharů.⁶⁰ Dokladem ze strany evangelické je mimo jiné Neoforum latino-slovenicum od Daniela Sinapia Horčičky z r. 1678, v jehož úvodě jsou při zdůvodňování teze o starobylosti, čistotě a kráse slovanského jazyka připomenuti také Cyril a Metoděj. Cyrlometodějská tradice nachází pak své nadšené obháje a propagátory v poslední čtvrtině 18. století v Papánkovi a Sklenárovi. Jak Papánkova Historia gentis Slavae (1780), tak Sklenárův spis Vetus-tissimus Magnae Moraviae situs (1784) jsou dokladem pozitivního vlivu cyrlometodějské tradice na slovenské národní obrození. Tato tradice měla ovšem už i ve slovenském prostředí na konci 18. století svou historii, byla však také živena

podněty z českých zemí. Papánkovi ani Sklenárovi neubírá na významu fakt, že pro svá díla čerpali vydatně z českých prací s cyrilometodějskou tematikou, zejména z prací Hirschmentzlových, Balbínových, Pešinových a Středovského.⁶¹ Zvláštní místo v slovenské literatuře zaujímá pokus o básnické zpracování cyrilometodějské tematiky v epose Jána Hollého Cyrilometodiada (1835).

Je nepochybné, že v době Papánkové a Sklenárově dostává cyrilometodějská tradice nové funkce, a to nejen na Slovensku, ale i v českých zemích. Potřeby národně uvědomovacího hnutí si vynucují nový přístup k cyrilometodějství, přístup vědecký a necírkevní. O vědecký přístup k cyrilometodějství usiluje stejně tak M. A. Voigt a V. F. Durych jako G. Dobner a J. Dobrovský a jako později Fr. Palacký a P. J. Šafařík. Necírkevní přístup dokumentuje Jan Kollár, který ve své Slávě dceři vidí cyrilometodějství v jedné rovině s husitstvím a proti-reformací. Jeho verš „Váš je Hus i Nepomuk i Cyril“ svědčí o tom, že Kollár nadřazoval národnost nad církevnost. Takový pohled byl však možný právě až v národním obrození.

* * *

Přehlédneme-li závěrem dějiny cyrilometodějské tradice od nejstarších dob až do konce 18. století, vidíme, že na začátku těchto dějin stojí grandiózní čin vytvoření písemnictví v jazyce srozumitelnému lidu, a že tento čin byl v dalších obdobích existence českého národa často spolehlivou obrannou pevností proti odnárodnovacím pokusům. Hlavní význam cyrilometodějské tradice vidíme tedy v jejím podněcujícím a zároveň obranném smyslu. Takový přístup se ovšem liší od přístupu těch starších badatelů, kteří cyrilometodějskou tradici drobili na „epizodu“ velehradskou, sázavskou, emauzskou atd., neviděli celou tradici v historických a literárních souvislostech a zaměřovali se jen na zjišťování reminiscencí na soluňské bratry. Od omezení tradice pouze na kult obou bratří (a to kult v úzce církevním smyslu) není pak ani pro dnešního historika daleko k tezi, že „vlastní »tradice« cyrilometodějská není v Čechách ani na Moravě organicky rostlá; je uměle obnovena ve 14. stol.“⁶² Celá starší česká literatura však dokazuje kontinuitu této tradice (chápané ovšem široce jako úsilí o vzdělanost v lidu srozumitelném jazyku), i když funkce, které v českých zemích cyrilometodějská tradice v době feudalismu plnila, nebyly vždy jednoznačně pokrokové. To je ostatně samozřejmé, vždyť za oněch devět století své existence byla tato tradice využívána i zneužívána k různým účelům různými společenskými vrstvami. Přesto lze právem konstatovat, že většinou se v starší české literatuře a zároveň v české společnosti předobrozenské projevoval hluboký národně obranný a slovansky uvědomovací smysl této tradice. Cyrilometodějská tradice podporovala v českém lidu vědomí slovanské sounáležitosti i představu o velikosti a síle Slovanstva. Tato představa měla v sobě aspekt útěsnosti, přinášela povzbuzení a posilovala v dobách pro národ zlých, pozvedala sebevědomí českých krajanů v cizině. Důležité bylo i to, že cyrilometodějství postupně stále více utužovalo svazky mezi českými zeměmi a Slovenskem, kde pak tato tradice vydatně přispívala ke konstituování slovenského národa.

Cyrlometodějská tradice se často stávala protiváhou germanizačních tendencí, a přece nikdy nebyla expanzivní, naopak — byla naplněna krásnými rysy ohledu na jiné národy, snahy spolupracovat s nimi a podílet se s nimi o nejvyšší kulturní hodnoty.

- ¹ Sborník *Slovanské studie* (věnovaný prof. Josefu Vajsovi), Praha 1948, 232–254.
- ² Sborník *Velká Morava a naša doba*, Bratislava 1963, 58–84. Do téhož sborníku napsal T i b e n s k ý i studii *Velkomoravská a cyrilometodejská tradícia v období počiatkov slovenského národného obrodenia* (86–114).
- ³ M. M o r o z o v, *Národní tradice a výchova sovětského vlastenectví*, Svět sovětů 1951, 13. Cituji podle Františka K a v k y, *Husitská revoluční tradice*, Praha 1953, 17.
- ⁴ Cit. kniha K a v k o v a, 17.
- ⁵ *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu* (red. Bohuslav H a v r á n e k a Josef H r a b á k), Praha 1957, 44.
- ⁶ *Na úsvitu křesťanství* (red. Václav C h a l o u p e c k ý), Praha 1942, 39.
- ⁷ Viz k tomu studii Radoslava V e č e r k y *Velkomoravská literatura v přemyslovských Cechách*, *Slavia* 1963, 398–416.
- ⁸ Cituji podle vydání Josefa E m l e r a ve *Fontes rerum Bohemicarum IV*, Praha 1884, 70–71.
- ⁹ Viz přesvědčivou argumentaci Jaroslava L u d v í k o v s k é h o ve studii *Rytmičké klauzule Kristiánovy legendy a otázka jejího datování*, *Listy filologické* 75, 1951, 169–190.
- ¹⁰ Vydal ji Václav C h a l o u p e c k ý v *Pramenech X. století*, Praha 1939, 505–521.
- ¹¹ Vydal je Václav C h a l o u p e c k ý, *Prameny X. století*, Praha 1939, 501–505, a po něm Jaroslav L u d v í k o v s k ý, *Legenda Beatus Cyrillus*, SPFFBU X, 1961, C 8, 94–104, kde autor odmítá názor V. Chaloupeckého a O. Králíka o zvláštní starobylosti této legendy a o jejím příbuzenství nebo (podle Králíka) přímo totožnosti s „Kosmovým“ *Privilegiem Moraviensis ecclesiae*. Po třetí vydal tento text Paul D e v o s, „*La Legenda Christiani*“ *est-elle tributaire de la Vie „Beatus Cyrillus“?*, *Anal. Boll.* LXXXI, 1963, 351–367, který ji klade dokonce jako předlohu Kristiána do X. století.
- ¹² Roman J a k o b s o n, *Moudrost starých Čechů*, New York 1943, 97.
- ¹³ Stejně uvádí rok Bořivojovu křtu i tak řeč. Dalimil, Hájek, Stránský, Komenský aj.; jde jistě o omyl, neboť Metoděj (který — podle názoru většiny kronikářů — Bořivoje pokřtíl) zemřel roku 885.
- ¹⁴ Edice Bertolda B r e t h o l z e, Berlin 1923, 32 a 33.
- ¹⁵ Albert P r a ž á k (op. cit., 234) se domnívá, že „Kosmas upravil ráz této pověsti asi podle Reginona, jenž zaznamenal o franském majordomovi Karlomanovi něco podobného, že zmizel v montecassinském klášteře, aby se kál ze svých světských činů“. — V poznámce na str. 235 pak Pražák uvádí literaturu o Svatoplukovi; k ní je třeba z poslední doby připojit studii Františka G r a u s e *Velkomoravská říše v české středověké tradici* (Československý časopis historický XI, 1963, 289–305).
- ¹⁶ Tak zpravidla prokopské legendy začínaly. Můj citát je z legendy *Vita minor*, viz Václav C h a l o u p e c k ý — Bohumil R y b a, *Středověké legendy prokopské*, Praha 1953, 132.
- ¹⁷ Cituji podle vydání *Legendy o sv. Prokopu* ve sbírce *Mythy* z roku 1949, 103. — Připomínám ještě, že u Vrchlického nedochází pouze k ustálenému spojení prokopské tematiky s cyrilometodejskou, ale také k jejímu spojení s pokrokovým smyslem myšlenky svato-václavské:
Prokope!
...
...
...
Rozpomeň se, nedej zhyznout
nám všem i budoucím Čechům,
dokud budou pamětlivi
dědictví svých velkých otců. (Str. 175.)
- ¹⁸ Viz edici Bohuslava H a v r á n k a a Jiřího D a ň h e l k y *Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila*, Praha 1957, 50.
- ¹⁹ Op. cit., 52.
- ²⁰ Op. cit., 52.
- ²¹ Roman J a k o b s o n, op. cit., 143.
- ²² *Przibiconis de Radenin dicti Pulkavae Chronicon Bohemiae* (vydali Josef E m l e r a Jan G e b a u e r), *Fontes rerum Bohemicarum V*, Praha 1893, 16–17.
- ²³ Roman J a k o b s o n, *Úvahy o básnictví doby husitské*, *Slovo a slovesnost* 1936, 11; viz

také studii Josefa Hrabáka *Slovenské prvky v starší české literatuře*, sborník Slovanství v českém národním životě, Brno 1947, 65.

²⁴ Viz Sylviův dopis kardinálu Carvajalovi z r. 1451.

²⁵ Cit. Jakobsonův spis *Moudrost starých Čechů*, 157.

²⁶ Autor traktátu zde odkazuje na *Legendu sanctorum Cyrilli et Methodii, patronum Moraviae*, která vznikla na Moravě ve 14. století. — Traktát je otištěn ve *Výboru z české literatury doby husitské I* (red. Bohuslav Havránek, Josef Hrabák a Jiří Daňhelka), Praha 1963, 220–221.

²⁷ Viz *Husitské sklady Budyšínského rukopisu* (vydal Jiří Daňhelka), Praha 1952, 124.

²⁸ Srov. např. knihu A. Giffferdinga *Gus'. Jego otnošenije k pravoslavnoj cerkvi*, S. — Peterburg 1871.

²⁹ Viz Giffferding, op. cit., 24.

³⁰ Srov. František Kavka, *Husitská revoluční tradice*, Praha 1953, 57–58.

³¹ Viz Milan Kopecký, *Literární dílo Mikuláše Konáče z Hodiškova*, Praha 1962, 97–98.

³² Cituji podle mně dostupného exempláře z r. 1687 (Joh. Dubravii, Olomuzensis episcopi, *Historia Bohemica*), 106–107.

³³ Viz cit. studii Jána Tibenského, 65 n., i jeho knihu *J. Papánek—J. Sklenár. Obrancovia slovenskej národnosti v XVIII. storočí* (Martin 1958). — Vedle Papánka a Sklenára je z apologetů slovenské minulosti významný mj. také Jiří Rohoň svým spisem *Palma vítězství* (napsaném r. 1795, ale vydaném až r. 1832).

³⁴ Str. 168. — Viz také čtenářskou edici (textově nepřesnou) Josefa Polišenského *Zrcadlo Čech a Moravy*, Praha 1941, 67.

³⁵ Srov. Milan Kopecký, *Daniel Adam z Veleslavína*, Praha 1962, 60.

³⁶ Toto nevědecké etymologizování není ovšem v jeho době nijak výjimečné, hodně např. připomíná Stránského lidové etymologie místních jmen ve spise *Respublica Bojema*.

³⁷ Viz Jan Jiří Středovský, *Sacra Moraviae historia...* (1710), 608–623.

³⁸ Op. cit., 22.

³⁹ Op. cit., 24–25.

⁴⁰ *Sacra Moraviae historia...* (1710), 9.

⁴¹ Str. 213.

⁴² Když r. 1777 bylo olomoucké biskupství povýšeno na arcibiskupství, označovalo se to za obnovu stolce Metodějova.

⁴³ O této hře i analogických obrazech personifikovaných abstrakt viz Milan Kopecký, *Literární dílo Mikuláše Konáče z Hodiškova*, Praha 1962, 146–154.

⁴⁴ S květinovou metaforikou se ovšem v době pobělohorské nesetkáváme jen u Bartyse, ale je např. oblíbeným uměleckým prostředkem Ondřeje Františka de Waldta; ten u Cyrila a Metoděje uvádí jako emblematický znak ambrožku, tj. euphrasii, Augentrost (viz Vašicovo *České literární baroko*, Praha 1938, 330).

⁴⁵ Viz o něm v článku Bohumila Zlámalá *Co dovedl říci lidový kazatel 17. století o sv. Cyrilu a Metoději*, *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda* 1939, 34–38.

⁴⁶ Za zapůjčení konvolutu děkuji dr. Bohumilu Zlámalovi, který sám o cyrilometodějských kázáních psal v článku *Barokní chvála sv. Cyrila a Metoděje* (*Apoštolát sv. Cyrila a Metoda* 1938, 193–197, 242–247 a 276–281). Konvolut má 935 stran; cyrilometodějská kázání sahají po str. 652, pak následují německá kázání o Janu Nepomuckém, obsahově také pozoruhodná.

⁴⁷ Srov. článek Zlámalův, 246–247.

⁴⁸ Viz o něm v krátké stati Zlámalově *Cyrilometodějské baroko*, *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda* 1938, 347, a v článku Bohuslava Pernici *Barokový prelát Jan František Josef Rivola z Hradiště v Znojma* ve sborníku *Rodné zemi*, Brno 1958, 385–394.

⁴⁹ Tento omyl je ovšem dobově podmíněný. Také překladatel *Specula* do češtiny Mikuláš Konáč považoval sv. Cyrila za autora originálu; je to zřejmé už z titulu jeho překladu z r. 1516 (*Zrcadlo múdrosti sv. Crhy biskupa...*) i ze závěru, kde sv. Crhu prohlašuje za „slavného slovanského jazyku milovníka“. Od dob Dobrovského byl za autora *Specula* považován Cyril Quidenonský. Josef Tráška autorství spisu přičítá Řehoři z Uherského Brodu (LF 2, 77, 1954, 237–259), jeho hypotézu však odůvodněně odmítl Jaroslav Ludvíkovský, podle něhož „Quadrupartitus zůstává nadále anonymním dílem pozdějšího středověku“ (LF 4, 79, 1956, 206). K této problematice viz cit. *Literární dílo...*, 112–114.

⁵⁰ B. Šida, *Kult cyrilometodějský a česká Videň*, *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda* 1932, 163.

⁵¹ Z kázatelů uvádí Šida Ferdinanda Krassla, Juliana Schleifera, Vojtěcha Strobla a Arnolda Zeilenthala. Jejich kázání vyšla ostatně tiskem.

⁵² Traktát, pocházející z roku 1397, je zčásti otištěn v překladu Rudolfa Holinky ve *Výboru* ... (viz citaci v pozn. 5), 738—743.

⁵³ Viz Josef Jireček, *Hymnologia bohemica*, Praha 1878, 75 a 87.

⁵⁴ Jde o utrakvistický prvotisk Pasionálu z r. 1495. Zevrubně o tom psal Jaroslav Ludvík ovský, „*Život svatých Crha a Strachoty*“ v *staročeském Pasionále*, sborník *Rodné zemi*, Brno 1958, 360—365.

⁵⁵ Acta bollandistů byla u nás východiskem k líčení života a díla obou věrozvěstů ještě v národním obrození. Z autorů, kteří Acta výslovně citují, uvádím Františka Xavera Richtera, který v brněnském farním kostele sv. Jakuba proslovil dne 9. března 1816 slavnostní kázání o věrozvěstech. Toto kázání připomínám zde proto, že bylo sice prosloveno německy, ale bylo do češtiny přeloženo (pod titulem *Cyrillus a Methodius*. Řeč k slavnosti pamětní dědiců země moravské) „k prospěchu dobročinného spolku paní svým milým krajanům slovan-ským“. Toto kázání je pozoruhodné i svým moravským vlastenectvím chápaným teritoriálně, nikoli jazykově. Překladatelem kázání do češtiny byl asi Dominik Kynský (na titulním listě je označení překladatele jako „jednoho kněze z pobožných škol“, konečně i svým stylem se překlad hlásí ke Kynskému).

⁵⁶ *Martyrologium* z r. 1676, 54, *Martyrologium* z r. 1760, 33.

⁵⁷ Viz stručnou zprávu (bez uvedení autora jména) v Apoštolátě sv. Cyrila a Metoda 1920, 150.

⁵⁸ Tomus III, 216—217.

⁵⁹ „Sub patrocinio SS. episcoporum Cyrilli et Methodii, Moraviae apostolorum.“ Zde mám na mysli první zasedání moravskoslezské provincie minoritů konané 30. listopadu 1732, jak dokazuje Kronika z knihovny kláštera minoritů v Brně z r. 1733.

⁶⁰ Toto vědomí slovanské souměřitelnosti je objektivně velmi cenné, i když právě pro tuto část své předmluvy čerpal Szöllösi z českých pramenů: srov. Jan Vilík ovský, *Cantus catholici*, Bratislava IX, 1935, 273.

⁶¹ O Papánkovi a Sklenárovi viz více ve studii J. Tibenského *Velkomoravská a cyrilometodejská tradícia v období počiatkov slovenského národného obrodzenia* (srov. pozn. 2) a v jeho knize *J. Papánek—J. Sklenár* ... (viz pozn. 33).

⁶² Cit. studie Františka Grause (viz pozn. 15), 298.

DIE TRADITION KYRILLS UND METHODS IN DER ÄLTEREN TSSCHECHISCHEN LITERATUR

Zusammenfassung

In seinem Artikel definiert der Verfasser zuerst den Begriff der Tradition, und dann bemüht er sich, die wichtigsten Entwicklungstendenzen der Tradition Kyrills und Methods zu erläutern. Diese Tendenzen weist er anhand von Belegen aus bedeutenden literarischen Werken der tschechischen Literatur von ihren Anfängen bis zur nationalen Wiedergeburt nach. Grösste Aufmerksamkeit widmet er den Chroniken, in denen sich die grossmährischen und die mit Kyrill und Method verbundenen Motive am häufigsten zeigen. Von der Zeit der Schlacht am Weissen Berge an beachtet er aber auch die Homiletik, Hymnologie und Legendistik mit der Thematik Kyrills und Methods. Nach der Analyse der mannigfaltigen literarischen Werke stellt er fest, dass die Tradition von Kyrill und Method zur Zeit des Feudalismus in den böhmischen Ländern nicht eindeutig progressiv fortgesetzt wurde. Während ihrer neunhundertjährigen Existenz wurde diese Tradition ausgenutzt und auch missbraucht zu verschiedenen Zwecken von verschiedenen gesellschaftlichen Schichten. Am deutlichsten äusserte sich aber in der älteren tschechischen Literatur und gleichzeitig in der tschechischen Gesellschaft vor der Wiedergeburt der tiefe national-apologetische und bewusst slavische Sinn dieser Tradition. Die Tradition Kyrills und Methods festigte in dem böhmischen Volke das Bewusstsein der slavischen Zusammengehörigkeit und die Vorstellung von der Grösse und Kraft des Slawentums. Diese Vorstellung war für das tschechische Volk eine Quelle neuer Kraft in schweren Zeiten seiner Existenz und hob das Selbstvertrauen der Tschechen in der Fremde. Für wichtig erachtet der Verfasser auch, dass die Tradition Kyrills und Methods immer mehr die Bande zwischen den tschechischen Ländern und der Slowakei festigte, wo dann diese Tradition sehr zur Konstituierung des slowakischen Volkes beitrug. Die Tradition Kyrills und Methods stellte sich oft gegen die Germanisierungsbestrebungen, sie war niemals expansiv, im Gegenteil, sie war erfüllt von dem positiven Gedanken der Rücksicht auf andere Völker, dem Bestreben mit ihnen zusammenzuarbeiten und mit ihnen die wertvollen Elemente der Kultur zu teilen.