

Ludvíkovský, Jaroslav

Latinské legendy českého středověku

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. E, Řada archeologicko-klasická. 1973-1974, vol. 22-23, iss. E18-19, pp. [267]-308

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/109155>

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

LATINSKÉ LEGENDY ČESKÉHO STŘEDOVĚKU

Úvod

(O kristiánovské diskusi)

Roku 1873 vyšel v Praze péčí Josefa Emlera I. díl *Pramenů dějin českých* (*Fontes rerum Bohemicarum*) obsahující „Životy svatých a některých jiných osob nábožných“. Začalo se tak vydávat z „nadání Palackého“ základní pramenné dílo českých dějin svazkem, který připomněl význam legend pro studium našich nejstarších dějin. Nám poskytuje tento fakt příležitost, abychom si nad prvním svazkem *Pramenů*, který slouží vědě již 100 let a dosud nebyl nahrazen, uvědomili pokrok historického zkoumání naší hagiografie a ovšem i problémy a překážky, s nimiž toto zkoumání bylo a je stále spojeno. O tomto pokroku a jeho nesnázích, zejména pokud jde o chronologii a filiaci našich legend, chceme zde podat zprávu. Rozumí se samo sebou, že to může být jen zpráva stručná a zdaleka nepostihující rozsáhlou a namnoze polemickou literaturu, která byla našim legendám věnována.

I. svazek *Pramenů dějin českých* obsahuje na 500 stranách (s českým překladem) jak legendy slovanské, tak latinské. K latinským legendám jsou přidány životy Arnošta z Pardubic, Milíče z Kroměříže a Jana z Jenštejna, kterými se nebudeme zabývat. Zato je si třeba hned na počátku našich úvah všimnout rozporu v Emlerově hodnocení obou skupin legend, slovanských a latinských, a počátků našeho křesťanství. Ze staroslověnských legend vyvozuje Emler (str. XII.) závěr, o němž „není již u soudobých dějepisců žádné pochybnosti“, že „v Čechách původně zavedena byla liturgie slovanská a že i pak, když liturgie latinská vešla k platnosti, až do konce věku XI. vedle ní slovanská se udržela“. Ve shodě s tím vyslovuje Emler o tzv. první slovanské legendě o sv. Václavu (v *Pramenech* má č. III., str. 127—134; druhá slovanská legenda o sv. Václavu nebyla tehdy ještě známa) názor (str. XIV.), nejen že je českého původu, ale že „nedlouho po smrti sv. Václava byla sepsána“.

Pokud jde o latinské legendy, drží se však Emler v podstatě Dobrovského. Za nejstarší latinskou legendu václavskou pokládá s Dobrovským *Gumpolda*, neboť je přesvědčen (str. XV.), že „bystrý a kritický duch Dobrovského srovnáním legend všech latinských o sv. Václavu mezi sebou dokázal, že všechny pocházejí ze společného pramene, totiž z legendy k rozkazu císaře Ottona složené“. A naopak až na konec ludmilských a václavských legend (str. 199—227) klade Emler *legendu Kristiánovu*, v níž spatřuje (str. XVII) tak jako Dobrovský pozdní kompilaci, „ukončení a takřka soujem téměř všech starších legend o sv. Ludmile a sv. Václavu“. Mezi prameny Kristiánovými sice jmenuje mimo jiné *slovanskou*

legendu o sv. Václavu a legendu Diffundente sole, ale jinak pomíjí mlčením skutečnost, že se právě dvě úvodní kapitoly Kristiánovy legendy, v nichž se české křesťanství uvádí křtem Bořivojovým ve spojitost se slovanským křesťanstvím velkomoravským a kde se vyprávění Kristiánovo dostává do rozporu se zprávou Fuldských análů o pokřtění 14 českých knížat v Řezně roku 845, staly příčinou sporu o pravost a datování Kristiánovy legendy, který zahájil právě Dobrovský. Jinak řečeno, v Emlerových úvodech existuje *zásudní rozpor*, neboť ve věci slovanské liturgie v Čechách pouští od skeptického stanoviska Dobrovského, přikloniv se k P. J. Šafaříkovi, W. Wattenbachovi a jiným badatelům, kdežto pokud jde o Kristiána, hlavního svědka cyrilometodějské tradice v Čechách, na stanovisku Dobrovského v podstatě setrvává.

Netrvalo ani tři desetiletí a tomuto rozporu učinil konec Josef Pekař svou proslulou kampaní za rehabilitaci Kristiána, kterou zahájil roku 1902 v ČCH a pak v *Nejstarší kronice české* (1903), a jejíž souhrn podal ve spise *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians* (WLL, 1906). Na rozdíl od Dobrovského dospěl Pekař především k poznání, že nejstarší zachovanou latinskou legendou o sv. Václavu je legenda *Crescente fide*, kterou Gumpold jen rétoricky přestylozoval a rozvedl a z níž čerpal i Kristián, zjistil dále, že tzv. legenda *Wattenbachova* (o umučení sv. Ludmily) a text *Recordatus* (o přenesení jejího těla z Tetína do Prahy) jsou vskutku zlomky Kristiánovy legendy zachované v rukopisech z 12. století a že legenda *Diffundente sole* je výtah z Kristiána. Nadto však prokázal přesvědčivým obecným i speciálním rozbořením, že v celé Kristiánově legendě se nečte nic, co by odporovalo jejímu sepsání v 10. století, do kterého se svým pozoruhodným prologem sama hlásí. Velkou zásluhou Pekařovou je, že pojal do WLL *kritické vydání Kristiána* (88—125). Dobrý příklad svým následovníkům také dal, že na konci svého díla (385—430) otiskl legendy *Licet plura*, *Oportet nos fratres* a *Oriente iam sole*.

Je přirozené, že s Pekařovou obranou Kristiána, která se shodou okolností uskutečnila současně se studii ruského filologa A. J. Sobolevského o moravském (českém) původu početné skupiny církevně-slovanských textů, vyslovila souhlas většina českých slavistů, Miloš Weingart, Roman Jakobson, Josef Vašica, F. V. Mareš a Rad. Večcerka, byzantolog František Dvorník, historikové umění Josef Cibulka a Václav Richter, archeologové a historikové Rudolf Turek, Ivan Borkovský, Miloš Šolle aj. Stejně tak je přirozené, že se proti Pekařovi ozvali někteří němečtí i naši historikové, tak B. Bretholz, A. Naegle, Frant. Vacek, Jan Slavík, V. Novotný aj., ale celkem jeho stanovisko zvítězilo nejen v historickém prostředí, ale i v širší naší kulturní veřejnosti, jak se ukázalo zejména o svatováclavském milleniu roku 1929. Z podnětu tohoto jubilea vzešel impozantní *Svatováclavský sborník*, jehož první díl byl však vydán až r. 1934. V něm byla na prvním místě (9—101) znovu otištěna Pekařova jubilejní studie *Svatý Václav*, která byla původně uveřejněna v ČCH 1929 a v níž Pekař podal částečně novou formulaci svých názorů na počátky českých dějin na základě svých studií kristiánovských, ale i s plným zřetelem k výsledkům současného bádání slavistického.

Svatováclavské millenium nepřineslo však jen vrcholné uznání vědecké práci Pekařové, ale stalo se i počátkem nové diskuse o jeho hlavní tezi, obraně Kristiánovy legendy. Podnět k této diskusi dalo vlastně rozsáhlé dílo Pekařova žáka a nástupce na pražské katedře Václava Chaloupeckého *Prameny X. století Legendy Kristiánovy*, které vyšlo ve Svatováclavském sborníku II 2, Praha 1939

(stran 640). Chaloupecký sice souhlasí s Pekařem v otázce autorství a datování Kristiána, ale ve snaze podepřít Kristiánovy zprávy zjištěním jeho starších, ať zachovaných, ať nezachovaných pramenů, odchýlil se nejednou od svého učitele. Tak zejména prohlásil legendu *Diffundente sole*, od níž jinak správně odloučil ludmilskou homilii *Factum est*, za pramen Kristiánovy legendy jako Dobrovský, ale ovšem s datováním do druhé poloviny 10. století, a vyslovil názor, že je tato legenda totožná s historickým spisem citovaným u Kosmy I cap. 15 jako *Epilogus eiusdem terre (sc. Moravie) et Bohemie*. Chaloupeckého odchylky od Pekaře právem odmítl už Jan Vilikovský, ale jinak je třeba připomenout, že Chaloupecký následoval svého učitele v tom, že připojil k svému dílu přílohy (459—562) s kritickým vydáním legend *Fuit, Diffundente, české recense Crescente, Beatus Cyrilus, Tempore Michaelis imperatoris, bōddeckého rukopisu Kristiána, homilie Factum est a veršů a antifon o sv. Ludmile*. Je třeba také spravedlivě uznat, že Chaloupecký nevyslovil žádnou tezi, kterou by nebylo možno opřít aspoň hypoteticky o Kristiánovu legendu a o výsledek prací filologů ruských i českých. Je ovšem pravda, že zejména v syntetických závěrech formuloval své myšlenky příliš určitě. To platí také o poslední kapitole jeho spisu, kde vykládá o osudech slovanské bohoslužby v Čechách a o jejím kulturním a politickém významu. Záslouhou Chaloupeckého nesporně je, že uspořádal společně s Josefem Vašicou sborník překladů staroslověnských a latinských legend *Na úsvitu křesťanství* (Praha 1942) s úvody a poznámkami, i když se tu přirozeně přidržuje některých nesprávných názorů ze svého základního díla.¹

Jestliže se Chaloupecký v něčem odchýlil od Pekaře, ale v podstatě šel v jeho stopách, další dvě velká díla kristiánovská, která vyšla po druhé světové válce, se obracejí jak proti Pekařovi, tak proti Chaloupeckému. Je to jednak spis Závise Kalandry *České pohanství*, Praha 1946, stran 556, jednak ještě rozsáhlejší dílo Rudolfa Urbánka *Legenda tzv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmilských a václavských a její autor* (I Praha 1947, stran 550, II Praha 1948, stran 520). Kalandra věnoval jen část své práce důkazu, že je Kosmas starší než Kristián, a filiaci václavských legend, z níž mu vyplynulo, že je Kristián falzem z počátku 14. století. Urbánek dospěl obsáhlým a v podstatě filologickým rozбором veškeré naší legendární literatury k stejnému výsledku, označiv za falzátora Kristiánovy legendy a řady jiných latinských památek břevnovského opata Bavora z Nečtin. Názory a omyly Kalandrovy a Urbánkovy jsem se pokusil podrobně vyvrátit v obšírných recenzích v *Naší vědě*,² na které zde odkazuji.

Je ovšem pochopitelné, že vydání tří velkých spisů o Kristiánově legendě v jednom desetiletí způsobilo jistý zmatek v otázce, která se zdála být pro českou vědu již definitivně rozřešená. S Urbánkovým návratem k Dobrovskému projevili souhlas nejen vytrvalí oponenti Pekařovi ze starší generace Jan Slavík a F. M. Bartoš, ale i Pekařův žák Zdeněk Kalista^{2a} a z mladších historiků, kteří se vůbec namnoze kloní ke skepticizmu a zejména názory Chaloupeckého odmítají, rozhodl se pro datování Kristiána do 14. století Zdeněk Fiala. Opuštěním svého učitele V. Novotného, který pokládal Kristiána za falsum 12. století, zvolil si Fiala v po-

¹ V. Chaloupecký otiskl pod názvem *Kníže svatý Václav v ČCH 17, 1946, rozšířenou přednášku, kterou měl 27. 9. 1945 v Praze a 28. 9. 1945 v Brně. Vyšlo též jako zvláštní otisk.*

² Jaroslav Ludvíkovský, *O Kristiána. Naše věda 26, 1949, 209—239; 27, 1950, 158—173, 179 až 216.*

^{2a} Zdeněk Kalista, *Das cyrillo-methodianische Motiv bei Karl IV.* (Acta congressus historiae Slaviae Salisburgensis 1963, str. 138—158.)

sledních letech svého života (zemřel 1975) cestu, kterou se před ním dali Kalandra a Urbánek, ačkoliv s nimi v lecčems nesouhlasil.^{3a}

Na druhé straně senzační *archeologické objevy* na jižní Moravě a na Pražském hradě přispěly nepochybně k potvrzení stanoviska Pekařova a Chaloupeckého a posílily pozici těch badatelů, kteří chápali velkomoravskou kulturu jako symbiózu prvků latinských a byzantských a věřili v současnou existenci staroslověnských a latinských literárních památek i obojí liturgie v přemyslovských Čechách.

Zvláště výrazným a překvapujícím způsobem zasáhl do kristiánovské diskuse v poslední době Oldřich Králík (zemř. 1975). Ve snaze smířit osvícenskou skepsi Dobrovského a výsledky novodobého bádání našel východisko v přesvědčení, že iniciátorem obnovy slovanské liturgie a velkomoravských tradic v přemyslovských Čechách byl teprve druhý pražský biskup, Slavníkovec sv. Vojtěch. Hlavní oporou pro tuto myšlenku je Králíkovi právě Kristiánova legenda, kterou uznává za dílo doby Vojtěchovy a slavníkovského prostředí a kterou označuje za první český spis s nárokem na historickou koncepci. Králík věnuje značnou pozornost pochopitelně písemnictví sázavskému, ale vyrovnat se s tímto jeho tezemi náleží spíše slavistice.^{3b} O jiných jeho problematických názorech týkajících se ludmílské legendy *Fuit*, václavské legendy *Laurentiovy*, cyrilometodějské legendy *Beatus Cyrillus* a *Veršů o utrpení sv. Vojtěcha* a vyložených v několika samostatných spisech a četných studiích časopiseckých, zmíníme se až u jmenovaných textů. Zde chceme jen znovu odmítnout⁴ Králíkův názor, že ve výrazu Kristiánova prologu *solo nomine Christianus* znamená slovo *Christianus* „křesťan“ a nikoli vlastní jméno Kristián a že Kristiánova legenda je dílem Vojtěchova nevlastního bratra Radima-Gaudentia. V jedné ze svých posledních publikací, podávající pod názvem *Nejstarší legendy přemyslovských Čech* (Praha 1969) české překlady (různých překladatelů) 3 slovanských a 12 latinských legend, které lze podle mínění Králíkova klást do 10. a 11. století, jmenuje Králík Kristiána „Mnichem břevnovským“. Ale ani s tímto kompromisem se nedovedeme smířit, třeba ovšem i my pokládáme Kristiána za mnicha našeho nejstaršího mužského kláštera.

Z toho, co jsem pověděl, je doufám jasné, že se hodlám přidržovat ve výkladu o počátcích českého křesťanství v podstatě stanoviska, které jsem soustavně vyložil naposledy v článku *Great Moravia Tradition in the 10th cent. Bohemia and Legenda Christiani* (Velkomoravská tradice v Čechách 10. století a legenda Kristiánova) ve sborníku *Magna Moravia, Praha—Brno 1965, 425—566*. Důvody tam snesené jsou důležité i pro tento náš přehled česko-latinské hagiografie už proto, že se legenda Kristiánova týká nejen sv. Ludmily a sv. Václava, ale i sv. Cyrila

^{3a} *Zdeněk Fiala*, O pražském názvosloví v Legendě Kristiánově, ČsČH 1970, 285—282: — Über den privaten Hof Boleslavs I. in Stará Boleslav in der Christian-Legende, *Mediaevalia Bohemica* 1971, 3—25. — O Kristiánovských znalostech historie 10 stol., ČsČH 1973. — Hlavní pramen legendy Kristiánovy. Rozpravy ČSAV 1974. — Přemyslovské Čechy, 2. v. 1975.

^{3b} *Z Králíkových prací* uvádíme jen práce knižní: *K počátkům literatury v přemyslovských Čechách*. Rozpravy ČSAV 1960. — *Sázavské písemnictví XI. století*. Rozpravy ČSAV 1961. — *Šest legend hledá autora*, Praha 1960. *Slavníkovské interludium*. Ostrava 1966. — *Od Radima ke Kosmovi*, Praha—Olomouc 1968. — *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*. Praha 1969. — *V příšeří české protohistorie*. Praha—Olomouc 1969. — *Labyrint dávných dějů českých*, Praha 1970. — *Nejstarší rodokmen české literatury*, Praha 1971. — *Filiace vojtěšských legend*. Praha 1971. — *Časopisecké články a recenze, jichž je velký počet, uvádí částečně O. Králík sám v Slavníkovském interludiu, ve Filiaci vojtěšských legend aj.*

⁴ *Jaroslav Ludvíkovský*. Kristián či tzv. Kristián?, SPFFBU E 9, 1964, 139—147. — Kristián či Radim?, *Česká literatura* 1967, 518—523.

a Metoděje, a že vůbec celý obraz naší středověké hagiografie záleží na představě, jakou si učiníme o pravosti a datování tohoto sporného textu. Sám jsem uplatňoval hlavně důvody filologické a textově kritické (tak činí v poslední době i historikové), neboť námitky V. Novotného a jiných starších badatelů, pokud se opíraly o stav materiální kultury v našem 10. století, padly samy po skvělých archeologických objevech kultury velkomoravské, k nimž se v Čechách přiřadil, jak už naznačeno, hlavně Ivana Borkovského objev kostela na hradě Pražském, v němž třeba nepochybně spatřovat *kostel P. Marie*, založený podle Kristiána Bořivojem.

Nemluvě o prologu legendy, z něhož vyplývá podle mého přesvědčení zcela nepochybně existence mnicha Kristiána, jde asi o tato fakta: 1. Jazyková a stylistická jednota Kristiánovy legendy. 2. Osobitý jeho slovosled vyznačující se hojnými hyperbaty (úchylkami od pravidelného slovosledu), zejména pokud jde o spojky. Jednotný rytmický charakter celého díla, shodný s praxí 10. století. Rytmičtý důkaz o pozdějším původu legendy *Diffundente sole*. 3. Existence nepochybných, stylisticky prokazatelných zlomků Kristiána (*Subtrahente* = 4. kapitola, o zavraždění sv. Ludmily, *Recordatus* = část 5. kapitoly, o její translaci) v rukopisech 12. století. 4. Očividná závislost václavských legend 13. století *Ut annuncietur* a *Oriente iam sole* na Kristiánově legendě. 5. Lepší a úplnější text zachovaných rukopisů Kristiána než text rukopisů legendy *Crescente fide* z 11. a 12. století. 6. Nové příspěvky k vysvětlení *anachronismů* Kristiánových. 7. Původní motivy a *relikty* (mor, posvátný sňatek) v přemyslovské pověsti, starší než vyprávění Kosmovo. Zázrak s neporušeným šatem sv. Ludmily, motiv převzatý z Bedovy *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. 8. Výklad termínu *campus* = = sněmovní pole, který potvrzuje prvenství Kristiána před Dalimilem. 9. Jména vrahů sv. Ludmily, *Tunna* a *Gommon*, podle výkladu nordisty Emila Waltera severská jména mytologická, ale snad jména vikingů z pražské knížecí družiny. 10. Starobylé prvky v Kristiánově vyprávění o křtu Bořivojově zjištěné J. Cibulkou.

Rozumí se ovšem samo sebou, že ten, kdo by si chtěl učinit o těchto problémech vlastní úsudek, musil by se seznámit s odbornou literaturou, k níž odkazujeme.⁵ To platí i o názoru, k němuž dospěl Pekař ve své poslední studii *Svatý Václav* a jehož se ve shodě s Chaloupeckým a, jak jsem přesvědčen, i ve shodě s prologem Kristiánovy legendy, přidružuji, že Kristián byl Slavníkovec, Vojtěchův strýc, a nemá nic společného se záhadným Kosmovým Přemyslovcem Strachkvasem.

Z toho, že Kristián věnoval svůj spis svému synovci biskupu Vojtěchovi, z jehož

⁵ Vedle článků a recenzí citovaných v pozn. 2 a 4 uvádím tato svá pojednání: K václavské legendě Laurentia z Montecassina, *Slovesná věda* 3, 1950, 174–176. — Rytmičké klausule Kristiánovy legendy a otázka jejího datování, *LF* 75, 1951, 169–190. — La légende du prince laboureur Přemysl et sa version primitive chez le moine Christian. *Charisteria Thaddaeo Sinko*, Varšava—Vratislav 1951, 151–168. — *Crescente fide*, Gumpold a Kristián, *SPFFBU D* 1, 1955, 48–66. — Václavská legenda XIII. století „*Ut annuncietur*“, její poměr k legendě „*Oriente*“ a otázka autorství, *LF* 78, 1955, 196–209; 80, 1957, 149–150. — Nové zjištěné rukopisy legendy *Crescente fide* a jeho význam pro datování Kristiána, *LF* 81, 1958, 56–68. — Great Moravia Tradition in the 10th cent. *Bohemia and Legenda Christiani*, Magna Moravia, Praha—Brno 1965, 525–566. — *Tunna und Gommon* — Wikinger aus der Prager Fürstengefolgschaft?, *Folia diplomatica* I, Brno 1971, 171–188. — *Civitas a metropolis Pragensis* v Kristiánově legendě, *SPFFBU*, F 1972, 7–16. — Souboj sv. Václava s vévodou Kouřimským v podání svatováclavských legend. Studie o rukopisech XII, 1973 (1975). — *Zd. Fiala*, *Hlavní pramen legendy Kristiánovy* (rec.). *LF* 1975, 164–172.

podnětu jej ostatně napsal, třeba usoudit, že biskup Vojtěch s ním sdílel jeho sympatie k slovanské liturgii nebo aspoň nebyl proti nim, což nás nemůže překvapit, víme-li o jeho přátelských stycích s řeckým klérem v Římě. Chtěl bych přesto na konci těchto úvodních poznámek zdůraznit, že *Kristiánovo vzdělání* bylo, tak jako Vojtěchovo, latinské a že jeho legenda vyrůstá z literárních tradic západní latinské hagiografie a historiografie. Bylo by jistě odvážné se dohadovat, kde Kristián nabyl svého vzdělání, nebo dokonce zda se tak stalo v Itálii, ale že se do Itálie dostal v družině, která doprovázela roku 983 nově zvoleného biskupa k investituře do Verony, zdá se zcela pravděpodobné. Jistě se nestalo bezdůvodně, že byl poslán roku 992 právě on do Říma v čele poselstva, které mělo přemluvit Vojtěcha k návratu do Prahy. Bruno (c. 15) ho jmenuje v této souvislosti mnichem, nezmiňuje se však o tom, kterého kláštera mnichem tehdy byl. Ale o tom, že byl jedním z mnichů, které biskup Vojtěch usadil po návratu z Itálie v nově založeném klášteře Břevnovském, lze sotva pochybovat. A poněvadž ostatní břevnovští mniši byli většinou italského původu, byl Kristián v ustavičném styku s latinskou kulturou v době, kdy psal svou legendu. Ale i když se Kristiánova legenda opírá především o literární tradice západní hagiografie, konkrétně řečeno o latinské legendy ludmilské a václavské, obsahuje i pozoruhodnou a osobitou složku cyrilometodějskou, pojatou v duchu symbiózy latinsko-slovanské. A jak se tato tradice udržovala v středověkých Čechách v literárním rouše latinském a s orthodoxně římskou orientací, objeví se nám nejzřetelněji v první, cyrilometodějské kapitole našeho přehledu.

I.

Latinské legendy cyrilometodějské

S jmény soluňských bratří je spojena v latinské literatuře českého původu především *legenda Kristiánova Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius* (BHL 8825—5028), o níž byla řeč v úvodě. Tato legenda, věnovaná druhému pražskému biskupu Vojtěchovi a hlásící se tedy do let 992—994, vypráví sice hlavně o životě, mučednické smrti a translaci sv. Ludmily a sv. Václava, ale první dvě z jejích obsáhlých desíti kapitol se týkají působení Cyrillova a Metodějova na Moravě. V první kapitole píše Kristián o Cyrilově příchodu na Moravu, o jeho vynálezu slovanského písma a překladu Starého a Nového Zákona, o jeho vítězné obhajobě slovanské liturgie v Římě a o jeho smrti v římském klášteře. Pak o jeho nástupci na Moravě Metodějovi, o Metodějově arcibiskupství a o sporu se Svatoplukem, kterého stihl kletbou. V druhé kapitole čteme o potulném životě starých Čechů, o moru, který je stihl, o věstecké radě nejmenované hadačky, o založení Prahy a ustanovení oráče Přemysla knížetem a o jeho sňatku s onou pannou hadačkou. Potom následuje vyprávění o křtu knížete Bořivoje a jeho družiny biskupem Metodějem na dvoře Svatoplukově, o knězi Kaichovi a prvním křesťanském kostele v Čechách na Levém Hradci, o vzpouře proti knížeti Bořivojovi, o jeho útočišti na Moravě, o návratu do Prahy a o založení kostela Panny Marie na hradě Pražském.⁶

⁶ První kapitolu Kristiánovy legendy otiskli už Bollandisté v AASS k 9. březnu „ze starého rukopisného breviáře Olomouckého“. Tento text začínající se slovy *Beatus Cyrillus nacione Grecus* a rozdělený na 6 breviářových lekcí byl pokládán za samostatnou legendu (BHL 2075 =

Že se právě tyto dvě kapitoly staly příčinou staletého sporu o pravost a datování Kristiánovy legendy, jsme už připomněli. Ale i když jsme se rozhodli pro její datování do doby biskupa Vojtěcha, původ historických zpráv obsažených v těchto dvou kapitolách a týkajících se událostí, které se staly asi 120 let před Kristiánem, zůstává problémem. Tímto problémem se zabýval ovšem Pekař, zejména v rozboru Kristiánovy legendy ve své německé monografii. Pro první kapitolu Kristiána vyslovil mj. hypotézu, že Kristiánovým pramenem tu byla krátká, snad slovanská legenda o pokřtění Moravy,⁷ o druhé kapitole byl přesvědčen, že se opírá o českomoravskou, a ovšem předkosmovskou tradici a různé mezinárodní motivy a snad i o *Epilogus Moraviae et Bohemiae* jmenovaný Kosmou I c. 15.⁸ Miloš Weingart vyslovil dohad, že Kristián znal staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a snad i život Naumův,⁹ Václav Chaloupecký pomýšlel na *Privilegium Moraviensis ecclesie* citované Kosmou I c. 15, které se pokusil rekonstruovat (*Prameny X. století* 65—116) a za jejíž hlavní pramen pokládal známou bulu Jana VIII. *Industriae tue*. Za *Epilogus Moraviae et Bohemiae* považuje Chaloupecký, jak jsme připomněli už v úvodě, omylem legendu *Diffundente sole*. Nověji se zabýval otázkou Kristiánových cyrilometodějských pramenů Roman Jakobson v rozpravě *Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church*, Harvard Slavic Studies II 1954, 39—73. Upozornil na shody mezi Kristiánem a tzv. Skazaním o preložení knih v staroruské *Povesti vremennych let* a vyslovil názor, že existovaly slovanské předlohy dvou ztracených latinských spisů, o kterých se dočítáme, jak řečeno, u Kosmy I c. 15, *Privilegia Moraviensis ecclesie*, jehož slovanský originál byl prý napsán na Moravě koncem 9. století, a *Epilogu*, jehož slovanská předloha prý vznikla v Čechách asi počátkem 10. století. To jsou podle domnění Jakobsonova prameny, z nichž čerpal, ať přímo či nepřímo, Kristián ve své první a druhé kapitole. Bollandista Paul Devos konečně nadhodil, ovšem jen hypoteticky, myšlenku, že jedním z pramenů Kristiánových byla legenda *Beatus Cyrillus*, objevená Chaloupeckým, myšlenku, kterou sám později odvolal.¹⁰

Na otázku, jakého pramene užil Kristián pro své údaje o christianizaci Moravy, nelze dát za této situace jednoznačnou odpověď.¹¹ Bylo by také možné si představit,

= 5031), dokud Pekař nekonstatoval, že jde o zlomek Kristiána. Dnes je třeba tento fragment odlišovat od legendy *Beatus Cyrillus*, o níž pojednáváme níže. Obě první kapitoly Kristiána jsme vydali s úvodem, kritickým aparátem a českým překladem v díle *Magnae Moraviae fontes historici* (MMFH) II, Brno 1967, 186—199. — Pro úsporu místa budeme zde odkazovat k dílu MMFH II, do něhož byly pojaty všechny hagiografické texty cyrilometodějské s úvodem a s českým překladem *Jar. Ludivkovského* a s historickými poznámkami *Lubomíra Havlíka*. Soupis latinských legend cyrilometodějských podává *Antonín Salajka*, *Prameny k životu a dějinám Konstantina-Cyrilla a Metoděje* ve sborníku *Solunští bratři*, Praha 1962, 213—222. K celé problematice viz též *Jaroslav Kadlec*, *Das Vermächtnis der Slavenapostel Cyrill und Method im böhmischen Mittelalter*, *Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis, Cyrillo-Methodianische Fragen*, 1963, 103—137, a *František Dvorník*, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970.

⁷ *Josef Pekař*, WLL 191. Srov. i Pekařovu poznámku 9 k prvé kapitole překladu Kristiána od *Antonína Stříže*, 3. vyd., a k tomu dodatek vydavatele *Zdeňka Kristena*.

⁸ *J. Pekař*, WLL 195.

⁹ *Miloš Weingart*, *První česko-církevněslovanská legenda o svatém Václavu*, *Svatováclavský sborník* I 1935, 1017 n.

¹⁰ *Paul Devos*, *La Legenda Christiani est-elle tributaire de la Vie „Beatus Cyrillus“?*, AB 1963, 352—367. Viz pozn. 16a).

¹¹ Obšírně, a částečně v nesouhlase s *Romanem Jakobsonem* se zabývá touto otázkou *František Dvorník*, *Byzantské misie u Slovanů*, kap. VII. *Cyrilometodějské dědictví v Polsku a v Čechách*, 204—236.

že se Kristián dostal v Římě, kde byl Konstantin-Cyryl, jak známo, pochován v basilice sv. Klimenta, do styku s římskou tradicí, čímž by se snad vysvětlilo, proč přeložil jeho obranu slovanské liturgie z Benátek, kam ji klade slovanský Život Konstantinův, na papežský dvůr do Říma. V textu Kristiánovy legendy kupodivu nic nenasvědčuje tomu, že se autor seznámil se spisem současníka a příznivce soluňských bratří Gaudericha, biskupa z Velletri u Říma, o Životě papeže sv. Klimenta, *Vita s. Clementis papae* (BHL 1851).

Z tohoto Gauderichova spisu se nám zachovala třetí část, jež pojednává o přenesení ostatků sv. Klimenta do Říma, v legendě začínající slovy *Tempore igitur, quo Michael imperator Nove Rome regebat imperium*, kterou vydali tiskem poprvé Bollandisté, AASS Martii II., pp. 19—21 roku 1668 pod titulem *Vita (Constantini-Cyrilli) cum translatione s. Clementis* a kterou označil Dobrovský jako legendu Italskou (BHL 2073)¹² Od roku 1843, kde vešly v širší známost staroslověnské Životy soluňských bratří, trval spor o to, zda byl tento latinský text, přičítaný zpravidla Gauderichovi, předlohou staroslověnského Života Konstantinova, či naopak. Světlo vnesli do této otázky teprve v naší době bollandista Paul Devos a benediktin Paul Meyvaert obsáhlou studií *Trois énigmes Cyrillo-Méthodiennes de la Légende Italique résolues à un document inédit*, AB 73, 1955, 375—461. Objevíli totiž v knihovně Metropolitní kapituly v Praze rukopis této legendy (sign. N XXIII) ze století 14., který má prolog, vynechaný v druhém známém rukopise této legendy, Vatikánském lat. 9668 ze století 12., kde se představuje jako její autor *Leo, ecclesie Hostiensis ac Vellitrensis indignus episcopus*. Důmyslným rozbořem a srovnáním textů zjistili Devos a Meyvaert, že Lev z Ostie (+1115) jen přepracoval, ba přímo opisoval spisy svého předchůdce z 9. století biskupa Gaudericha, a přitom ho vůbec nejmenoval. Převzal z Gauderichova prologu i zprávu, že obsah legendy je čerpán *partim ex Sclavorum litteris*, zčásti ze slovanského spisu, čímž se nepochybně míní *Život Konstantinův*. Do jaké míry Lev z Ostie Gauderichův text stylisticky nebo věcně upravil, nelze s určitostí říci, ale přesto zůstává Italská (nebo též Římská) legenda, sepsaná v dnešní podobě na počátku 12. století, jedním z nejstarších a nejvýznamnějších svědectví o činnosti Konstantinově. Je zejména pozoruhodné, že v době, kdy se u nás snažil Kosmas co nejvíc oslabit cyrilometodějskou tradici, nevadila jeho souvěkovci, římskému biskupu a kardinálovi Lvu z Ostie tato stránka Konstantinovy činnosti, aby neuvledlo dílo Gauderichovo znovu do oběhu a aby se nepokusil posílit svou autoritou snahy o smír byzantského Východu a latinského Západu.

Slovy *Tempore Michaelis imperatoris*, tedy podobně jako Italská legenda, se začíná další latinská legenda cyrilometodějská, tentokrát zase českého původu, která bývá označována po příkladu Dobrovského legendou Moravskou (BHL 2074).¹³ Je to v podstatě synthesisa dvou legend, Italské a Kristiána. Neznámý autor spojil obratně (v 6. a 7. kapitole) vypravování Italské legendy o přenesení ostatků sv. Klimenta do Říma s pasáží 1. kapitoly Kristiána o obraně slovanské liturgie před papežem. Podobně vyrovnal rozpor mezi 1. kapitolou Kristiána, která se končí Metodějovým prokletím Svatopluka a jeho země, a 2. kapitolou, v níž pokřtí Metoděj knížete Bořivoje v moravském sídle Svatoplukově. Vložil sem (kap. 12—13) totiž vyprávění o Metodějově cestě za bratrem Cyrilem do Říma a o jeho marném pokusu přenést tělo bratrovo tajně na Moravu. Metodějův návrat

¹² Italská legenda, MMFH II, 120—132.

¹³ Moravská legenda, MMFH II, 255—268.

ke dvoru Svatoplukovu vysvětlil docela přirozeně tím, že se Svatopluk kál a poslal pro něho do Říma poselství. V poslední (13.) kapitole pak vypráví stručně podle Kristiána o křtu knížete Bořivoje, přidav zmínku o pokřtění kněžny Ludmily po Bořivojově návratu do Čech, o čemž se u Kristiána výslovně nemluví, ale což vyplývá ze situace.

Nejstarší zápis Moravské legendy se zachoval pravděpodobně v kodexu Olomoucké kapituly č. 12 asi z polovice 14. století. Její vznik však položil Pekař do starší doby, do 12. nebo 1. poloviny 13. století. Chaloupecký ji datoval v Pramenech X. století do konce 13. nebo počátku 14. století a ve sborníku Na úsvitu křesťanství (str. 153) nejpravděpodobněji do druhé poloviny 11. století. Toto druhé datování ovšem padlo určením autora nebo spíš upravitelky Italské legendy Lva z Ostie (+1115). Objevitelé pražského rukopisu Italské legendy Paul Devos a Paul Meyvaert usoudili, patrně neprávem, že Italskou legendu přinesl do Čech až generál dominikánského řádu Mikuláš Bocasini (pozdější papež Benedikt XI.), kardinál-biskup ostijský a velletrijský, počátkem 14. století a že tedy legenda Moravská vznikla až po tomto datu. Dospěli vůbec k názoru, že Moravská legenda je nepůvodní mosaikou nejen z Italské legendy a Kristiána, ale i z jiných textů, zejména ze dvou kratších cyrilometodějských legend *Quemadmodum* a *Beatus Cyrillus*. Proti tomu lze namítnout, že naše historické prameny nic nevědí o pobytu M. Bocasiniho v Čechách a že se legenda Lva z Ostie mohla dostat do země, v níž byl odedávna rozšířen kult sv. Klimenta, už ve 12. nebo 13. století. Pro vznik Moravské legendy nejpozději v 13. století svědčí to, že v ní není ještě řeč o *tradici velehradské*, která koncem tohoto století u nás ožívuje.¹⁴ Toto datování podporuje i rozbor legendy *Quemadmodum*, kterou Devos a Meyvaert pokládají, jak řečeno, za jeden z pramenů legendy Moravské.

V legendě *Quemadmodum ex historiis* (BHL 2076)¹⁵ se prohlašují Cyril a Metoděj za rodné bratry z Alexandrie v Řecku a slovanského jazyka, kteří pokřtili krále Moravské země Svatopluka. Svatopluk zřídil na Velehradě sídlo arcibiskupské a vymohl, aby byl svatý Cyril vysvěcen za arcibiskupa. Z Moravy vykoná Cyril tři cesty, do Říma, do Chersony a znovu do Říma. Na první cestě obhájil před papežem slovanskou liturgii, z druhé cesty přinesl tělo sv. Klimenta na Velehrad a odtud po delší době, předvíraje zkázu Moravy, do Říma, kde zemřel. Jeho nástupcem na velehradském arcibiskupství ustanovil papež Metoděj, který dlel v Římě a po marném pokusu přenést tělo bratrovo tajně na Moravu vrátil se na Velehrad. Legenda se pak končí křtem Bořivojovým na dvoře Svatoplukově, křtem kněžny Ludmily a všeho lidu českého.

Legenda *Quemadmodum* si získala neobyčejnou oblibu, jak o tom svědčí velké množství rukopisů, z nichž je asi nejstarší rukopis pražské UK sign. XIX B 1 (Legenda aurea) z r. 1366. Příčinou této její obliby bylo nepochybně to, že obsahovala ve zkratce všechny hlavní motivy cyrilometodějské tradice, zejména motiv velehradský a bořivojovský. Údajem, že sv. Cyril pokřtil Svatopluka a stal se arcibiskupem velehradským, se shoduje tato legenda s Karlovou legendou o sv. Václavu (BHL 8842). Mohla ovšem vzniknout již před dobou Karlovou, ale patrně po *Kronice papežů a císařů*, kterou dokončil Martin Opavský mezi rokem 1268 a 1271 a s kterou má legenda *Quemadmodum* ve zprávě o nálezu ostatků sv. Klimenta několik věcných i slovních shod. Pokud jde o vztah legendy *Quemadmodum*

¹⁴ V. Chaloupecký, Pramene X. století, 283, pozn. 303.

¹⁵ Legenda *Quemadmodum*, MMFH II, 289–296.

k legendě Moravské, zdá se nám, jak už naznačeno, rozhodujícím fakt, že v legendě Moravské není zmínka o Velehradě, kdežto v legendě Quemadmodum je Velehrad nejvýznamnějším motivem. Kdyby byla legenda Quemadmodum jedním z pramenů legendy Moravské, lze si těžko představit, že by autor Moravské legendy tento motiv potlačil.

V souvislosti s Moravskou legendou je třeba se ještě zmínit o druhé cyrilometodějské legendě, která bývá pokládána za jeden z jejích pramenů nebo za památku ještě starší. Je to legenda *Beatus Cyrillus*,¹⁶ kterou poprvé vydal V. Chaloupecký (Prameny X. století, 501—505) a která je známá ze dvou rukopisů rajhradských, uložených nyní v UK v Brně, sign. R 625 (z roku 1395) a sign. R 412 (první, polovina 15. stol.) a z opisu pořízeného v 15. století z R 625, chovaného v KNM v Praze sign. XII D 11. Legenda *Beatus Cyrillus* se liší ode všech cyrilometodějských legend tím, že se Cyril a Metoděj vypraví na misijní cestu do Bulharska a na Moravu z Říma. Působení bratří na Moravě se podává někde doslova stejně jako v Moravské legendě. Odcházejí do Říma, kde potom zemřel a byl pohřben, zanechal Cyril na Moravě svým nástupcem bratra Metoděje, který pokračoval úspěšně v duchovní činnosti, ale pak se nepohodl se Svatoplukem a stihl ho i jeho zemi klatbou. I zde se legenda *Beatus Cyrillus* shoduje namnoze doslova s Legendou Moravskou, ale končí se slovy: „Potom se (Metoděj) zase ve jménu Kristově navrátil do Říma, odkud přišel“.

První vydavatel této legendy, Václav Chaloupecký ji pokládal za památku z počátku 12. století a pokusil se jí užít k rekonstrukci nezachovaného a záhadného Kosmova *Privilegia Moraviensis ecclesie*. Oldřich Králík ji ztotožnil přímo s *Privilegiem*, ačkoli se v ní neče ani jediné slovo o slovanském písmu a slovanské liturgii. Jak jsme už uvedli, P. Devos a P. Meyvaert ji prohlásili za jeden z pramenů legendy Moravské a P. Devos se později dohadoval, že byla už jedním z pramenů *Kristiánovy legendy*. Proti těmto názorům jsem dovozoval srovnáním textů *Beatus Cyrillus* a Moravské legendy s *Kristiánem*, že *Beatus Cyrillus* je vskutku odvozena z Moravské legendy a že ji patrně sepsal až někdy v 2. polovině 14. století nějaký konzervativní moravský patriot z opozice proti slovanským sympatiím doby Karlovy.

Nejnověji zjistil Paul Devos^{16a} překvapující skutečnost, že předlohou, z níž čerpal autor legendy *Beatus Cyrillus*, byla gentská (Gand v Belgii) legenda o sv. Liévinovi, *Passio vel Vita sanctissimi ac Deo dilectissimi Livini, archiepiscopi et martyris* (BHL 4960), sepsaná v 11. století a přičítaná, ovšem neprávem, sv. Bonifaciovovi, apoštolu Germánie. Zejména oslava Moravy a jejích obyvatel je doslova převzata z kapitoly o zemi Brabantské. Bohužel však ani Devosův senzační objev nestačí ke zjištění, kdy a k jakému účelu legenda *Beatus Cyrillus* u nás vznikla. Dva rukopisy gentské legendy o sv. Liévinovi zachované v Praze (Kapitulní a Universitní knihovna) jsou až z 15. století.

Za původní a samostatnou legendu cyrilometodějskou nebo ludmilskou se někdy omylem pokládala legenda *Diffundente sole*¹⁷ (BHL 5030), která je ve všech zacho-

¹⁶ Legenda *Beatus Cyrillus*, MMFH II, 299—303. K tomu viz zmínku v článku *Kristián či Radim?*, Česká literatura 15, 1967, 521. Novější překlad *Boh. Ryby* u *O. Králíka*. Nejstarší legendy přemyslovských Čech, 218—219. Sr. též článek *Jar. Kadlec* cit. zde v pozn. 6, str. 127, pozn. 104.

^{16a} Paul Devos, La Passion de S. Liévin de Grand, source inattendue de „Beatus Cyrillus“, AB 89, 1971, 371—385.

¹⁷ Legenda *Diffundente sole*, MMFH II, 276—283.

vaných rukopisech i v staročeském překladě spojena s oslavnou ludmilskou homilií *Factum est*. Teprve Václav Chaloupecký ukázal (Prameny X. století, str. 117 n.), že jde o skladby dvě. Bohužel se však vrátil, jak jsme už připomněli, proti zcela jasnému poznání Pekařovu, který označil legendu *Diffundente sole*, jako dávno před ním Bollandisté, za výtah z prvních dvou kapitol Kristiána, k pochybnému názoru Dobrovského, že *Diffundente sole* je předlohou, z které čerpal Kristián. Ve snaze zjistit staré prameny Kristiánovy legendy prohlásil *Diffundente sole* za apologii slovanské bohoslužby z 2. poloviny 10. století a za primární pramen pro poznání počátků českých dějin a ztotožnil ji s Kosmovým *Epilogem*, Krátkým sepsáním dějin Moravy a Čech. Tento Chaloupeckého omyl vyvrátili Jan Viličkovský a Jaroslav Ludvíkovský důkazem, že *Diffundente sole* je psána stylem gregoriánským, v němž zcela převládá ve větých závěrech *cursus velox* (xxx, xxxx) a že tedy autor *Diffundente* takto přestylizoval svou předlohu, to jest Kristiána, až někdy ve 13. nebo 14. století.

Staročeské zpracování legendy *Diffundente sole*¹⁸ se čte v několika dochovaných rukopisech *Pasionálu* a je tam označováno jako legenda cyrilometodějská nebo ludmilská. V druhém prvotisku *Pasionálu* z r. 1495 je přidán *Život svatých Crha a Strachoty*,¹⁹ kompilace z legend *Quemadmodum*, *Moravské legendy a Diffundente sole*. Ale pojednávat o těchto překladech by přesahovalo už příliš časové omezení našeho úkolu stejně jako vykládat o latinském officiu *Adest dies gloriosa*,²⁰ jehož základem je legenda *Quemadmodum*. Latinské texty, které jsme uvedli, stačí však jistě k důkazu, že cyrilometodějská tradice žila u nás po celý středověk, i když oficiální kult soluňských bratří počal existovat až v době Karlově, jak v pražských Emauzích, tak v diecézi olomoucké, kde byl zaveden dekretem biskupa Jana, patrně Volka, roku 1349.²¹

II

Legendy ludmilské a václavské

První díl *Pramenů dějin českých* obsahuje tři latinské legendy ludmilské (tzv. *Wattenbachovu* neboli *Subtrahente se*, 140—143, tzv. *Menckenovu* neboli *Fuit*, 144—145, a *Diffundente sole*, 191—198), tři latinské legendy václavské (*Gumpoldovu*, 146—166, *Laurentiovu* neboli *Vavřincovu*, 167—182, *Crescente fide*, 183—190) a nakonec legendu *Kristiánovu*, 199—227, jež spojuje po historickém úvodu o pokřtění Moravy a Čech Cyrilem a Metodějem legendu ludmilskou a václavskou.

Z ludmilských legend je tzv. *legenda Wattenbachova* (BHL 5029), dnes označovaná zpravidla *Subtrahente se*, nesporně totožná, jak konstatoval Pekař, se 4. kapitolou Kristiánovou. Legendu *Diffundente sole* je třeba s Chaloupeckým odloučit od ludmilské homilie *Factum est*, s níž je v rukopisech spojena ale proti jeho chybnému názoru je jí nutno uznat za přestylizování dvou prvních kapitol a části třetí kapitoly Kristiánovy legendy, jak jsme o tom pojednali již ve výkladě o legendách cyrilometodějských, k nimž bývá legenda *Diffundente sole* stejným právem počítána. K homilii *Factum est* se vrátíme později a tak nám zbývá si nyní

¹⁸ Staročeské zpracování legendy *Diffundente sole*, MMFH II, 284—288.

¹⁹ *Život svatých Crha a Strachoty*, MMFH II, 314—316.

²⁰ *Officium Adest dies gloriosa*, MMFH II, 337—345.

²¹ MMFH IV, 132—136.

všimnout jen ludmilské legendy *Fuit in provincia Boemorum* (neboli podle prvního vydavatele legendy Menckenovy) a jejího poměru k legendě Kristiánově.

Legenda *Fuit* (BHL 5026)²² se zachovala v četných rukopisech, z nichž je nejstarší rukopis Veřejné knihovny v Drážďanech sign. I 43 z konce století 12. nebo počátku století 13., pocházející pravděpodobně z kláštera sázavského. Obsahuje totiž Kosmovu Kroniku s přídávky od „Mnicha sázavského“. Všechny rukopisy, které zjistil Chaloupecký s výjimkou dvou, tedy 21 z 23, se omezují na stručné vyprávění o životě sv. Ludmily a o její mučednické smrti z podnětu kněžny Drahomíry a jejich zlých rádců, vyprávění celkem shodné s příslušnou částí 4. kapitoly Kristiánovy, ale přece nikoli do té míry, aby bylo možno oba texty ztotožnit. Chaloupecký dal bohužel přednost dvěma pozdějším rukopisům legendy *Fuit* (kremnickému z 15. století a PUK X B 12 ze 14.—15. století), kde jsou k původnímu textu přidány z Kristiána dvě partie líčící potrestání vrahů sv. Ludmily a její translaci. Tento rozšířený text pak otiskl v příloze *Pramenů X. století*, 459 až 481, a poskytl jej Boh. Rybovi pro překlad v *Legendách o českých patronech* (2. v. 1940, 97—101), kterýžto překlad pak pojal i do sborníku *Na úsvitu křesťanství*, 59—66. Že tak učinil neprávem, ukázal bezpečně Jan Vilíkovský v recenzi díla Chaloupeckého v *Naší vědě XX*, 1941, 83 n. Ve Výboru z české literatury 1957, 69—61 a v Králíkové sborníku *Nejstarších legend přemyslovských Čech*, Praha 1919, 215—216, se čte zase už Rybův překlad jen krátkého původního textu. Ale sám fakt, že Chaloupecký uvádí legendu *Fuit* ve svých edicích mezi latinskými legendami na prvním místě, a Králík na místě téměř posledním, ukazuje, že spor o tuto legendu nelze pokládat za dořešený.

Chaloupecký odvozuje legendu *Fuit* ze staré slovenské legendy, která byla pravděpodobně sepsána brzo po Ludmilině umučení a z níž se nám jinak zachoval (v Rusku) staroslověnský výtah, tzv. *Prolog o sv. Ludmile*, jehož nejstarší rukopisy pocházejí asi z počátku 13. století. Králík je naopak přesvědčen, že ludmilskou legendu fixoval teprve Kristián, z něhož je legenda *Fuit* výtahem, pořízeným na Sázavě, kde prý vznikla i staroslověnská legenda o sv. Ludmile. Než zaujmeme stanovisko k této otázce, musíme se zabývat dvěma latinskými legendami václavskými, kterých Kristián nesporně užil a v nichž je zmínka o mučednické smrti kněžny Ludmily. Jsou to legendy *Crescente fide* a legenda *Gumpoldova*.

Dobrovského názor, že václavská legenda sepsaná z podnětu císaře Oty II. (973—983) biskupem v severoitalské Mantui Gumpoldem (BHL 8821)²³ je pramenem všech ostatních latinských legend o sv. Václavu, uchoval se i do doby, kdy už Pekař přesvědčivě dokázal, že Gumpoldova legenda není původní skladba, nýbrž jen bombastická a vyumělkovaná parafráze legendy *Crescente fide*.²⁴ Dobrovského se přidržovali někteří odpůrci Pekařovi u nás a tím spíše méně informovaní badatelé němečtí. Vynikající medievalista Max Manitius, *Geschichte des lateinischen Mittelalters II*, Mnichov 1923, 182 si sice uvědomil, že u Gumpolda „ustupuje častěji skutečná znalost faktů nesnesitelně nabubřelé frázovitosti“, ale

²² Legenda *Fuit* (Menckenova, podle prvního vydavatele J. B. Menckena z r. 1730) byla otištěna a přeložena do češtiny J. Emlerem v FRB I, 144—145. V MGH, SS. XV 1, 572 ji vydal O. Holder-Egger. O novějších vydáních a překladech viz dále v textu.

²³ Gumpoldova legenda byla vydána G. H. Pertzem, MGH, SS. IV, 211—233. Odtud ji přetiskl s překladem F. J. Zoubka J. Emler v FRB I, 126—146. Nový český překlad Z. Kristena v *Králíkových Nejstarších legendách přemyslovských Čech*, 37—53.

²⁴ Josef Pekař, WLL, 24—38.

Pekařovo stanovisko ignoroval a o legendě *Crescente fide* (tím méně pak o Kristiánovi) se vůbec nezmněl. Ještě Robert Holtzmann ve svém vydání W. Wattenbacha *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* I 4, Berlin 1943, 800 n. opakuje starý omyl Dobrovského a Pertzův. Teprve řezenský historik Josef Staber se rozhodně vyslovil v salzburské přednášce, o níž bude dále řeč,²⁵ pro názor Pekařův proti pochybnostem svých krajanů. Třeba jen dodat k ukončení tohoto sporu, že Gumpoldův styl byl oceňován ve své době jako vrchol literárního umění. Svědčí o tom i fakt, že Kristián z něho převzal (v kap. 3.) doslova pasáž o Václavově věštbě, že byl přeložen do staroslověnštiny a že úryvky z něho se často čtou v breviářích.

Nejstarší zachovanou latinskou legendou o sv. Václavu je tedy anonymní legenda *Crescente fide* (BHL 8823), která je jedním z hlavních pramenů legendy Kristiánovy. Je mnohem prostší a kratší než legenda Gumpoldova. Hned třeba poznamenat, že existují dvě recenze legendy *Crescente fide*, z nichž jednu označil Pekař jako *bavorskou*, druhou jako *českou*. Nejnápadnější rozdíl mezi nimi je ten, že bavorská recenze jmenuje prvním křesťanským knížetem Čechů Spytihněva (jako Gumpold), česká Bořivoje (jako Kristián). „Bavorskou“ recenzi známe z několika starých rukopisů, hlavně bavorských, z nichž je patrně nejstarší mnichovský rukopis clm 4605 asi z 11. století. „Česká“ recenze byla až do nejnovější doby známa jen z pozdních a zpravidla fragmentárních rukopisů, z nichž je nejvýznamnější text zapsaný v proslulém kodexu metropolitní kapituly pražské sign. G 5 z let 1320—1343, ale i tu chybí translace (přenesení) a záznaky. Úplný text české recense s translací a záznaky objevil Jaroslav Ludvíkovský v tzv. Stuttgartském pasionále, rukopisu z první poloviny 12. století, pocházejícím z benediktinského kláštera ve Zwiefalten, a otiskl ji v Listech filologických.²⁶ Pekař pokládal za původní znění legendy *Crescente fide* bavorskou recenzi, o níž soudil, že vznikla „někde v Bavořích, v okolí biskupa nebo některého kláštera řešenského“, a o české úpravě vyslovil dohad, že náleží ještě do sklonku 10. století.²⁷ Naproti tomu Chaloupecký dospěl, opíraje se o M. Weingarta, k názoru (Prameny X. století 27 n., 237—280, Na úsvitu křesťanství 78 n.), že napřed vznikla „česká“ recenze, která byla v Bavorsku upravena tak, že jako první křesťanský kníže je v ní uveden Spytihněv, protože se odtrhl od Velké Moravy a uznal bavorskou církevní i politickou nadvládu nad svou zemí. S touto Chaloupeckého tezí vyslovil souhlas Jan Vilíkovský (NV 1941,94) a nověji F. Dvorník (Byzantské misie 347) a nelze se tomu divit, když si připomeneme, že v *Crescente fide* se uvádějí slovanská jména *Učen* a *Budeč*, že se tu děje zmínka o starším knězi, patrně slovanském, *Pavlovi*, a že Praha patřila v době sepsání legendy *Crescente fide* do řezenské diecéze.

²⁵ Josef Staber, Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenzeslaus und ihr Ursprungsort Regensburg, Acta V. Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis a. 1967 celebrati (1970), 183—193.

²⁶ Bavorskou recenzi *Crescente* vydal poprvé Beda Dudík v Iter Romanum I, 1855, 319—326. Odtud ji přetiskl J. Emler s překladem Josefa Truhláře ve FRB I, 183—190. Českou recenzi z rukopisu kapitulního G 5 vydal V. Chaloupecký, Prameny X. století, 493—501. Český překlad J. Ludvíkovského ve sborníku Na úsvitu křesťanství, 78—86, podává k tomu přenesení a záznaky podle bavorské recense. Králík pojal do Nejstarších legend přemyslovských Čech, 30—36, bavorskou recenzi v překladu Boh. Ryby. Úplnou českou recenzi otiskl J. Ludvíkovský, Nově zjištěný rukopis legendy *Crescente fide* a jeho význam pro datování Kristiána, LF 1958, 56—67.

²⁷ Josef Pekař, Svatý Václav, Svatováclavský sborník I 1934, 82, pozn. 96.

Významně však zasáhl do tohoto sporu nedávno Josef Staber ve své už připomenuté salcburské přednášce.²⁸ V ní prokázal, že autor legendy *Crescente fide* užil jako předlohy pro svou práci legendy o sv. *Emmerammovi*, kterou sepsal frisinský biskup *Arbeo* v 2. polovině 8. století. Slovní shody mezi oběma legendami které Staber nashromáždil, jsou zcela přesvědčivé, hojnější a přesvědčivější než ty, na něž u nás svého času upozornil Karel Doskočil.²⁹ A je také velmi pravděpodobná i druhá teze, kterou Staber dokazuje, že legenda *Crescente fide* vznikla v benediktinském klášteře sv. *Emmeramma* v Řezně, což se shoduje s názorem Josefa Pekaře nahoře citovaným.

Pekař původně soudil (*Nejstarší kronika česká*, 55 n.), že některá místa v české recenzi *Crescente fide* jsou interpolacemi z Kristiána. Ve *WLL* od tohoto názoru upustil, přikloniv se k hypotéze, že česká a bavorská verze vznikly ze ztracené společné předlohy, přičemž ovšem uvedl Kristiána v souvislost s verzí českou. Sám jsem se vrátil v článku o úplném textu české recenze ze Stuttgartského pasionálu³⁰ s jistou rezervou k původnímu názoru Pekařovu. Zabýval jsem se však poměrem legendy *Crescente fide* ke Kristiánovi a ke Gumpoldovi už dříve ve *Sborníku filosofické fakulty v Brně*.³¹ Jestliže se Pekařův odpůrce Jan Slavík vyslovil pro starou tezi Dobrovského, že je *Crescente fide* výtahem z Gumpolda, opíraje se o poznání, že některá místa *Crescente fide* předpokládají obšírnější znění, jak je má právě Gumpold, shledal jsem srovnáním *Crescente fide* s *Kristiánem*, že všechna ta místa můžeme stejně dobře, ba ještě lépe osvětlit z Kristiána. Jde nejméně o sedm míst a pozoruhodné je, že na všech těchto místech je text obou recenzí *Crescente fide*, bavorské i české (a to, jak se později ukázalo, i ve starobylém textu stuttgartském) zcela shodný, to jest zřejmě neúplný a méně logický než text Kristiánův. Vyvodil jsem odtud hypotézu, že Kristián (i Gumpold) měli před sebou úplnější text *Crescente fide*, kdežto zachované rukopisy jak bavorské, tak české recense že obsahují text zkrácený. Třeba dodat, že už Bollandista Konstantin Suysken usoudil v *AASS*, Sept. t. VII, 721 (1760?), že legenda *Crescente fide* je téměř jen výtahem z *Kristiána* a nepokládal proto za potřebné ji otisknout. Tento závěr není sice pro nás přijatelný, ale obojí hledisko, jež jsme ve stopách Pekařových sledovali, bylo by lze spojit tak, že se česká *Crescente* v pozdějším vývoji přimkla těsněji ke Kristiánovi.

Je však třeba se vrátit ke sporu o datování legendy *Fuit*. V článku výše připomenutém (pozn. 31) jsem upozornil mj., že zmínka o mučednické smrti v 3. kapitole *Crescente fide* dobře nezapadá do textu václavské legendy a že se zdá buď interpolací nebo výsledkem zkrácení původního textu. Odtud vyvodil O. Králík pohotově tezi, že jde vskutku o interpolaci, že motiv zavraždění sv. Ludmily uvedl do václavské legendy teprve *Gumpold* a že před Kristiánem samostatná ludmilská legenda neexistovala. O legendě *Fuit*, jejímž obsahem je právě umučení sv. Ludmily, pak usoudil, jak jsem už uvedl, že je výtahem z Kristiána

²⁸ Viz pozn. 25.

²⁹ Karel Doskočil, *Manželství sv. knížete Václava a úcta svatojímramská*, ČCH 1940, 201 n. Teprve Staberovým článkem, v němž se uvádí ještě mnoho dalších shod mezi legendou *Crescente fide* a jinými latinskými legendami, je nepochybně oslaben, ne-li vyvrácen *Weingartův* pokus (*Svatováclavský sborník I 1011 n.*) o důkaz, že autor *Crescente fide* užil I. církevně-slovanské legendy o sv. Václavu.

³⁰ Viz pozn. 26.

³¹ *Jaroslav Ludvíkovský*, *Crescente fide*, Gumpold a Kristián, SPFFBU 1955 D 1, 48—66. S vývody tohoto článku polemizuje O. Králík. V příloze české protohistorie, 1969, 138—151.

a že byla pořízena teprve v slovanském klášteře na Sázavě v 11. století. Důvody, kterými *Králík* podpírá svůj názor,³² znějí někdy zcela přesvědčivě. O možnosti, že je legenda *Fuit* (samozřejmě ve své skutečné podobě, nikoli v podobě Chaloupeckým neprávem rozšířené) výtah z Kristiánovy legendy, uvažoval ovšem už Pekař, ale na druhé straně se mu jevil někdy Kristiánův text jako přestylizovaný a rozšíření textu *Fuit*. Pokud jde o zmíněnou tezi *Králíkovu*, lze si těžko představit, že by v ludmilské legendě sepsané na Sázavě a k tomu na základě Kristiána byla potlačena sebemenší zmínka o slovanském písmě a slovanské liturgii, jak je tomu v legendě *Fuit*. Nezbývá tedy podle mého soudu než přijmout *východiško Pekařovo*,³³ že autor legendy *Fuit* a Kristián čerpali ze stejné, nyní ztracené latinské legendy ludmilské, kterou mohla být, dodávám, konec konců obšírnější verze dochované legendy *Fuit*. Že původní předloha této ludmilské legendy byla psána slovansky, připouštěl už Pekař a za prokázaný literární fakt pokládal, opíraje se o slovanský ludmilský prolog, tuto hypotézu odvážně Chaloupecký.³⁴

Přímými prameny václavské a ludmilské legendy Kristiánovy jsou tedy legendy *Crescente fide*, *Gumpold* a legenda *Fuit* resp. její předloha, nepřímými pravděpodobně *staroslověnské legendy o sv. Václavu a sv. Ludmile*. V 3. a 4. kapitole spojuje Kristián ve vypravování o mládí Václavově, o Drahomíře a zavraždění sv. Ludmily motivy ze všech tří jmenovaných latinských legend, kdežto od kapitoly 5. až do poslední 10. je hlavní jeho předlohou *Crescente fide*, z níž je převzata téměř polovina václavské části Kristiánovy legendy. V předmluvě věnované biskupu Vojtěchovi praví Kristián, že umučení sv. Václava a sv. Ludmily bylo dosud vyličeeno neúplně a v skladbách sobě odporujících a že se proto uchýlil, kde to bylo možné, k ústní tradici. Skutečně Kristián své prameny (s výjimkou delší pasáže z *Gumpolda* v 3. kapitole) stylisticky a obsahově upravoval, kombinoval a často doplňoval. Jako spojil v prvních dvou kapitolách s cyrilometodějskou legendou nebo tradicí vyprávění o křtu Bořivojově a moravských počátcích českého křesťanství, tak čteme ve 4. kapitole o dočasně spoluvládě vrahů Ludmiliných Tunny a Gommona s kněžnou Drahomírou a o trestu, který je stihl, v 5. kapitole o převeliké a krvavé rúznici, která povstala mezi velmoži Václavovými a ničemnou stranou jeho matky, i o přenesení těla Ludmilina z Tetína do Prahy a v 7. kapitole o knězi boleslavském, který zavřel před knížetem Václavem chrámové dveře, aby mu zabránil hledat v chrámu útočiště. K zázrakům, které převzal Kristián z legendy *Crescente fide* a které se většinou týkají osvobození vězňů ze žaláře, připojil v kapitole 8. a 10. dva zázraky jiného druhu, na kterých měla účast Václavova sestra Přibyslava, v kapitole 10. historii Podivenovu^{34a} a na konci 10. kapitoly vyprávění o Václavově zázračném vítězství nad vévodou kouřimským.

Tyto motivy, jejichž pramenů se můžeme jen dohadovat, mají namnoze povahu vyprávění historického a přispěly k tomu, že Pekař označil Kristiánovo vyprávění původně jako *kroniku*. Skutečně, odečteme-li od Kristiánova vyprávění zázraky převzaté z *Crescente*, zbude nám sice legenda, ale legenda, která se hlásí spíš k „životům“ (*vitae*), k legendám historického obsahu, nebo k tak zvané *historia*

³² *O. Králík*, Sázavské písemnictví XI. století, 36 n.

³³ *Josef Pekař*, WLL 209 n.

³⁴ *Josef Pekař*, Svatý Václav, Svatováclavský sborník I 34, pozn. 27; *V. Chaloupecký*, Prameny X. století, 13. Na úsvitu křesťanství, 60.

^{34a} Kristiánova kapitola o Podivenovi bývá pokládána za samostatnou legendu. O tom viz článek *O. Králík*, Tzv. legenda o Podivenovi, LF 1970, 7–15.

ecclesiastica, jaké psali Řehoř Tourský, Isidorus Sevillský, Beda Venerabilis a jiní spisovatelé raného středověku.³⁵

Nejvýznamnější václavskou legendou staršího období je vedle *Crescente fide*, Gumpolda a Kristiána legenda *Laurentia* (Vavřince) z Montecassina, *Dominus ac redemptor noster* (BHL 8824), zachovaná, nehledě k třem bezvýznamným novověkým opisům, v jediném rukopise tohoto kláštera, pocházejícím podle Pertze z 11. nebo podle Dudíka z 12. století.³⁶ Autor této legendy byl muž zřejmě učený, zná nejen Písmo svaté, ale i Platóna, Horatia, Vergilia a Terentia, a svou umělou prózu ozdobuje citáty z básníků i vlastními verši. Max Manitius ho staví vysoko nad Gumpolda, na němž je Laurentiova legenda nezávislá.³⁷ Její vypravování se začíná knížetem Vratislavem tak jako I. slovanská legenda o sv. Václavu a s touto legendou se shoduje Laurentius nápadně i v několika dalších bodech. Sám uvádí jako své informátory „jistého hodnověrného obyvatele svrchu řečeného království slovanského“ a mnicha Benedikta ze Saska (lectio¹²). Za doklad Laurentiovy znalosti českých poměrů pokládal Pekař, WLL 21 pozn. 1, že jeho etymologie jména *Venceslaus propriam regebat provide iram* se vztahuje na Spytihněva a nikoli na Václava. Ve skutečnosti však jde nepochybně o středověkou etymologii jména *Venceslaus, vincere se laus*. Jiný problém je spojen s Laurentiovým údajem, že se přenesení těla sv. Václava uskutečnilo *tempore domini Adalberti, almfici confessoris atque pontificis* (1.12). Z tohoto označení sv. Vojtěcha biskupským titulem *confessor atque pontifex* vyvozuje Pekař, WLL 22 n, že Laurentius psal ještě za života Vojtěchova a klade z toho důvodu sepsání této legendy do let 989—997. Popis Čech v tzv. Canapariově legendě o sv. Vojtěchu je podle Pekaře ohlasem křtení Laurentiova. K Pekařovi se přiklonil v otázce datování této legendy O. Králík v článku uveřejněném v Ricerche Slavistiche 1959.³⁸ Společným modelem Laurentiovy legendy a První slovanské legendy o sv. Václavu byl podle Králíka souhrn legendy *Crescente fide* složený podle jeho dohadu v osmdesátých letech 10. století. Sepsání Laurentiovy legendy klade před r. 997.

Novější bádání však dalo za pravdu G. H. Pertzovi, Maxu Manitiovi a R. Urbánkovi,³⁹ kteří kladli vesměs Laurentiovu legendu do 11. století. W. Holtzmann dokázal v článku *Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands*, *Studi Gregoriani* I 1947, 217—236, s velkou mírou pravděpodobnosti, že Laurentius z Monte Cassina, autor legendy o sv. Václavu, je totožný s Laurentiem, pozdějším arcibiskupem z Amalfi, jedním z vychovatelů papeže Řehoře VII. (Hildebranda,

³⁵ Kristiánovu legendu vydal Josef Emler ve FRB I 198—227 s překladem Josefa Truhláře. Kritické vydání podal Josef Pekař, WLL 1960, 88—125, kde jsou též uvedeny rukopisy, zlomky a všechna starší vydání. Z něho přeložil Kristiána do češtiny Antonín Stříž (1921) s úvodem a poznámkami Josefa Pekaře; 3. vydání doplněné dalšími poznámkami Zd. Kristena vyšlo 1941. Ve sborníku *Na úsvitu křesťanství* 1942, 102—133 přeložil Kristiána Jaroslav Ludvíkovský, poznámky připojil V. Chaloupecký 271—276. Odtud bylo přetištěno několik kapitol ve Výboru z české literatury I 1957, 93—102. *Střížův* překlad pojal nověji O. Králík do Nejstarších legend přemyslovských Čech, 58—87. O prvních dvou kapitolách Kristiána v. pozn. 6.

³⁶ Beda Dudík vydal Laurentiovu legendu z rukopisu kláštera Montecassinského, *Iter Romanum* I 1855, 303—318. Emler užil v FRB I 167—182 opisu Českého musea z r. 1837 a připojil překlad Josefa Truhláře. Nový český překlad od Zd. Kristena u O. Králíka, Nejstarší legendy přemyslovských Čech, 88—101.

³⁷ Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* II 1923, 304—306.

³⁸ O. Králík, La leggenda di Laurentio di Montecassino su s. Venceslao ed il suo modello, *Ricerche Slavistiche* VII, Roma 1959, 24—47.

³⁹ R. Urbánek, *Legenda* tzv. Kristiána I, 326 n.

1073—1085). Na Holtzmannův článek u nás upozornil Dušan Třeštík v *Mediaevalia Bohemica* 1969⁴⁰ a doplnil jej důmyslným dohadem, že podnět k sepsání legendy o sv. Václavu dala činnost českého poselství v Římě z roku 1039, které se snažilo vyložit kurii důvody Břetislavovy výpravy do Hnězdna a vymoci (ovšem marně) na papeži Benediktu IX. souhlas ke zřízení arcibiskupství v Praze. Proti běžnému tvrzení, že se Laurentius opíral o ústní informace, přiklání se Třeštík (pozn. 65) k badatelům, kteří pomýšlejí spíš na prameny písemné. S Holtzmanem a Třeštíkem se shoduje *Francis Newton* ve vydání *Laurentius monachus Casinensis archiepiscopus Amalfitanus*, MGH, B. VII. Weimar 1973.

S *Gumpoldovou* legendou bývají spojeny dvě staré skladby vydané Pekařem, krátká homilie k svátku přenesení sv. Václava (4. března) *Licet plura* a delší legenda, která se začíná také jako homilie, *Oportet nos fratres*.⁴¹

Licet plura (BHL 8835) rozjímá nad zázrakem neporušeného těla světce, o němž dosud vyprávějí očití svědkové (*sicut adhuc visi miraculi referunt testes*). Právě o tato slova se opírá datování této homilie do 10. století u Dobnera, který pokládal za autora prvního pražského biskupa Dětmara nebo sv. Vojtěcha, a u Pekaře (WLL 38, pozn. 1), který v ní byl ochoten spatřovat nejstarší památku českolatinšské literatury, ponechávaje ovšem definitivní rozhodnutí dalšímu zkoumání (WLL 380). Ve většině rukopisů, např. v Erlangenském z 2. polovice 12. nebo z počátku 13. století, odkud ji otiskl Pekař, je tato homilie připojena ke *Gumpoldovi*, ale v rukopise pražské UK sign. VIII A 3 z konce 14. století následuje za delší verzí václavské legendy *Ut annuncietur*. Protože citovaný časový údaj je zřejmě *hagiografický topos*, lze pokládat datování Dobnerovo a Pekařovo tohoto textu do 10. století právě jen za dohad.

Legenda *Oportet nos fratres* (BHL 8826) je zpracování Gumpolda rýmovanou prózou a končí se smrtí sv. Václava. Pekař, WLL 44, se klonil k názoru, že pochází z Itálie a že byla sepsána od konce 10. do poloviny 11. století. Ale vyspělá rýmovaná próza, jakou je tato legenda psána a která u nás připomíná Kosmu, a její rukopisné dochování (nejstarší rukopisy z 12. století) zdají se svědčit pro dobu o něco pozdější, snad pro druhou polovinu 11. nebo začátek 12. století. Zalíbení anonymního autora v římském císařství, jehož se Pekař dovolává pro svou domněnku o cizím (italském?) původu této legendy, odporuje vlastní Pekařovo zjištění stop české recenze *Crescente fide* v jejím textu.^{41a}

Do 13. století, v němž se kult sv. Václava u nás značně rozšířil, jak ukazují sama jména českých králů Václava I. až III., se hlásí dvě velké a stylisticky vynikající legendy začínající se slovy *Ut annuncietur* a *Oriente iam sole*. (BHL 8832 a 8827, bez rozlišení recenzí). Už Pekař zjistil u obou těchto legend dvě recenze, kratší a delší, označované v literatuře *Ut annuncietur I a II*, *Oriente iam sole I a II*. Za nejstarší z těchto legend pokládal Pekař *Oriente iam sole I*, kterou otiskl ve WLL 409—430. Pro chválu svatého Václava, který „se více věnoval honbě duší

⁴⁰ *Dušan Třeštík*, *Miscellanea* zu den St. Wenzelslegenden II: Laurentius aus Monte Cassino und Laurentius aus Amalfi, *Mediaevalia Bohemica*, Praha 1969, 73—92. Sr. téhož autora *Kosmova kronika*, Praha 1968, 188, a zejména poslední kapitola, *Václavská ideologie a český „stát“ v 11. a 12. století*, kde se Dušan Třeštík častěji dotýká problému filiae václavských legend.

⁴¹ *Josef Pekař*, WLL 385—388 *Licet plura*; 389—408 *Oportet nos fratres*. Do češtiny přeložil tyto texty *Ant. Stříž*, *Život a umučení sv. Václava* (1929). Legendu *Oportet* přetiskl v překladu *Střížové O. Králík* v *Nejstarších legendách přemyslovských Čech*, 165—182.

^{41a} O stylu této legendy píše *Eva Kamínková*, *Rým a rytmus václavské legendy Oportet nos fratres*. LF 1959, 68 n., která pomýšlí nejdřív na polovinu 11. stol.

než honbě zvěře, což nemají ve zvyku činit někteří lidé po lesích se toulající“, v níž spatřoval narážku na krále Václava I., kladl Pekař vznik legendy *Oriente iam sole* do doby vlády tohoto krále (1230—1253). Ale legenda *Oriente iam sole* I má už také (cap. 18) zázrak o dánském králi Erikovi, kterému se ve snách zjevil Kristus a poručil mu vystavět chrám ke cti sv. Václava, a zmiňuje se pak i o smrti tohoto krále, který byl zavražděn svým bratrem tak jako sv. Václav. To se stalo roku 1250, a proto byl nucen Pekař, chtěl-li setrvat při svém datování do doby krále Václava I., pomýšlet, pochopitelně s rozpaky, na léta 1251—1253. Vysoko ocenil tuto legendu, v níž se čte (k. 4) o zázračné oslavě sv. Václava na císařském dvoře, kde císař věnoval knížeti Václavu ostatky sv. Víta, Václav Chaloupecký, který ji pojal jako „literárně nejhodnotnější a také nejoblíbenější legendu o sv. Václavu“ do sborníku *Na úsvitu křesťanství*.⁴²

Proti Pekařově a Chaloupeckého filiaci václavských legend 13. století se postavil R. Urbánek, *Legenda tzv. Kristiána*, vykládáje vztah mezi kratší a delší verzí legendy *Oriente a Ut annuncietur* opačně a dokazuje zejména, že *Oriente iam sole* není čerpána z *Kristiána*, jak soudil Pekař a Chaloupecký (a jak musí soudit každý, kdo obě legendy bez zaujetí srovná), nýbrž že je jeho pramenem. Že je legenda *Oriente iam sole* hlavním pramenem *Kristiána*, tvrdí naposledy také Zdeněk Fiala (viz pozn. 3a) Že se Urbánek, Kalandra a ovšem i Fiala mylí, ukázal jsem jinde,⁴³ a zde chci jen stručně shrnout výsledky svého zkoumání o poměru legend *Oriente a Ut annuncietur*, zkoumání založeného na objevu *úplného textu kratší verze Ut annuncietur*, která byla dosud známa jen částečně z vydání Podlahova.⁴⁴ Ze srovnání všech čtyř verzí s *Kristiánovou* legendou, zejména pokud jde o zázraky, vyplývá, že *nejstarší text* je legenda *Ut annuncietur I*, jejíž autor, zbožný mnich vlasteneckého smýšlení a přísných názorů mravních, potlačoval ve václavské legendě vše, co odporovalo jeho cítění, a naopak útočil proti prelátům, knížatům a pánům, kteří více dbají na lov zvěře než na lov duší (Podlaha 21, pod čarou). O králi Erikovi ještě nic neví, a tak pokud chceme vztahovat jeho narážku na Václava I., nevznikají z toho pro datování legendy žádné chronologické potíže. *Terminus post quem* je pro sepsání této legendy rok circa 1170, neboť je v ní zmínka o vsi Bykoši jako majetku dvora „svatého mučedníka“, jímž se toho roku stala. *Terminus ante quem* je pak konec 13. století, kdy čtete translaci a první dva zázraky v podání této legendy v starobylém breviáři svatojirském PUK sign. XII F 5, odkud otiskl tento text Dobroslav Orel v *Hudebních prvcích svatováclavských*, Praha 1937, 398 n., s datováním kolem roku 1300.

⁴² Přeložil Jaroslav Ludvíkovský, *Na úsvitu křesťanství*, str. 219—242. Několik kapitol přetištěno ve Výboru z české literatury I 1957, 88—92.

⁴³ Jaroslav Ludvíkovský, viz pozn. 2 a 5.

⁴⁴ *Ant. Podlaha*, *Vita sancti Wenceslai incipiens verbis Ut annuncietur*, Pragae 1917, otiskl delší verzi *Ut annuncietur* z jediného rukopisu, z něhož je známa (PUK VIII A 3 ze 14. stol.), a pod čarou připojil verzi kratší, ale bez zázraků, neboť ty chybí v obou rukopisech, z nichž kratší verzi otiskl (NM XV E 5 a PUK X B 7). Delší verzi Podlahova vydání přeložil Bohumil Ryba, *Legendy o českých patronech v obrázkové knize ze XIV. století*, 2. v. Praha 1941, 51—94. Obrázky v Liber depictus předpokládají podle zjištění Rybova existenci třetí recenze *Ut annuncietur*, jakéhosi vývojového mezistupně mezi delší a kratší verzí. *Celou kratší verzi* obsahuje rukopis A 44 z bývalého augustiniánského kláštera na Starém Brně, uložený nyní v brněnské univ. knihovně. Odtud jsme otiskli zázraky v článku *Václavská legenda XIII. století „Ut annuncietur“*, její poměr k legendě „*Oriente*“ a otázka autorství, LF 1955, 196—209.

Pro *Oriente I* je bezpečný terminus *post quem* smrt dánského krále Erika r. 1250, méně určitý terminus *ante quem* tu představuje olomoucký rukopis kapitulní č. 230, který se klade nejčastěji do konce 13. století a kde se čte *Oriente I* již ve znění přepracovaném (velocisovaném). Hlavní předlohou pro *Ut annuncietur II* byla zcela nepochybně *Ut annuncietur I*. Z její osnovy přepracovatel vycházel, zachováváje i její homiletický ráz, ale snažil se překonat svou předlohu slovními bohatstvím a hojností slohových ozdob, k nimž přistupuje místy i rým. Pro literární vkus autora *Ut annuncietur II* je charakteristická jeho záliba v patetickém a temném Gumpoldovi, z něhož čerpal na několika místech. Ale existují u něho i přímé ohlasy z *Kristiána*, z *Oportet nos fratres* a z *Oriente I*. *Ut annuncietur II* byla tedy sepsána až po *Oriente I*, ale jak se zdá, ne o mnoho později. Tři zázraky, jimiž se *Ut annuncietur II* končí, se prý přihodily za doby Přemysla Otakara II., poslední z nich roku 1260. Podle toho by *Ut annuncietur II* vznikla ještě před koncem 13. století. Toto časové zařazení *Ut annuncietur II* se ovšem nesnáší s obecně rozšířeným tvrzením, které přijali od Balbína Bollandisté (BHL 8832), že autorem této legendy, přesněji řečeno její delší verze, je Jan ze Středy.⁴⁵ Jde o omyl způsobený explicitem rukopisu VIII A 3, kterému už Balbín rozuměl tak, že se v něm uvádí Jan ze Středy jako autor legendy (nehledě k tomu, že explicit následuje až za homilií *Licet plura*, která je k legendě připojena). Jak poznal už Ant. Podlaha, byl rukopis VIII A 3 opsán z iluminovaného kodexu, který si dal pořídit Jan ze Středy, ale nebyl autorem jeho textu, jako nebyl autorem známého musejního breviáře XIII A 12, i když má tento *Liber viaticus* uvedeno na všech fóliích jméno Jana ze Středy. Nemluvě o chronologických důvodech svědčí proti autorství Jana ze Středy i to, že Jan ze Středy psal přísným gregoriánským kursem, který se v legendě *Ut annuncietur II* nijak neuplatňuje.

Poslední z této čtveřice legend *Oriente II* vznikla kontaminací *Oriente I* a *Ut annuncietur I*, z níž převzala, jak ukázal nově zjištěný brněnský rukopis A 44, všechny zázraky doslova nebo téměř doslova. I ostatní zázraky však opsál kompilátor *Oriente II* z různých pramenů bez pokusu o vlastní stylisaci. Poslední dva převzal z *Kroniky Františka Pražského* k roku 1338 a 1347 a byla tedy *Oriente II* v té podobě, jak ji známe z několika rukopisů, sepsána, lépe řečeno zkompileována až po této době.

Nejvýznamnější ze starších václavských legend, legenda *Kristiánova*, se nemohla stát už pro svůj rozsah jako celek textem liturgickým. Ale z 1. kapitoly *Kristiánovy* legendy se dostaly, jak jsme už připomněli (v pozn. 6) do breviáře *lekce* začínající se slovy *Beatus Cyrillus* (BHL 2075 = 5031), ze 4. kapitoly text o zavraždění sv. Ludmily (*Mater beati Wenzlai* nebo *Subtrahente se*, tzv. legenda *Wattenbachova*, BHL 5029) a z 5. kapitoly text o přenesení, translaci sv. Ludmily (*Recordatus*, BHL ji samostatně neuvádí). Tyto texty se vyskytují v mnoha rukopisech a bývaly pokládány za samostatné legendy. Podobně tomu bylo i s václavskými translacemi, u nichž se nejčastěji samostatně opisuje translace z *Ut annuncietur I* *Corpus sanctissimi (sacratissimi) martyris*. O všech těchto textech jednal jako o samostatných translačních legendách, ovšem neprávem, R. Urbánek (viz NV 1950, 197 n.).

⁴⁵ *Pekař* se vyslovuje ve WLL 64 v této věci zdrženlivě, ale ve Svatém Václavu, Svatováclavský sborník I 90 píše o *Janu ze Středy* bez výhrad jako o autoru václavské legendy. Janovi ze Středy přičítá legendu *Ut annuncietur* také *Anton Blaschka*. K datování *Ut annuncietur II* viz též článek *O. Králík*, Die Datierung der Wenzelslegende „Ut annuncietur II“, sborník *Orbis mediaevalis. Festgabe für Anton Blaschka*, Weimar 1970, 89–121.

O přepracování 1. a 2. kapitoly Kristiána na legendu *Diffundente sole* (BHL 5030, ovšem jen první část), kterou Chaloupecký prohlásil osudným omylem za výtvar z 2. polovice 10. století a za hlavní pramen Kristiánův, a o datování tohoto textu do 13. nebo 14. století, byla už řeč v kapitole cyrilometodějské.⁴⁶ Homilie o sv. Ludmile *Factum est* (BHL 5030, druhá část), která je ve všech rukopisech legendy *Diffundente sole* k ní připojena (jindy je spojena s legendou *Fuit* nebo je zapsána samostatně) a v starších edicích spolu s ní vydávána a překládána,⁴⁷ je skladba umělecky vynikající a rytmičností větných závěrů se hlásí do 13. století,⁴⁸ a nikoli do 11. století, kam ji klade Chaloupecký.

Do první polovice 14. století klade Pekař (WLL 64) značně rozšířený sermon počínající se slovy *Inclitum et gloriosam festivitate*, který se opírá o legendu *Ut annuncietur I*, ale v delší verzi čerpá i z *Kristiána* a z *Oriente*. Užívá se jí v rýmovaném svatováclavském officiu.⁴⁹

Kolem poloviny 14. století vznikla poslední významná václavská legenda našeho středověku. Napsal ji sám Karel IV. a začíná se slovy *Crescente religione christiana* (BHL 8842—8843). V úplném znění obou svých částí (*vita a translatio*) se nám zachovala Karlova legenda jen ve známém iluminovaném breviáři — *Liber viaticus* — Jana ze Středy, který je nyní uložen v knihovně Národního musea v Praze, sign. XIII A 12 (v Bartošově katalogu č. 3284), a který pochází z let 1354—1364. Zato ji pojal skoro celou do své Kroniky Přibík Pulkava z Radenína a s ní byla přeložena už ve 14. století do češtiny a do němčiny.⁵⁰ Jiný staročeský překlad (neúplný) se zachoval v Pasionále, odkud jej přetiskl J. Ěmler, Spisové císaře Karla IV., Praha 1878, 111—118 a odtud (v nově českém přepise) Jan Vilíkovský v Próze z doby Karla IV. Praha 1938, 2. v. 1948. Kritické vydání Karlovy legendy s podrobným věcným a stylistickým rozbořem uspořádal Anton Blaschka.⁵¹ Do nové češtiny ji přeložil Jaroslav Ludvíkovský. Vyšla s grafickým doprovodem C. Boudy, Lyra Pragensis 1971.

Karlova legenda se počíná vyličením začátků našeho křesťanství podle pokročilé a pověstmi zahalené fáze historické tradice, v níž je už spojen nejen křesť Bořivojův se sv. Metodějem, ale i o křesť Svatoplukův se sv. Cyrilem a obojí tento akt (jako v legendě *Quemadmodum*) s Velehradem, metropolí Svatoplukovy Moravy. V dalším vyprávění se opírá Karel IV. o *Kristiána*, vlastně o jeho zpracování v *Diffundente sole* a *Ut annuncietur*, ale i Kosmu a Dalimila, zachováváje si při snaze o co největší stručnost značnou míru samostatnosti, zejména také stylistické. Jako nový zázrak zaznamenává Karel IV., patrně podle lidové tradice, propadnutí kněžny Drahomíry do pekla na místě před pražským hradem. Karlova legenda je důstojným zakončením naší václavské hagiografie středověké. Byla psána nejen z hle-

⁴⁶ Viz str. 276 n.

⁴⁷ Tak ve FRB I, 193—198. Samostatně ji vydal poprvé V. Chaloupecký, *Prameny X. století*, 538—556. Český překlad J. Ludvíkovského *Na úsvitu křesťanství*, 161—167.

⁴⁸ *Jar. Ludvíkovský*, *Rytmické klausule Kristiánovy legendy*, LF 1951, 189.

⁴⁹ *Frant. Stejskal*, *Svatý Václav. Jeho život a úcta*. Praha 1925, 215 n. *Elsa Promnitz*, *Das Reimofficium des hl. Wenzeslaus* 1929.

⁵⁰ FRB, str. 18 n. a 222 n. Z legendy Karlovy vynechává *Pulkava* úvod o počátcích českého křesťanství, neboť o něm pojednal už dříve.

⁵¹ Kritické vydání Karlovy legendy s podrobným věcným i stylistickým rozbořem uspořádal Anton Blaschka, *Die St. Wenzelslegende Kaiser Karls IV.*, Prag 1934. Německý překlad vydal *Ant. Blaschka* spolu s Karlovou autobiografií v publikaci *Kaiser Karls IV. Jugendleben und St. Wenzels-Legende*, Weimar 1956, 97—140. Blaschka klade sepsání Karlovy legendy do doby po jeho korunovaci římským císařem (1355).

diska liturgického, jak to ukazuje její pohotové umístění v breviáři Jana ze Středy, kde je rozdělena na lekce, ale i s úmyslem vylíčit sv. Václava jako vzor křesťanského knížete, v němž spatřoval Karel IV. svého předka a velkého ochránce svého kulturního a státnického díla.

Na tomto ocenění Karlovy legendy nic nemění skutečnost, že do liturgie málo pronikla. Tu ji předstihly nejen starší václavské legendy, které jsme vyjmenovali, ale i nové texty vzniklé jejich krácením nebo kontaminací, které se čtou ve sbírkách životů svatých, v legendářiích a homiliářiích 14. a 15. století a velmi často jako lekce v breviářiích a officiích ke 4. březnu (svátek přenesení) a k 28. září. Některé z těchto hagiografických textů uvádí vedle BHL Josef Pekař, WLL 67. Vypočítává je také Frant. Stejskal, *Svatý Václav*, Praha 1925, 129—130. Stejskal mimoto otiskuje, jak jsme už připomněli, na str. 215—232 officia a menší formuláře k oběma václavským svátkům. Obšírně a odborně se zabýval funkcí legend ve svatováclavské liturgii Dobroslav Orel v rozsáhlém muzikologickém díle *Hudební prvky svatováclavské*. Svatováclavský sborník II. Praha 1937, stran 590. Ale tu jde už o tematiku, která přesahuje jak obsahem tak rozsahem meze našeho úkolu.

III

Legendy vojtěšské

Do I. dílu *Pramenů dějin českých* pojal Josef Emler pět vojtěšských legend vesměs s paralelním českým překladem Josefa Truhláře:

I. *Utrpení sv. Vojtěcha (Passio sancti Adalperti martyris)*, 231—234 (BHL 40), text objevený r. 1857 A. Bielowským v clm 18897 a jím vydaný v MPH I, 1864, když předtím jej vydal V. Giesebrecht v Neue Preussische Provinzialblätter 1860. Ve shodě s Giesebrechtem pokládal Emler tuto legendu za dílo mnicha kláštera Mezříčského ve Velké Polse z roku 999 nebo z počátku roku 1000, tedy za jeden z nejstarších textů vojtěšských, omezující se ovšem jen na vyprávění o mučednické smrti Vojtěchově.

II. *Jana Kanaparia Život sv. Vojtěcha*, 235—265 (BHL 37), s incipitem *Est locus in partibus Germanie*. Kdežto dřívější vydavatelé uznávali za autora tohoto Života papeže *Silvestra II*, nevlastního bratra Vojtěchova *Radima* nebo *Kosmu*, Emler se přidružuje Pertze (MGH VI, 574 n.), který určil jako jeho autora *Jana Canaparia*, mnicha a později opata kláštera sv. Bonifacia a Alexeje na římském Aventině, kde i sv. Vojtěch žil jako mnich. Podle Pertze napsal Canaparius své dílo z podnětu Oty III. a opral se vedle svých vlastních zkušeností o informace Vojtěchova bratra *Radima*, opata aventinského kláštera *Lva* a řeckého mnicha *Nila*. Sepsána pak byla tato legenda asi roku 999, ale jistě za života Oty III., tedy před rokem 1002, kdy císař Oto III. (24. ledna) zemřel. Emler užil vydání Pertzova, k němuž připojil varianty z rukopisů objevených Bielowským a Kętrzyńským.

III. *Brunonův Život sv. Vojtěcha*, 266—304 (BHL 38a, 38b), s incipitem *Nascitur purpureus flos Bohemicis terris*. V rukopisech není autor jmenován, ale u jiných pramenů vyplývá nesporné poznání, jehož se přidržel i Emler, že autorem tohoto Života byl *Bruno z Querfurtu*, potomek šlechtické rodiny saské, spolužák Vojtěchův v Magdeburku, kaplan císaře Oty III., pak mnich aventinského kláštera, člen družiny opata askety z Ravenny Romualda, nakonec jmenovaný misijním

arcibiskupem, jenž po putování Polskem, Uhrami a Kyjevskou Rusí zemřel mučednickou smrtí v Prusích 14. února 1009. Duchovní příbuzenství se sv. Vojtěchem přimělo k napsání Vojtěchova ho Života, jehož hlavní předlohou byla *legenda Canapariova*, kterou však stylisticky tak přepracoval, věcně zpřesnil a doplnil, „že máme“, jak praví Emler, „takřka nový spis před sebou“. Ze dvou verzí této legendy, z nichž první, širší sepsal Bruno patrně v Polsku na podzim 1004, a druhou, kratší upravil asi v Uhrách, původní text někde zkrátiv, ale jinde zase rozšiřiv, otiskl Emler v Pramenech verzi delší z vydání A. Bielowského, MPH 1864. Toto vydání bylo pořízeno na základě rukopisu z metternišské knihovny v Kynžvartě (původně z benediktinského kláštera v Ochsenhausen) s variantami z Pertzova vydání kratší verze v MGH IV (1841).

IV. *Zázraky sv. Vojtěcha mučedníka*, 305—312 (BHL 44,45). Zatím co v Kristiánovi a v jiných rukopisech václavských legend následuje zpravidla za životem (*vita*) a utrpením (*passio*) světcovým přenesení jeho těla (*translatio*) a pak zázraky (*miracula*), vyskytují se sice ve vojtěšských Životech zázračné motivy, ale jinde se končí tyto Životy mučednickou smrtí bez translace a bez speciálního výčtu zázraků. Vojtěšské Zázraky (Miracula) byly sepsány samostatně a později než Životy, snad až ve století 14.⁵² Emler je otiskl z vydání Pertzova MGH VI, 613—616.

V. *Verše o utrpení sv. Vojtěcha, biskupa a mučedníka*, 313—334 (BHL 41) s incipitem *Quatuor immensi iacet inter climata mundi*. Emler pokládá Verše za dílo Kosmovo, který vložil do své Kroniky, jak známo, značný počet rýmovaných hexametřů, jakými jsou psány právě *Verše*. Základem vydání učinil oba zachované rukopisy *Veršů*, rukopis Metropolitní kapituly pražské z druhé polovice 14. století a rukopis pražské UK sign. XIII D 20 z konce 14. nebo z počátku 15. století.

Jak Emler poznamenává a jak se lze nyní poučit i v BHL, existuje ještě řada kratších životopisů sv. Vojtěcha, které jsou zpracovány podle některého z předěšlých textů a nemají samostatnou cenu ani věcnou ani literární.⁵³

Ze života a smrti biskupa Vojtěcha, jenž byl dříve oslavován jako světec v Polsku, Itálii a Německu než ve své vlasti, vyplývá samo sebou, že se zajímali o sv. Vojtěcha a o vojtěšské legendy po všechny doby nejen čeští autoři, ale hlavně Poláci a Němci. Z velké literatury, která se v posledním století týká tohoto tématu, vyniká německá monografie, kterou napsal k 900. výročí Vojtěchovy smrti H. G. Voigt, *Adalbert von Prag*, Berlin 1898. Českým jubilejním příspěvkem povahy spíš populární a oslavné je dílo Frant. Krásla a J. Ježka *Sv. Vojtěch, druhý biskup pražský*, Praha 1898, které podává i dějiny vojtěšského kultu a břevnovského kláštera a v *Dodatcích* (707—766) otiskuje z Emlerových *Fontes* tři první vojtěšské legendy, bez českého překladu, ale s několika přídávky, zejména z *Kosmovy Kroniky*.

Na Kráslově—Ježkově pojetí sv. Vojtěcha zaujme i dnes jejich *obrana sv. Vojtěcha* proti nařčení, že byl nepřitelem slovanské liturgie (XIII. kap.). Přitom se ovšem vzdali, pokládajíce ve shodě s historikem J. Kalouskem, o něž se opírají, *Kristiánovu legendu* za pozdní falzum, nejzávažnějšího dokladu pro svou tezi. Jak známo, netrvalo však dlouho a byla provedena Pekařem rehabilitace

⁵² Vyprávění o návštěvě Oty III. u Boleslava Chrabrého po smrti Vojtěchové přeložil znovu do češtiny podle původního textu Anonyma Galla *Ladislav Pallas v Králických* Nejstarších legendách přemyslovských Čech, 160—161.

⁵³ Staročeský překlad Života Vojtěchova se čte v Pasionále.

Kristiána a později Pekařem a Chaloupeckým obhájen právě s pomocí vojtěšských Životů názor, že Kristián byl bratr Slavníkův a skutečně strýc Vojtěchův, jak se v prologu své legendy představuje. A zároveň přispěly výklady Weingartovy a Jakobsonovy o „vojtěšské písni“ *Hospodine pomiluj ny* ke změně dosavadních představ o Vojtěchově vztahu k tradici cyrilometodějské. Podnětně se zabýval tímto tématem Václav Chaloupecký v článku *Svatý Vojtěch a slovanská liturgie*, čas. „Bratislava“ VIII 1934, 37—47 a v závěrečné kapitole *Pramenů X. století legendy Kristiánovy* 1940, str. 430—433.⁵⁴ Do sborníku *Na úsvitu křesťanství* dal přeložit Ferd. Stiebitzovi *Verše o utrpení sv. Vojtěcha* (184—218). V otázce jejich autorství a datování se přidržel Jana Vilikovského, který vyslovil a hájil názor, že *Versus de passione sancti Adalberti* byly složeny před vznikem Kosmovy Kroniky a že náležejí asi do konce 11. století.⁵⁵ Vilikovský také přeložil do češtiny Brunonovu legendu *Život a utrpení sv. Vojtěcha, biskupa a mučedníka*, Praha-Břevnov 1935.

Chaloupeckého žák Rudolf Holinka napsal k 950. výročí Vojtěchovy smrti knížku *Svatý Vojtěch*, Brno 1947, v níž se dotkl ve stopách svého učitele i vlivu moravského křesťanství na Čechy. V závěru knížky (119—120), jež byla jen příslibem velké monografie, kterou napsat zabránila Holinkovi předčasná smrt, pojednává Holinka o vojtěšských legendách. O prvním textu Emlerově *Passio sancti Adalberti martyris* poznamenává podle současného stavu bádání, že jeho datování a autorství nelze zatím určit a že jeho historická cena není valná. Pokud jde o *Versus de passione s. Adalberti*, souhlasí Holinka s Vilikovským v datování do konce 11. nebo počátku 12. století a upírá tomuto textu skoro všechnu historickou cenu. Zbývají mu tedy jako hodnotné historické prameny jen dvě legendy: *Est locus in partibus Germanie a Nascitur purpureus flos*. O první legendě poznamenává, že za jejího autora pokládají někteří Radima-Gaudentia, jiní papeže *Silvestra II.*, jiní konečně Jana Canaparia. Sám soudí, že Canaparius zpracoval a doplnil původní náčrtek Radimův. O druhé legendě praví, že ji napsal Bruno podle legendy *Canapariovy* s některými korekturami a velmi cennými přídávky na základě zpráv přátel Vojtěchových *Radly-Anastasia* a *Velicha*, pražského probošta a později mnicha montecassinského. Podle Holinkova mínění byla napsána v okolí Anastasiově v *Uhrách* počátkem 11. století legenda o sv. Vojtěchu, dnes ztracená, které částečně užil skladatel tzv. *Větší legendy o sv. Štěpánu, Víta S. Stephani regis maior* (BHL 7918).

Po Chaloupeckém a Holinkovi se u nás zabýval, nemluvě o F. Dvorníkovi, vojtěšskou problematikou nejhrošlivěji Oldřich Králík. Svě přesvědčení že sv. Vojtěch byl iniciátorem slovanské renesance v Čechách, mohl opřít o vojtěšské legendy jen málo, ale zato se snažil rozřešit pomocí vojtěšských legend otázku autora Kristiánovy legendy. Toto jeho úsilí se obracelo jednak k chronologii vojtěšských legend, jednak k výkladu jejich zprávy o českém poselství za Vojtěchem do Říma. Pokud jde o chronologii vojtěšských legend, překvapil Králík přihláškou k starému A. Kolberga (1881) obnovenému Mathildou Uhlir-

⁵⁴ Srov. V. Chaloupeckého příspěvek *Sv. Vojtěch a jeho poslání v Uhrách a v Polsku* ve sborníku *Co daly naše země Evropě a lidstvu*, Praha 1939, 20—23. S Chaloupeckým se shoduje *Frant. Dvorník, Svatý Vojtěch*, 2. v. Řím 1967. Sr. též *Fr. Dvorník, Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970, podle rejstříku.

⁵⁵ *Jan Vilikovský, Versus de passione s. Adalberti; Několik poznámek*. Sborník filosofické fakulty univ. Komenského v Bratislavě 6 (1929), 317—350.

zovou (1959),⁵⁶ podle něhož jsou nejstarší a původní vojtěšskou legendou *Versus de passione sancti Adalberti*.⁵⁷ Obecně se mělo zato a tak soudil u nás Emler, Chaloupecký, Vilíkovský, Holinka aj., že *Versus* jsou zpracováním tzv. Legendy Canapariovy. To, v čem se rozcházejí s Canapariem, popř. s Brunonem, např. investitura Vojtěchova v Mohuči místo ve Veroně, Kouřim jako místo vyvraždění Slavníkovců, a nikoli Libice, Radla nikoli jako Vojtěchův vychovatel, ale jako bratr knížecí a vůdce českého poselství do Říma atd., to všechno bylo pokládáno, a nepochybně právem, za důkaz pozdního původu *Veršů* a za omyly jejich autora. Králík však usoudil opačně a nadto ztotožnil autora *Veršů* s Radimem, autorem (podle Králíka) *Kristiánovy legendy* a tomuto autoru, Radimovi, přiřkl ještě tři anonymní texty, zejména archetyp legendy o *Pěti bratřích*, jejíž úryvky zachoval Kosmas. Canapariovu legendu (kterou napsal podle Králíka spíš aventinský opat Lev) pokládá Králík za „malicherné a malodušné převedení *Veršů* do prózy“, za „topornou kopii“, která se samořejmě nemůže měřit s veršovaným originálem,⁵⁸ nic nedbaje toho, že Holinka s mnoha jinými posuzovateli naopak chválí (str. 119) Canapariovu legendu, že „vyniká literárně i bohatým obsahem“. Do sporu o *Kristiána* zasáhl však Králík nejen povýšením *Veršů*, v nichž se omylem jmenuje Radla bratrem knížecím, na nejzávažnější historický pramen, ale také násilnou textově kritickou úpravou onoho místa v Brunonově legendě na začátku 15. kapitoly, kde se uvádějí jako vůdcové českého poselství za Vojtěchem do Říma *sancti viri, papas Radla sapiens* a *Christianus monachus, vir eloquens*. V překladu Králíkovy úpravy zní toto místo takto:⁵⁹ „Zvolili k tomu úkolu moudrého vychovatele svět-cova a Radlu, výborného mnicha a muže výmluvného, protože byl vlastní bratr vévody země.“ Podobně jako v úvodě *Kristiánovy legendy*, tak i zde chápe totiž Králík slovo *Christianus* nikoli jako vlastní jméno, nýbrž jako *křestan, křestanský*. Místo stěží přijatelného „křestanského mnicha“ překládá zde ovšem odvážně „výborného mnicha“. Tím dosáhl Králík sice souhlasu Brunonova s *Verši*, ale nedosáhl ani pro tuto úpravu Brunonova textu ani pro své zhodnocení *Veršů* souhlasu u odborné kritiky. Zcela rozhodně odmítli jeho teze historik Dušan Třeštíček⁶⁰ a filolog Jaroslav Ludvíkovský⁶¹.

Zvlášť významné je, že se proti H. Uhlířové a O. Králíkovi postavila na odpor polská historička a vydavatelka vojtěšských legend Jadwiga Karwasińska. K svému vydavatelskému úkolu se připravovala předem velmi důkladně, jak o tom svědčí zejména její *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego*, *Studia Źródloznawcze* II 2 1958, 41—79 a n., a pokud jde o problém *Veršů*, *Studia krytyczne* IV; *Miejsce Versus de passione s. Adalberti w szeregu żywotow*, ib. 9, 1964, 15—45. Stejně jako Holinka odsunuje Karwasińska z prvního místa text *Passio s. Adalberti* a stejně jako Vilíkovský pokládá *Versus* za zveršování „*Canaparia*“, pomýšlejíc jen na dobu ještě pozdější než

⁵⁶ M. Uhlíř, Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Adalbert (Schriftenreihe der hist. Kommission der Bayerischen Akad. d. Wiss. 1), Göttingen 1957.

⁵⁷ Vedle spisů Slavníkovské interludium a Šest legend hledá autora viz Králíkův článek O nejstarší vojtěšskou legendu ČsČH 1961, 865—880, a jeho dílo Filiace vojtěšských legend, Praha 1971.

⁵⁸ O. Králík, Nejstarší legendy přemyslovských Čech, str. 27. Verše v překladu F. Stiebitze zde Králík otiskuje na str. 102—133, Brunonovu legendu v překladu J. Vilíkovského na str. 134 až 159.

⁵⁹ Viz tamtéž str. 143.

⁶⁰ Dušan Třeštíček: Radim, Kristián, vojtěšské legendy a textologie, ČsČH 1967, 691—704.

⁶¹ Jaroslav Ludvíkovský, Kristián či Radim? Česká literatura 1967, 518—523.

Vilikovský. Z jejího vydání vojtěšských legend vyšly dva svazky: *Św. Wojciecha biskupa i męczennika Żywot pierwszy*, Pomniki dziejowe Polski (Monumenta Poloniae historica), seria II, tom IV część 1. Warszawa 1962, a *Św. Wojciecha... Żywot drugi napisany przez Brunona z Kwerfurtu*. Ibidem IV cz., Warszawa 1969. Z titulu První legendy (*Vita prior*) je patrné, že se Karwasińska v otázce autorství nerozhodla. Zaznamenává sice všechny dohady, *Kosmu*, papeže *Silvestra II.*, *Radima* a *Canaparia* i různé kombinace, ale se zdrženlivostí, která ji ctí, uzavírá (str. VIII), že tato otázka čeká nadále na odpověď. Opirajíc se o vyčerpávající textově kritické studium vydala Karwasińska *První život sv. Vojtěcha* ve třech redakcích, 1. císařské neboli otónské, 2. aventinské druhé, 3. montecassinské, připojivši obšírný textově kritický aparát, historické poznámky a rejstříky. Podobně vydala i *Brunonův Život* v obou verzích, delší i kratší.⁶²

Jadwiga Karwasińska napsala též učenou předmluvu a komentář k překladům „*Canaparia*“, Brunonových prací, *Života sv. Vojtěcha*, *Života pěti bratří mučedníků*^{62a} a *Listu králi Jindřichu II. od Kazimíra Abgarowicze*, které vyšly pod názvem *Piśmiennictwo z czasów Bolesława Chrobrego* ve Varšavě 1966. Ale jsou to především edice vojtěšských legend, jimiž polská věda zásluhou Jadwigi Karwasińskiej předstihla české badatele a dala nám dobrý příklad a podnět k historickému studiu našeho prvního slovanského biskupa a prvního českého Evropana.

IV

Legendy prokopské

O svatém Prokopu, českém strážci odkazu cyrilometodějského, jak nazývá zakladatele a opata slovanského kláštera Sázavského případně Jaroslav Kadlec,⁶³ publikoval Josef Emler před sto lety ve FRB I jen dva texty: (českou) *Legendu veršovanou o sv. Prokopu z Hradeckého rukopisu péčí Josefa Jirečka* (349—359) a *Život sv. Prokopa* (360—366), latinskou legendu „znění širšího, přihlížeje k ní více jen jako k latinskému znění české legendy veršované a jako ku kraji, k němuž vyvinování a rozšiřování nejstarší části letopisů sázavských dospělo“. Emler totiž odvozoval jako Dobrovský, Palacký a jiní starší badatelé prokopskou legendu z vypravování o založení Slovanského kláštera v Letopisu Mnicha sázavského. K publikaci latinského textu (Velké) legendy prokopské pak použil vedle vydání Bollandistů v AASS Iulii t. II., 139—148, (BHL 6952), odkud otiskl pod čarou i prolog biskupu Šebířovi, zachovaný v jednom, a prolog *Ad lectores*, zachovaný ve dvou universitních rukopisech pražských, a pozdější zázraky pak vynechal. Emlerovo stanovisko převzal František Krásal v monografii o sv. Prokopu,⁶⁴ kde přetiskl nejprve z FRB II vyprávění Mnicha sázavského o dějinách kláštera (467—483) a pak Velkou latinskou legendu bez zmíněných prologů (484—495), připojiv však z vydání Bollandistů i pozdější zázraky (495 až 504).

⁶² Proti názoru, který sdílí *Jadwiga Karwasińska* s *Pertzem* a jinými badateli, že *delší* verše Brunonovy legendy je starší a *kratší* verše pozdější, polemizuje *O. Králík* v článku *Dvě redakce vojtěšské legendy Bruna z Querfurtu*, LF 1970, 249—261, a v knize *Filiace vojtěšských legend*, 44—60, kde se pokouší dokázat opak.

^{62a} O jejím vydání této legendy viz str. 301.

⁶³ *Jaroslav Kadlec*, Svatý Prokop, český strážce odkazu cyrilometodějského. Řím 1968, stran 252.

Srovnáme-li s těmito edicemi nebo přetisky prokopských legend vydání Václava Chaloupeckého *Středověké legendy prokopské* (1953), dokončené po smrti Chaloupeckého (1951) Bohumilem Rybou,⁶⁵ jsme především zaujati skutečností, že se sv. Prokopu dostalo jako prvnímu a dosud jedinému z českých světců kritického vydání legend (a básnických skladeb), jimiž ho oslavil středověk. A rozsah tohoto vydání sám ukazuje, jak studium prokopských textů od doby Emmlerovy pokročilo a jak je spojeno se stejně složitými problémy jako studium všech našich středověkých legend.

Mezi těmito problémy stojí u prokopské legendy na prvním místě otázka, zda její původní verze byla sepsána *slovansky* či *latinsky*. Staroslověnský text této legendy se sice nezachoval ani u nás ani v rukopisech církvi pravoslavných a úcta k sv. Prokopu kupodivu nepronikla ani na Rus ani do Charvátska. Ale že původní text Života Prokopova byl sepsán na slovanské Sázavě staroslověnsky, je dohad vskutku velmi pravděpodobný. V druhém prologu (*Ke čtenářům*) Velké legendy prokopské, který se ovšem zachoval jen ve dvou jejích rukopisech z konce 14. a ze začátku 15. století, se nadto výslovně praví, že byla prokopská legenda přeložena ze slovanského sepsání do latiny, *de Sclavonicis litteris in Latinitatem translata*.

V. Chaloupecký se přesto původně nepřihlásil k těm badatelům, kteří, jako Pekař, V. Novotný a V. Flajšhans, byli nakloněni věřit v existenci (nezachované) staroslověnské legendy prokopské. V poslední kapitole svých *Pramenů X. století legendy Kristiánovy* (1939), kde píše obšírně a se zřejmou sympatií o slovanské bohoslužbě v Čechách, se vůbec nezmiňuje o slovanské legendě prokopské a pokládá (str. 438) za nejstarší legendu o sv. Prokopu latinskou legendu (patrně tzv. Fejfalikovu) sepsanou prý někdy mezi návratem slovanských mnichů z prvního vyhnanství (1061) a smrtí biskupa Šebíře (1067), jemuž prý byla tato legenda prologem věnována. V úvodě k překladu (Menší) legendy prokopské od Bohumila Ryby ve sborníku *Na úsvitu křesťanství* (1942) Chaloupecký pak výslovně a rozhodně popřel existenci slovanské legendy prokopské (str. 168: „*Slovanské legendy o sv. Prokopu prostě nebylo.*“). Zmínku v druhém prologu (*Ad lectores*) Velké legendy prokopské o jejím překladu ze slovanštiny do latiny pokládá zde za „zbožnou lest doby (Karlovy), pro slovanskou myšlenku pozoruhodně zaujaté“, stejně jako jiný údaj ze začátku Velké legendy o literárním vzdělání Prokopově na Vyšehradě, „kde tenkrát kvetlo přeslavné učení slovanského jazyka“ (*ubi tunc temporis famosum studium Sclavonice lingue vigebat*).

Dlouholeté studium prokopských legend, jejichž kritické vydání ohlásil už ve sborníku *Na úsvitu křesťanství* 1942, přivedlo však Chaloupeckého nakonec k přesvědčení, jemuž dal výraz v *Středověkých legendách prokopských*, že přece jen byla původní prokopská legenda sepsána slovansky, a to v letech 1061—1067, kam dříve kladl vznik nejstarší legendy latinské. Ze slovanské legendy vznikla podle mínění Chaloupeckého (SLP, str. 42) asi za prvního opata sázavského Dětharta (1097—1134), tedy koncem 11. nebo začátkem 12. století, patrně překladem, *latinská legenda*, objevená Juliem Fejfalikem v rukopise kláštera Augustinianů na Starém Brně (z konce 14. nebo ze začátku 15. století, nyní rukopis brněnské UK

⁶⁴ *František Král, Sv. Prokop, jeho klášter a památka u lidu*, Praha 1895, stran 626.

⁶⁵ *Středověké legendy prokopské. Jejich historický rozbor a texty. Napsal Václav Chaloupecký. Vydání textů dokončil, z dalších rukopisů rozmnožil a kritickým aparátem opatřil Bohumil Ryba. ČSAV 1953.*

sign. A 53) a jím vydaná r. 1859 a později publikovaná F. M. Bartošem (r. 1929) z rukopisu Metropolitní kapituly v Olomouci č. 230 (asi z konce 13. století), která bývá nazývána legendou *Fejfalikovou* a kterou Chaloupecký nazval v SLP *Vita antiqua*. Podle domněni Chaloupeckého měla tato Stará legenda původně i prolog s údajem o překladu léto legendy ze slovanštiny do latiny.

„Stará legenda“, *Vita antiqua*, byla podle Chaloupeckého záhy, pravděpodobně ještě koncem 11. nebo počátkem 12. století, přepracována na novou latinskou legendu, kterou Chaloupecký označil jako Menší legendu, *Vita minor*. Tato legenda zachovaná v mnoha (24), většinou ovšem fragmentárních rukopisech, se shoduje namnoze doslova s Chaloupeckého *Starou legendou*, tak např. i ve vyprávění o tom, jak sv. Prokop vypudil ze Sázavy nového, latinského opata, zjeviv se mu několikrát v noci ve dveřích chrámových. Ale obsahuje na konci víc zázraků a v několika pozdějších rukopisech (hlavně ovšem ve zpracování *Vitae maioris*) přídavek o kanonizaci sv. Prokopa (r. 1204), kterou si prý světec sám na papeži Innocencovi III. takřka násilím vynutil. Menší legendu pojal v 70. letech 12. století v rámci kroniky *De exordio monasterii Sazaviensis* do svého Letopisu anonymní pokračovatel Kosmův, tzv. Mnich sázavský. Mnich sázavský zachoval namnoze doslova znění své předlohy. Tak čteme u něho doslova stejně jako ve *Vita minor* a ve *Vita antiqua* pozoruhodnou zprávu o tom, že sv. Prokop rodem Čech byl nadmíru vzdělán v slovanském písmě, vynalezeném kdysi od nejsvětějšího biskupa Cyrila a kanonicky schváleném. Je to cenné a spolehlivé svědectví, že ani ve 12. století slovanská tradice cyrilometodějská v českém kulturním životě nezanikla. Mnich sázavský přidává však jméno Prokopova rodiště, vesnice Chotůň, a vypustiv jinak skoro všechny zázraky, připojuje zato vyprávění o setkání knížete Oldřicha s poustevníkem Prokopem v sázavských lesích a falzum donace knížete Oldřicha Sázavskému klášteru, údajně potvrzené knížetem Břetislavem. Ve *Vita minor* se však jmenuje příznivcem kláštera, který povýšil sv. Prokopa za opata, teprve Břetislav.

Další a poslední středověká verze prokopské legendy, kterou Chaloupecký označil jako Větší legenda, *Vita maior*, a která se nám dochovala ve 32, často ovšem neúplných rukopisech, vznikla na začátku nebo nejpozději v první polovici 14. století. V první kapitole, v níž užil autor jako vzor legendy o sv. Oldřichu (*Vita minor* čerpala z legendy o sv. Benediktovi), se vypráví, jak jsme už připomněli, o Prokopově vzdělání na vyšehradském učení slovanského jazyka. Uvedli jsme už také, že se v rukopise e Metropolitní kapituly pražské G XXIII/1 ze začátku 15. století zachoval *prolog* adresovaný jednak biskupu Šebířovi, jednak čtenářům (*Ad lectores*) se zmínkou o překladu legendy ze slovanštiny do latiny, kterýžto druhý prolog nebo snad druhá část prologu se čte ještě také v rukopisu téže knihovny sign. P 14, z konce 14. století. Chaloupecký dospěl k názoru, že autor Větší legendy převzal oba prology z Menší legendy, tak jako z ní převzal beze změny mnoho kapitol, a neváhal přesunout oba pozdně dochované prology v SLP 129n. před Menší legendu, tedy před skladbu 13. století, upustiv od svých dřívějších pochybností.

Jestliže lze této hypotéze Chaloupeckého přiznat jakési oprávnění,⁶⁶ ačkoli je

⁶⁶ Pro existenci slovanské legendy prokopské se nověji vyslovil Oldřich Králík a Jaroslav Kadlec. Odchylné stanovisko zastával K. Jellínek. Sr. stat *Jar. Ludvíkovského* o prokopské legendě v MMFH II 1967, 235 n. a *Jar. Kadlece, Svatý Prokop* 1968, 37. *Fr. Dvorník, Byzantské misie u Slovanů*, 1970, str. 349, pozn. 82 sice zcela nevyklučuje výklad o původu latinské legendy

latinskou legendu prokopskou snad možno pokládat za volnou úpravu slovanského originálu, ale nikoli za „doslovný překlad“ (tuto možnost nadhazuje Chaloupecký SLP str. 43), jistě se Chaloupecký mylil, když prohlásil za původní latinskou legendu o sv. Prokopu legendu Fejfalikovu, tzv. Starou legendu, *Legenda antiqua*. Tento Chaloupeckého omyl prokázal bezpečně B. Ryba v Doslovu k SLP, str. 278 n. zjištěním, že upravovatel *Vitae antiquae* přepracoval Menší legendu stylisticky tak, že téměř každou větu zakončuje tzv. *cursus velox* (xxx, xxx), což je u nás možné nespíš až v druhé polovici 13. století.

Nejstarší zachovanou legendou o sv. Prokopu je tedy *Vita minor* otištěná v SLP 129—161. Ta byla předlohou jak *Mnichu sázavskému* (SLP 175—180), tak upravovateli *Vitae antiquae* (SLP 112—120) a *Vitae maioris* (SLP 246—270). Lze říci, že vlastně existuje jeden Život sv. Prokopa v několika úpravách, které mají nejen věcně, ale i slovně mnoho společného.

Volný staročeský překlad *Vitae minoris* byl pojat do *Pasionálu* (SLP 162—168), odkud byl nověji otištěn ve *Výboru z české literatury I*, Praha 1957, 530—534. Novočeský přepis pořídil Jan Vilíkovský, *Průza z doby Karla IV*, 2. v. Praha 1948, 62—68. *Veršovanou legendu o sv. Prokopu z Hradeckého rukopisu* nově vydal a komentoval Josef Hrabák, *Dvě legendy z doby Karlovy*, Praha 1959. Do SLP pojata nebyla, ale výkladu o ní je tam věnována kapitola 10, str. 100—105. „Středověké legendy prokopské“, kde jsou otištěny ještě jiné prokopské texty Rybou významně rozmnožené, zůstávají přes omyly Chaloupeckého, Rybou však opravené, hlavním základem pro další bádání o sv. Prokopu.

V nové době přeložili *Větší legendu prokopskou* A. L. Stříž. *Život sv. Prokopa* 1923, a B. Ryba v *Legendách o českých patronech*, 2. v. 1940, 105—114, podle textu otištěného u F. Krásla, opraveného podle rukopisu admontského 703. Ryba zjistil srovnáním tohoto textu s nadvěstí v obrázkové knize českého původu ze 14. století *Liber depictus*, že existovala ve 14. století *Vita maior* rozšířená o některé zázraky, nyní z rukopisné tradice 14. a 15. století neznámé.

Menší legendu prokopskou přeložil B. Ryba ve sborníku *Na úsvitu křesťanství* 1942, 170—183, s prologem biskupu Šebířovi a s kanonisačním zázrakem. Přetištěn byl tento překlad, s přidáním druhého prologu, v *Králíkových Nejstarších legendách přemyslovských Čech* 1969, 200—214.

K 900. výročí smrti Prokopovy 1953 vyšel redakcí sázavského faráře P. Methoda Klementa O. S. B. překlad *Legenda o svatém Prokopu Sázavském* pořizený z rukopisu svatojiříského breviáře UK v Praze VI E 13 a doplněný podle Mnicha sázavského a jiných pramenů.⁶⁷

O velké oblibě prokopských legend doložené nejen ve středověku a v době barokní, ale i v nové době zejména *Legendou o sv. Prokopu* Jaroslava Vrchlického (1884) a básní Jana Zahradníčka v *Cyrylometodějském kancionálu* (1949), psal naposledy Jaroslav Kadlec, *Svatý Prokop*, Řím 1968, otisknuv v Přílohách 180—252 četné texty literární s prokopskou tematikou.

prokopské ze ztracené legendy slovanské, ale pokládá jej za dost nepravděpodobný. Tato *Dvorníková* zdrženlivost nás překvapuje, čteme-li jeho studii *Svatý Prokop*, čeští benediktni a pokřesťanstění Ruska, sborník *Se znamením kříže*, Řím 1967, 75—82.

⁶⁷ Překladatelé kladou text lekci z prokopské legendy zachovaný na vložce vsunuté do rukopisu VI E 13 do počátku 13. století, ale podle zjištění *Boh. Ryby* SLP str. 70, pozn. 137 jsou psány lekce z prokopské legendy rukou první polovice století 14.

V

Život bratra Hroznaty. Život blahoslavené Anežky České

Že zde spojujeme legendu o blahoslaveném bratru Hroznatovi (*Vita fratris Hroznatae*, BHL 3991) v jedné kapitole s legendou o blahoslavené Anežce Přemyslovně (*Vita sororis Agnetis de Bohemia*, BHL 154),⁶⁸ lze vysvětlit tím, že o obou světcích byla sepsána, nepříliš dlouho po jejich smrti, jen jedna legenda, při čemž nejsou oba tito světci od sebe příliš časově vzdáleni. Hroznata, člen dvorské družiny Přemysla Otakara I., zemřel roku 1217 a dcera téhož českého krále Anežka se narodila nejspíš roku 1211. Oba dali přednost klášterní cele před nádherou světa a před bohatstvím, v němž se narodili. Anežka Přemyslovna se ovšem liší od rytířského velmože Hroznaty, zakladatele pozdně románských kásterů premonstrátských v Teplé a v Chotěšově, a namnoze nad něj vyniká nejen svým královským původem, ale také tím, že přimknuvši se k oslavovatelnému svatě chudoby sv. Františku a sv. Kláře položila základ k *pražskému Assisi*, nejskvělejšímu, byť dosti zapomínanému odkazu rané české gotiky. Oba naši světci uctívání a oslavování legendami už ve středověku, byli papežskou kurií obdařeni titulem blahoslavenství teprve v 19. století, Anežka 1874, Hroznata 1897.

O vzniku obou legend, Života bl. Hroznaty a Života bl. Anežky, o jejich vydáních a českých překladech se zmíníme později, předem se však pokusíme doplnit jejich vyprávění autentickými zprávami listinnými, které se nám poprvé v obou těchto případech dochovaly.

Hroznatův otec byl patrně rytíř Sezima, který padl roku 1179 v bitvě u Lodenice, a jeho matka Dobroslava pocházela snad z hraběcího rodu, z něhož vzešli Černínové z Chudenic. Legenda jen vypráví s hagiografickou hyperbolou, že pocházel z proslulého rodu knížecího (*de principum claro genere oriundus*) a že zaujímal první místo po králi na dvoře Přemysla Otakara I. (*primum locum post regalem magnificenciam obtinebat*).⁶⁹ V které době se však Hroznata zdržoval na královském dvoře Přemyslově, se z legendy nedovídáme. V Přemyslově listině z roku asi 1201 (CDB II, č. 27) je Hroznata nazýván *comes et amicus noster*, ale stejně tak ho nazývá i kníže Jindřich Břetislav v listině z roku 1197 (CDB I, č. 358). Hroznata mohl být členem dvorské družiny Přemyslovy už za jeho prvního panování, ještě jako knížete, roku 1192—1193. Na tuto chronologickou otázku nám tedy legenda nedává odpověď. V té se jen dočítáme, po charakteristice Hroznaty jako bohatého, vzdělaného a zbožného rytíře na královském dvoře, že se v jinošském věku oženil, ale že se jeho manželství skončilo zanedlouho tragicky, když mu zemřel malý synáček a brzy po něm i manželka. Už tehdy prý uvažoval, jak by naložil se svými velikými statky tak, aby se to Bohu líbilo. I přihlásil se k účasti na křížové výpravě, ale když připutoval k břehu mořskému, zhroutil se rozbourěného moře a rozhodl se jet do Říma, aby poprosil papeže o radu, co má dělat.⁷⁰ Toto vyprávění legendy se nepochybně vztahuje k *třetí křížové výpravě*, jejíž druhý proud se vydal na cestu roku 1191 a do tohoto roku je asi třeba klást Hroznatův příchod k moři a jeho cestu do Říma. A byl to teprve tehdejší papež Celestin III.

⁶⁸ Redakci BHL nebyla ovšem ještě známa původní legenda o bl. Anežce Candor lucis eterne, nýbrž jen barokní texty otištěné v AASS.

⁶⁹ FRB I, 369.

⁷⁰ FRB I, 371—372.

(1191—1198), který dal jeho zbožným úmyslům určitý směr, když mu uložil, aby náhradou za nesplněný křížácký slib založil klášter v počtě Panny Marie podle řádu Premonstrátského. Po návratu do Čech jal se Hroznata skutečně stavět klášter i kostel P. Marie na svých pozemcích v *Teplé* a uvedl tam, jakmile bylo možné, 12 mnichů ze Strahova s opatem Janem.

Roku 1197 se Hroznata znovu rozhodl zúčastnit se (*IV.*) *výpravy křížové*. O tom máme svědectví v Hroznatově posledním pořízení z tohoto roku (CDB I, č. 357), kde pro případ, že by se nevrátil, odkazuje své statky klášteru v *Teplé*, mimo *Chotěšov*, jenž měl připadnout jeho sestře *Vojslavě*, provdané tehdy za prefekta města *Krakova*, kdyby ovdověla. Zdá se však, že už předtím (r. 1196) založil Hroznata v *Chotěšově* ženský klášter, za jehož zakladatelku bývá někdy pokládána sama *Vojslava*, která měla v *Chotěšově*, když ovdověla, útek i se svou mladší sestrou *Juditou*. O Hroznatově závěti z roku 1197 není v legendě zmínka, ale vypráví se tam, že Hroznata vystavěv a nadav kláštery svrchu jmenované opět se navrátil do Říma (*Edificatis et dotatis claustris predictis Romam revertitur iterato*), že vymohl od papeže zvláštní ochranu a privilegia pro klášter v *Teplé* a že přijal z ruky papežovy oděv řádu Premonstrátského.⁷¹ Skutečně se nám zachovaly tři listiny papeže *Celestina III.*, vesměs datované 7. srpna 1197 (CDB I, č. 360, 361, 362), které potvrzují tuto zprávu legendy a zároveň vydávají svědectví o tom, jak usoudil správně *Václav Novotný*,⁷² že se Hroznata vzdal účasti i na čtvrté výpravě křížové a místo ní vykonal svou druhou a úspěšnou návštěvu u papeže. Že by byl u papežské kurie třikrát (1193, 1197, 1201), jak se domnívá *F. Krásl*,⁷³ ani legenda ani papežské listiny nepotvrzují.

V legendě se dále vypráví, jak Hroznatovo rozhodnutí vstoupit do řádu Premonstrátského zarmoutilo jeho rytířskou družinu a jak po návratu do Čech došel souhlasu u Přemysla *Otakara I.* Později byl ustanoven proboštem a správcem klášterních statků tepelských i *chotěšovských*. V této funkci se dostal do sporu s opatem *Janem* a na nějaký čas dokonce odešel z kláštera, ale s podporou přátel a příbuzných (*amicorum copia et cognatorum suorum potencia*)⁷⁴ se tam zase slavně vrátil. Jinak vzpomíná legendista retrospektivně na podivuhodné oživení polo-mrtvého novorozeněte — Hroznaty a na jiná zázračná jeho zachránění v dětství a nakonec vypráví o jeho smrti, kterou Hroznata sám ve snách předpověděl. Na cestě, kterou konal jako probošt do klášterního statku *Hroznětína*, byl přepaden loupežnými rytíři ze sousedního (tehdy německého) *Chebska*, byl uvězněn na hradě *Kynšperku* a mořen hladem, žízni a zimou nechťeje dovolit, aby byl vykoupen. Když po těžkém utrpení zemřel, oznámil jeho smrt bratřím v *Teplé* jeho služebník, který se zázračně dostal ze žaláře. Tělo Hroznatovo bylo pak vykoupeno a pohřbeno v *Tepelském chrámu* před hlavním oltářem.

Život Hroznatův, *Vita fratris Hroznatae*, se zachoval v rukopise kláštera *Tepelského* ze 13. století uloženém nyní v *tepelském depositu pražské UK sign. MS Teplá cod. 39*.⁷⁵ Mezi rukopisy *tepelskými* je též opis *Života Hroznatova*

⁷¹ FRB I, 374.

⁷² *Václav Novotný*, *České dějiny* I 2, 1111 n; I 3, 105 n.

⁷³ *František Krásl*, *Blahoslavený Hroznata* (Vyňato z Časopisu katolického duchovenstva) 1898, str. 11. *Domínik Čermák*, *Premonstráti v Čechách a na Moravě*. Praha 1877.

⁷⁴ FRB I 377.

⁷⁵ *Emma Urbánková*, *Rukopisy a vzácné tisky Pražské univerzitní knihovny* 1957, č. 485. Začátek rukopisu je reprodukováán na obrázku č. 120. *Karel Seidl*, *Historická knihovna Teplá-Kláster*, Praha 1965, 6 však uvádí rukopis *Vita B. Hroznatae* z 13. století mezi vzácnými rukopisy *Tepelské klášterní knihovny*.

pořízený pro klášter Chotěšovský roku 1517, tedy 300 let po smrti Hroznatově, kterou datuje poznámka v starém rukopise do roku 1217. Ze dvou (nepříliš uměle) veršovaných věnování, otištěných ve FRB, str. XXVIII, z nichž jedno je adresováno opatu Benediktovi (1248—1258) a druhé jeho nástupci Oldřichovi, vyplývá, že je třeba položit sepsání Života Hroznatova nedlouho před rok 1258, kdy se Benedikt opatství vzdal.

Jak jsme už uvedli v poznámkách, vydal Život Hroznatův Josef Emler ve FRB I 369—383 (s úvodem na str. XXVII—XXX) podle rukopisu tepelského s variantami chotěšovského opisu a s překladem Josefa Truhláře. Nově legendu přeložil P. Arnošt Voves O. Praem., *Život blahoslaveného bratra Hroznaty, zakladatele klášterů v Teplé a v Chotěšově a patrona země České*, Praha 1930. Úvodní stať *Osobnost bl. Hroznaty ve světle listinných dokladů* (7—10) napsal Josef Dostál, doslov (35—38) Antonín Stříž.

Život blahoslavené Anežky České se nečte mezi legendami vydanými Josefem Emlerem ve FRB I, neboť v době, kdy tento svazek vyšel, nebyla původní legenda o bl. Anežce známa. Bollandisté pojali Anežku Českou do AASS k 6. březnu (Martii I, 501—531) a věnovali jí dosti místa, ale texty, které otiskli, opis Jana Tannera (1623—1694) ze starého, dnes neznámého rukopisu pražského, dále latinská legenda, kterou prý sepsal s použitím dvou neznámých předloh Jiří Kruger (1608—1671) a dvě kratší kompendia, jsou vesměs barokní úpravy, popř. výtahy z původního textu. Teprve v nové době objevil archivář Ambrosiánské knihovny v Miláně Achille Ratti, pozdější papež Pius XI., latinský rukopis z první polovice 14. století, který obsahuje původní legendu o bl. *Anežce se čtyřmi listy*, které jí poslala sv. Klára, a oznámil svůj náález ve Zprávách Královského institutu Lombardského (*Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*) 1896. Zanedlouho potom našel touž latinskou legendu (ale bez listů sv. Kláry) anglický badatel Walter W. Seton v rukopise král. knihovny v Bamberce ze 14. století a vydal ji v knize *Some New Sources for the Life of Blessed Agnes of Bohemia*, London 1915, společně s jedním ze 6 staroněmeckých překladů legendy, které se mu podařilo zjistit. Na milánský rukopis upozornil anglického badatele teprve Josef Šusta, ale W. W. Seton z něho uveřejnil v Archivum Franciscanum Historicum (1924) jen listy sv. Kláry, neboť mezi bamberským a milánským textem shledal rozdíly tak nepatrné, že nepokládal za potřebné milánský text vydávat. To učinil teprve český badatel Jan Kapistrán Vyskočil obsáhlou a odborně fundovanou edicí *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry*, Praha 1932, v níž dokázal že milánský rukopis byl předlohou jak pro bamberský text legendy, tak pro text třetí, který mezitím (r. 1931) objevil Kristo Stošič v minoritském klášteře v Šibeniku. K Vyskočilově edici je vynikajícím historickým doplňkem monografie (doktorská these) Jiřiny Votočkové-Joachimové *Anežka Přemyslovna*, Praha 1940. Josefa Berana Monografie o bl. Anežce, vydaná v r. 1975, nebyla nám přístupná.

Autor legendy o bl. Anežce České byl nepochybně některý z bratří mužského konventu kláštera sv. Františka v Praze, snad přímo zpovědník klášterních sester.⁷⁶ V předmluvě uvádí, že ho prosily o sepsání života Anežčina pražské klarisky, ale že se odhodlal vyhovět tomuto přání teprve na přímý rozkaz provinciálního ministra. Stalo se tak patrně před rokem 1328, kdy se pokusila Eliška Přemys-

⁷⁶ Jiřina Votočková-Joachimová, *Anežka Přemyslovna*, str. 8.

lovna za podpory prelátů a královských měst vymoci na papežské kurii kanonizaci své pratety a kdy bylo nutno přiložit k žádosti legendu se zázraky, jak jich skutečně zachovaný text velké množství uvádí. O Elišce Přemyslovně se však v úvodu legendy neděje zmínka a rovněž se mlčí v milánském i bamberském rukopise o třech žádostech o Anežčinu kanonizaci, z nichž dvě vyšly z kruhů františkánských a třetí z ruky neznámého ctitele bl. Anežky a které přináší rukopis šibenický. Jestliže tyto žádosti předcházely pokusu Eliščinu, bylo by možno posunout vznik originálu do doby dřívější, než kam se hlásí nejstarší ze zachovaných rukopisů, rukopis milánský.⁷⁷

Rok Anežčina narození legenda neuvádí. Bollandisté a podle nich W. W. Seton udávají rok 1205, ale podle výpočtu Václava Novotného,⁷⁸ založeného na jiných datech v legendě uvedených, klade se dnes její narození zpravidla do roku 1211. Spornější jsou údaje legendy týkající se několikerého zasnoubení, popř. odmítnutí Anežčina. Podle legendy byla už ve třech letech zaslíbena nějakému vévodovi polskému *cuidam duci Polonie*⁷⁹ a poslána na vychování do kláštera v *Třebnici*, kde se jí ujala dcera sv. Hedviky (Jadwiga). Když její snoubenec zemřel, vrátila se do Čech a byla po dva roky vychovávána v premonstrátském klášteře v *Doksanech*. V osmi letech se Anežka vrátila na otcovský dvůr a brzy potom, patrně (podle Novotného) roku 1219, došlo k jednání o jejích zasnubách s Jindřichem, králem sicilským a později německým; synem císaře Fridricha II., a její další výchova byla svěřena Leopoldu Babenberskému. Intrikami Přemyslových nepřátel a samého Leopolda bylo však toto zasnoubení zrušeno, Jindřich si vzal za manželku dceru Leopoldovu Markétu (r. 1225) a Anežka přišla znovu ve svých 14 letech do Prahy k otci. Brzy potom se však dostavili podle legendy⁸⁰ do Prahy současně poslové anglického krále (Jindřicha III.) a samého císaře římského (Fridricha II.) ucházet se pro své panovníky o ruku Anežčinu. Fridrich II. pokračoval v tomto jednání i po smrti Přemysla Otakara I., ale Anežka oznámila papeži Řehoři IX. svůj úmysl stát se řeholnicí a s jeho souhlasem odmítla nabídku císařovu. Císař uznal důvody jejího rozhodnutí, poslal jí ostatky svatých a jiné vzácné dary s přáním, aby to, co zdárně začala, šťastně dokončila.

O Fridrichově nabídce někteří historikové pochybovali, tak Pelcl, Palacký i V. Novotný, soudíce, že v legendárním podání splynul otec Fridrich II. se synem Jindřichem, který se pokoušel po několika letech manželství s Markétou Babenberskou o rozvod, dovoláváje se mimo jiné svého závazku k Anežce Přemyslovně. Jiní badatelé, tak J. K. Vyskočil, Jiřina Votočková-Joachimová a Zdeněk Kalista,⁸¹ zprávy legendy a legendární tradici z ní vyplývající však přijímají, odmítajíce také výklad Palackého a Novotného, že Anežčin vstup do kláštera byl výrazem jejího zklamání nad zmařenými zasnubami. Na Anežčino rozhodnutí stát se řeholnicí měla nepochybně vliv její asketická výchova, příklad její matky Konstancie Uherské, zakladatelky kláštera Tišnovského, a vůbec celé prostředí, v němž vyrůstala. Její sestřenice Alžběta Durynská byla z prvních světic františkánských a její jinak zcela neznámá sestra Vilemína je označována v italských pramenech za zakladatelku náboženské sekty milánské,

⁷⁷ J. Votočková-Joachimová, o. c. 9.

⁷⁸ Václav Novotný, České dějiny I 3, 511, pozn. 2.

⁷⁹ J. K. Vyskočil, Legenda blahoslavené Anežky, str. 102.

⁸⁰ J. K. Vyskočil, o. c. 104.

⁸¹ Zdeněk Kalista, Blahoslavená Anežka Přemyslovna, sborník Královny, kněžny a velké ženy české. Praha 1940, 85—94.

kteřá byla později (r. 1312) stíhána inkvizicí a jejíž ostatky byly veřejně spáleny.⁸² Připomeňme si také, že nevlastní sestrou Anežčinou byla Dagmar, dodnes oslavovaná a milovaná královna dánská.

Literárním vzorem při sepsání legendy o bl. Anežce a pro vylíčení jejího světského života byla hlavně *legenda o sv. Hedvice a legenda o sv. Kláře*.⁸³ Z legendy samé a z pramenů listinných a kronikářských, které ji doplňují, se dovídáme, že na počátku třicátých let 13. století vybudovala nedaleko chrámu sv. Haštala špitál ke cti sv. Františka a v jeho sousedství ženský klášter,^{83a} do něhož pak slavně vstoupila, nejspíš roku 1234. Přičinila se též o založení a vybudování mužského kláštera sv. Františka a obou klášterních kostelů. Špitál sv. Františka se v padesátých letech trvale usídlil u Juditina mostu a Anežka vymohla od papeže špitálnímu bratrstvu (r. 1250) právo užívat kříže s červenou hvězdou.⁸⁴ Bývá proto pokládána i za zakladatelku českého řádu křížovníků.

Z kapitól legendy a klášterního života Anežčina je zvlášť pozoruhodná její snaha získat od papeže změnu řehole svého kláštera ve smyslu řehole dané řádu Damianitek samým sv. Františkem z Assisi, zejména pokud jde o zásadu naprosté chudoby. S tím souvisí její korespondence se sv. Klárou, z níž se zachovaly bohužel jen čtyři listy sv. Kláry.⁸⁵ Anežka nedosáhla svého cíle ani u papeže Řehoře IX. ani u Innocence IV. Co se nepodařilo Anežce, podařilo se Kláře, když papež schválil dva dni před její smrtí (1253) její řeholi. Anežka dosáhla schválení Klářiny řehole pro svůj pražský klášter od papeže Alexandra IV. roku 1260.⁸⁶ O tom, jak dovedla „starší sestra“ Anežka zachovávat zásadu chudoby, zejména v době hladu po smrti Přemysla Otakara II., a vůbec o jejím asketickém životě vypravuje legenda v několika kapitolách obsahujících namnoze ohlasy z jiných legend, zejména z legendy o sv. Kláře.⁸⁷

Smrt Anežčinu klade legenda na 2. března 1281, ale jak W. W. Seton vložil, je třeba ji datovat na 2. března 1282. Pohřbena byla v kapli Panny Marie v klášterním kostele sv. Františka. Legenda se končí výčtem zázraků, celkem 27, způsobených na přímluvu bl. Anežky,⁸⁸ což souvisí, jak jsme řekli, se žádostí o kanonizaci, kterou měla legenda podepřít.

Vedle staročeských překladů prozaických o bl. Anežce, o nichž pojednává J. K. Vyskočil v uvedené edici, je třeba připomenout veršované zlomky (100 veršů) legendy o bl. Anežce objevené v Chebu a vydané Mirou Mladějovskou, *Legenda o blahoslavené Anežce. Chebské zlomky*, Praha 1948. Jde o skladbu patrně z doby Karla IV. a srovnáním jejich obsahu s latinským originálem dospěl Jan Vilikovský ve svém úvodě k edici k závěru, že celá legenda měla snad na 2000 veršů, že by to tedy byla jedna z nejrozsáhlejších našich památek tohoto druhu. Do nové češtiny přeložil latinskou legendu o bl. Anežce Zdeněk Kalista, *Legenda o blahoslavené Anežce České*, Praha 1941.

⁸² J. Votočková-Joachimová, o. c. 105, pozn. 42.

⁸³ J. K. Vyskočil, o. c. 73–80.

^{83a} O stavbě klášterních budov psala nověji Jiřina Joachimová, K slohovému původu kláštera sv. Anežky. Umění 1966, 189–215.

⁸⁴ J. Votočková-Joachimová, o. c. 81–88.

⁸⁵ Korespondenci papeže s klášteřem Anežčíným viz CDB IV, Praha 1962, podle rejstříku.

⁸⁶ J. Votočková-Joachimová, o. c. 41–66.

⁸⁷ J. K. Vyskočil, o. c. 121; J. Votočková-Joachimová, o. c. 127, pozn. 174.

⁸⁸ J. K. Vyskočil, o. c. 124–135.

Závěrem k této kapitole je snad třeba se ještě minit o tom, že obě legendy, o kterých jsme tu jednali, jsou psány gregoriánským kursem, to znamená, že v jejich větných kausulích převládá absolutně *cursus velox*. Je to styl, který se k nám dostal z papežské kanceláře ve dvacátých letech 13. století a jímž je psána vedle všech listin pozdějšího středověku např. legenda *Diffundente sole* (viz výše), *olomoucký kapitulní kodex 230*, *prolog Zbraslavské kroniky*, *Život Jana z Jenštejna* atd. U legendy o bl. Anežce třeba také pomýšlet na vliv hagiografie františkánské.

Doslov

Legendy o světcích-poustevnících. O sv. Ivanovi, Vintířovi, Pěti bratřích, Svoradu a Benediktovi

Závěrečné slovo

Pominuli jsme z legend, které pojal do I. dílu *Pramenů* J. Emler, dvě, a to *Život sv. Ivana* (*Historia beati Ivani*, BHL 4618), str. 112—120, s překladem samého Emlera, a *Život poustevníka Vintíře* (*Vita Guntheri eremite*, BHL 3713), s překladem Josefa Truhláře. Učinili jsme tak asi pro stejné příčiny, pro které je vynechal V. Chaloupecký ve sborníku *Na úsvitu křesťanství* nebo O. Králík v *Nejstarších legendách přemyslovských Čech*.

Život poustevníka Ivana klade latinská legenda, zachovaná v rukopisech 15. století a otištěná Emlerem, do doby knížete Bořivoje a jeho manželky Ludmily, takže by byl sv. Ivan, s nímž stará tradice spojuje známé poutní místo nedaleko Karlštejna, Sv. Ivan nebo sv. Jan pod Skalou, prvním poustevníkem, který žil v Čechách. Legenda ovšem o něm tvrdí, že byl národností Uher a příbuzný uherského krále sv. Štěpána, že se zřekl světa, žil nějakou dobu jako poustevník v Uhrách a později že se usadil v Čechách, v jeskyni nad řekou Loděnicí. Václav Hájek z Libočan ho však nazývá v *Kronice české* (1539) synem chorvatského krále Gestimula. Synem „korvackého“ krále je jmenován Ivan také ve dvou stručných legendárních záznamech ze 17. století objevených v minulém století v Rumjancevském muzeu v Moskvě a v rukopisu knihovny Uvarovské. Dobrovský a v nové době hlavně V. Novotný popírali historickou existenci sv. Ivana. Naopak se jí ujal Josef Vašica, který se zabýval tímto tématem v edici barokního zpracování *Života svatého Ivana od Bedřicha Bridela*, Praha 1936, a v *Českém literárním baroku*, Praha 1938, 61—84. Vašica ztotožnil Hájkova Gestimula s obodritským knížetem Gostomysem, který padl v boji proti Frankům roku 844 a slovo *korvackij* v staroslověnských rukopisech pokládal za koruptelu z *korvejskij* pokládaje sv. Ivana za slovanského mnicha slavného saského kláštera *Korveje* (*Corbeia nova*). Přitom je si arci Vašica vědom, že jde o pouhý dohad. Po Vašicovi se zabýval ivanskou legendou hlavně R. Urbánek, *Legenda tzv. Kristiána II*, 517—534, a připojil ivanskou legendu k falzům opata břevnovského Bavora z Nečtin, kterého pokládá, jak známo, za autora legendy Kristiánovy. Ať dáme za pravdu latinské legendě, či Hájkovi nebo Vašicovi, ve všech případech by šlo o cizince, který našel na samém úsvitu českých dějin útočiště v Čechách a o němž se kopodivu nezachovala žádná starší zpráva než uvedená latinská legenda, jejíž původ z doby pohusitské dosvědčuje důrazná připomínka hned v nadpise, že

sv. Ivan (a sv. Ludmila) přijímali tělo Páně pod jednou způsobou (*communicatus est... corpore Domini sub una specie*, FRB I, 112).

Německého jména a německého rodu je Guntherus, český zvaný Vintíř, durynský šlechtic, který se stal za opatství sv. Gotharda mnichem kláštera v Hersfeldu a v Altaichu a pak se uchýlil na pusté místo na Šumavě, kde prý žil 37 let a kde později vznikl klášter Rinchnažský. Vzorem první části legendy o Guntherovi-Vintířovi, otištěné Emlerem z rukopisu PUK XIII D 20 ze 14. století, jež vypráví o jeho pobytu v bavorských klášteřích, byla legenda Wolfherova o sv. Gothardovi. Druhá část, 9.—13. kap., pojednávající o setkání knížete Břetislava s Vintířem a o tom, jak Vintíř za přítomnosti biskupa Šebíře zemřel (r. 1045) a byl pochován podle svého přání v Břevnovském klášteře, pochází nepochybně od českého autora. R. Urbánek, *Legenda tzv. Kristiána II*, 419—426, vyslovil domněnku že legendu o Vintířovi napsal Bavor z Nečtin. Na této hypotéze je snad jen tolik pravdy, že ivanská legenda, přičítaná Urbánkem, jak jsme uvedli, rovněž Bavorovi, leccos převzala ze starší legendy guntherské. Známou pověst, že Vintíř převedl, vojsko Jindřicha III. šumavskými stezkami zrádně do Čech, V. Novotný popírá, ale Vintíř zůstává ovšem Němcem, kterého není snadno počítat k českým světcům, i když byl z neznámého důvodu pochován v Břevnově.

K českým světcům se počítává i skupina *Pěti bratří*, poustevníků a mučedníků z okruhu ravennského opata-askety sv. Romualda, z nichž však byli dva patrně rodem Italové a tři Poláci. Jmenovali se Benedikt, Jan, Matouš, Izák a Kristin a byli zavražděni roku 1004 v Polsku od lupičů, když se chystali na misijnářskou cestu. Pochováni byli v Hnězdně, odkud převezl jejich ostatky r. 1039 kníže Břetislav do Čech (spolu s ostatky sv. Vojtěcha a jeho bratra Radima-Gaudentia) a uložil je v chrámě sv. Václava ve St. Boleslavi. Tělo Kristinovo bylo později přeneseno do chrámu sv. Václava v Olomouci. Legendu *O pěti bratřích* sepsal hned po jejich smrti Bruno Querfurtský, autor života sv. Vojtěcha a sám mučedník⁹⁰. Později vylíčil osud Pěti bratří také Kosmas v *České kronice I* (BHL 1148) v kapitole 38, kterou pojal O. Králík v překladu K. Hrdiny do *Nejstarších legend přemyslovských Čech*, str. 162—164. Legendu Bruna Querfurtského přeložil do češtiny a doprovedl poznámkami a ilustracemi Dušan Řezanina (neprodejný tisk, sine anno).

Současníky „Pěti bratří“, blízkými jim způsobem života a částečně i původem a osudem, jsou mniši a poustevníci *Svorad* (lat. Zoerardus) a *Benedikt*, uznávaní v nové době za svätce Slovenska a uctívaní ve středověku v Uhrách i v českých zemích a v Polsku. Svorad přišel prý na počátku vlády sv. Štěpána (997—1038) z Polska, stal se mnichem kláštera na Zoboru u Nitry, přijav jméno *Andreas*, ale trávil svůj život podle příkladu sv. Romualda v přísné askesi v samotě na Skalce u Trenčína. Jeho druh Benedikt, jenž pocházel podle některých pramenů také z Polska, byl zavražděn po smrti Svoradově od lupičů a vhozen do Váhu. Oba byli pohřbeni v Nitře, v basilice sv. Emmerama a kanonizováni roku 1083. Legendu o sv. Svoradovi Ondřejí a Benediktovi sepsal Maurus, opat kláštera sv. Martina na Pannonské hoře a od roku 1036 biskup v Pětikostelí (+ cca 1070). Vedle *Maurovy legendy* (BHL 452) se zmiňuje o těchto světcích, ale i o sv. Vojtěchu

⁹⁰ Rudolf Holinka, Sv. Svorad a Benedikt, světci Slovenska, čas. Bratislava 1934, 304—352. Viz téhož autora článek Vita s. Stephani regis, Sborník Matice Slovenskej 1938/39, 182—202.

⁹¹ Vydala ji Jadwiga Karwasińska, Pomniki dziejowe Polski (MPH), S. II, tom IV, cz. 3, Warszawa 1973.

a jeho spolupracovníkovi, břevnovském opatu Anastasiovi (Radlovi, Astrikovi) který se stal arcibiskupem ostráhomským, také *Větší legenda svatoštěpánská* (BHL 7918). Maurovu legendu vydal naposledy kriticky Rudolf Holinka roku 1934.⁹⁰ Do slovenštiny ji přeložil Ján Mišianik v Antológii staršej slovenskej literatúry, Bratislava 1964, 75—79.

O některých světcích, kteří byli dříve nebo později uznáváni za české patrony, o sv. Vítu, sv. Norbertu a sv. Zikmundovi existují středověké legendy sepsané v jejich původních vlastech a u nás čtené, opisované a překládané do češtiny (u sv. Víta už do staroslovenštiny). Naopak o osudech české šlechtičny 13. věku bl. Zdislavě nebyla sepsána ve středověku legenda a zachovalo se o jejím zbožném životě jen několik drobných zpráv v (latinské) *Žďárské kronice* a v *Dalimilovi*. Na nich vybudoval Zdeněk Kalista, opíraje se hlavně o historické studium 13. století a o lidovou tradici doby barokní, monografii *Blahoslavená Zdislava z Lemberka*, (2. v. 1969) s podtitulem *Listy z dějin české gotiky*.

Naše hagiografie doby románské a gotické se dočkala vůbec nového zájmu a rozkvětu v období baroka, jehož autoři namnoze přepracovávali středověké legendy o českých světcích v novém duchu a v novém stylu připojivše k nim zejména legendu svatojánskou, jejíž historický základ pochází ovšem z konce 14. století. Pro historické a literární studium našeho středověku mají však význam, a to někdy zcela zásadní, jen původní legendy středověké, jak o tom svědčí množství spisů a vědeckých polemik, jejichž slabý odraz podaly naše úvahy. Z tohoto hlediska nemůžeme se závěrem nezmínit o třech velkých úkolech, které čekají na naše badatele. Je to zjištění a prozkoumání rukopisů a sbírek legend v našich i cizích archívech a knihovnách, především rukopisů *Zlaté legendy*, *Legenda aurea* od Jakuba de Voragine (1230—1298), do níž bývaly u nás připisovány domácí latinské legendy, dále kritické vydání staročeského *Pasionálu*, upraveného podle Zlaté legendy v době Karlově, a ne naposledy ovšem nové, doplněné a komentované vydání I. svazku *Pramenů dějin českých*, k jehož latinské části chce právě být tato naše práce skromným jubilejním příspěvkem.

LATEINISCHE LEGENDEN DES BÖHMISCHEN MITTELALTERS

Einleitung

(Zur Diskussion über Christian)

Der tschechische Historiker *Josef Emler* veröffentlichte zusammen mit anderen Forschern, vor allem Philologen und Übersetzern, im Jahre 1873, als wollte es der Zufall, gerade zur 900. Jahresfeier der Gründung des Prager Bistums, im I. Teil der *Fontes rerum Bohemicarum* slawische und lateinische Legenden von Heiligen und anderen Frommen des böhmischen Mittelalters. In der Bewertung der beiden Legendengruppen, der slawischen und der lateinischen, findet sich bei ihm jedoch ein Widerspruch. Auf der einen Seite anerkennt Emler die I. slawische Legende vom hl. Wenzel als ein altertümliches Zeugnis dafür, dass ursprünglich auch in Böhmen die slawische Liturgie eingeführt wurde, auf der anderen Seite stimmt er jedoch mit *Josef Dobrovský* überein, dass die von dem Mönch *Christian* verfasste und dessen Neffen, dem Prager Bischof Adalbert (BHL 8825, 5028), gewidmete *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave civis* ein spätes, nach Dobrovský erst aus dem 14. Jahrhundert stammendes, Falsum darstelle. Dabei hat er sich schweigend darüber hinweggesetzt, dass es gerade die ersten zwei Kapitel der *Christian-Legende* sind, in denen das böhmische Christentum mit dem *slawischen* (cyrillo-methodianischen) Christentum des Grossmährischen Reiches in Zusammenhang gebracht wird und die als Hauptursache den Streit um die Echtheit und Datierung der *Christian-Legende* auslösten.

Eine wesentliche Wendung in dieser Frage vollzog sich durch das Auftreten von Professor *Josef Pekař*, der zu Beginn unseres Jahrhunderts eine erfolgreiche Kampagne für die Rehabilitation der Christian-Legende entfacht hat, die in dem Werk *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden* (1906) ihren Abschluss fand. Pekařs Standpunkt wurde von der Mehrheit der tschechischen Historiker und von nahezu allen tschechischen Slawisten und Literaturhistorikern übernommen, aber es wurden dagegen auch Zweifel und Einwände erhoben, die bis heute nicht völlig verstummt. Da es sich um eine Grundfrage nicht nur der tschechischen Geschichtsschreibung, sondern auch der gesamten tschechischen Hagiographie handelt, hielt es der Verfasser der vorliegenden Übersicht der lateinischen Legenden von böhmischen Heiligen für angebracht, im Einleitungskapitel den heutigen Stand des Streites um die Christian-Legende zu erklären.

Nach Pekařs Tod (1937) erschienen drei grosse Arbeiten tschechischer Historiker zur Christian-Problematik. Pekařs Schüler und Nachfolger am Prager Lehrstuhl *Václav Chaloupecký* gab im Jahre 1939 die Schrift *Prameny X. století legendy Kristiánovy* (Quellen des X. Jahrhunderts zur Christian-Legende) heraus, in der er sich in der Frage der Autorschaft und der Datierung der Christian-Legende mit Pekař zwar identifiziert, doch in dem Bestreben, die historischen Berichte des Christian durch Ermittlung seiner Quellen zu stützen, in so manchem von seinem Lehrer abweicht. Die Verfasser der wie gegen Pekař so auch gegen Chaloupecký polemisch eingestellten Werke, *Záviš Kalandra České pohanství* (1946) und *Rudolf Urbánek Legenda tzv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmilských a václavských a její autor* (I, 1947, II, 1948) gehen auf Dobrovský zurück, demzufolge die Christian-Legende ein Falsum des 14. Jahrhunderts darstelle.

Unter den anderen Forschern griff in die Christian-Debatte und in das Studium der tschechischen slawischen und lateinischen Hagiographie schlechthin mit einer Reihe von Schriften und Aufsätzen insbesondere der Inhaber des Lehrstuhls für tschechische Literatur an der Universität zu Olmütz, *Oldřich Králík*, ein, der in seinem Bestreben, Dobrovskýs aufklärerische Skepsis mit den Ergebnissen der neuzeitlichen Forschung zu versöhnen, einen Ausweg in der Überzeugung fand, dass der Initiator einer Erneuerung der grossmährischen Traditionen im Böhmen der Pfemysliden erst der zweite Prager Bischof, *der hl. Adalbert*, gewesen sei. Er hält die Christian-Legende zwar für ein Werk des ausgehenden 10. Jahrhunderts, erklärt jedoch für dessen Urheber Adalberts Stiefbruder Radim-Gaudentius. Ähnliche hypothetische Ansichten äusserte Králík auch über einige andere Denkmäler der tschechischen Hagiographie.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hält im wesentlichen an *Pekařs Standpunkt* fest, insofern derselbe nicht etwa durch neue Entdeckungen Veränderungen aufweist, und ist bemüht, diesen Standpunkt durch philologische und stilistische Argumente gegen die Hypothesen, Anzweiflungen und Irrtümer der Widersacher Pekařs zu stützen.

I. Die lateinischen cyrillo-methodianischen Legenden

Halten wir die *Christian-Legende* für ein echtes Denkmal des 10. Jahrhunderts, so besitzen wir in den ersten zwei Kapiteln derselben einen lateinischen Beleg der cyrillo-methodianischen Tradition in Böhmen bereits aus der Zeit Adalberts, bedeutsam darin, dass wir im zweiten Kapitel dieser Legende von der Taufe des böhmischen Fürsten Bořivoj durch Bischof Methodius am Hofe Svatopluka sowie von der Ankunft des mährischen Christentums in Böhmen lesen. Dieser Bericht hat sich lediglich in der Christian-Legende erhalten und ist folglich Gegenstand eines jahrhundertelangen Streites der selbstverständlich auch die Quellen der cyrillo-methodianischen Einleitung zur Christian-Legende betrifft, um deren Ermittlung sich nach Pekař, wenn auch ohne endgültigen Erfolg, *Miloš Weingart*, *Václav Chaloupecký*, *Roman Jakobson* u. a. bemüht haben.

Älter als die Christian-Legende, aber fremder Herkunft ist die sogenannte *Italienische Legende* (BHL 2073), *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione s. Clementis*, verfasst in Anlehnung an das slawische Leben Konstantins von *Gauderich*, einem Zeitgenossen der Brüder von Saloniki, die uns aber, wie *Paul Devos* und *Paul Meyvaert* auf Grund einer Handschrift des Prager Metropolitankapitels (Anal. Boll. 1955) festgestellt hatten, erst in der Bearbeitung des *Leo von Ostia* aus dem angehenden 12. Jahrhundert erhalten blieb.

Durch Verbindung von Motiven der Italienischen und der Christian-Legende entstand die sogenannte *Mährische Legende*, *Tempore Michaelis imperatoris* (BHL 2074), um deren Datierung immer noch gestritten wird. *Devos* und *Meyvaert* waren der Meinung, die Mährische Legende sei ein unselbständiges *Mosaik* aus der Italienischen Legende, aus dem *Christian*, aus den Legenden *Quemadmodum*, *Beatus Cyrillus* und aus anderen Texten, niedergeschrieben um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Recht hat allerdings eher *Pekař*, der die Entstehung der Mährischen Legende ins 12., bzw. in die 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts setzt, weil in ihr die Tradition von *Velehrad* noch nicht erwähnt wird.

In der Legende *Quemadmodum* (BHL 2076) werden Cyrillus und Methodius als gebürtig aus Alexandrien erklärt und Svatopluk wird die Gründung des erzbischöflichen Sitzes auf Velehrad zugeschrieben. Die auf Velehrad und Bořivoj sich beziehenden Motive (letzteres aus Christian) haben ungemein zur Verbreitung dieser Legende beigetragen, die in der Regel für ein Werk der Zeit Karls IV. gehalten wird, aber auch schon früher verfasst werden konnte. Die Legende *Beatus Cyrillus*, die erstmalig von V. Chaloupecký (Prameny, 501—505) vermutlich als ein Denkmal des 12. Jahrhunderts herausgegeben wurde, und die O. Králík unmittelbar dem *Privilegium Moraviensis ecclesie* gleichgesetzt hat, obwohl das slawische Motiv darin vollends unterdrückt ist, dürfte nach meiner Meinung ein Auszug aus der Mährischen Legende sein, den in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts irgendein mährischer konservativer Patriot besorgt hat. In letzter Zeit hat Paul Devos als Vorlage der Legende *Beatus Cyrillus* eine Legende von Gent aus dem 11. Jahrhundert *Passio vel Vita sanctissimi Livini* (BHL 4960) überraschend erkannt, woraus jedoch die Entstehungszeit unserer Legende nicht genau zu bestimmen ist.

Die Legende *Difundente sole* (BHL 5030, 1. Teil), die Chaloupecký im Gegensatz zu Pekař für eine Apologie der slawischen Liturgie aus der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts und für eine Quelle der Christian-Legende erklärt hat, ist im Gregorianischen Stil geschrieben, in dem der *cursus velox* gänzlich vorherrscht, und hat folglich in Böhmen erst im 13. Jahrhundert verfasst werden können.

Im ganzen genommen, weisen alle diese lateinischen Legenden sowie auch das *Officium Adest dies gloriosa*, das sich auf die Legende *Quemadmodum* stützt, nach, dass die cyrillo-methodianische Kulturtradition in Böhmen das ganze Mittelalter hindurch lebendig war, ungeachtet dessen, dass der Kirchenkult der Brüder von Saloniki in Mähren und Böhmen erst in den ersten Jahren der Herrschaft Karls IV. eingeführt wurde.

II. Die Ludmila- und Wenzel-Legenden

Von den lateinischen Legenden zählen zu den unstrittigen Quellen des Christian die Wenzel-Legenden *Crescente fide* (BHL 8823) und die *Gumpold-Legende* (BHL 8821), die freilich, wie bereits Pekař nachwies, nur eine rhetorische Paraphrase der Legende *Crescente fide* darstellt. Pekař unterscheidet auch zwei Rezensionen der Legende *Crescente fide*, eine bayrische, die als ersten christlichen Fürsten der Böhmen Svytihněv nennt, und eine böhmische, die mit Bořivoj anbricht. Dass die bayrische Legende in Regensburg entstanden sei, wurde bereits von Pekař vermutet und von Josef Staber (auf dem II. Congressus historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis im Jahre 1967) bestätigt, der nachwies, dass der Autor der *Crescente fide* als Hauptvorlage die Legende vom hl. Emmeram des Bischofs Arbo benützt hat. Der Ansicht Chaloupeckýs, wonach die böhmische Version, die in Deutschland abgeändert wurde, die ursprüngliche Legende *Crescente* darstelle, kann man nicht beipflichten. Die Christian-Legende weist mancherorts bessere Lesarten auf, als beide Rezensionen der in Handschriften des 11. und 12. Jh. erhaltenen Legende *Crescente*, und man kann dies für einen weiteren Beweis ihrer Echtheit halten. In *Crescente fide* findet sich bereits eine Erwähnung von dem Märtyrertod der hl. Ludmila, die O. Králík jedoch für eine Interpolation hält, indem er behauptet, die Ludmila-Legende habe vor Christian nicht existiert. In Zusammenhang damit hält Králík die Ludmila-Legende *Fuit in provincia Boemorum* (BHL 5026) für einen Auszug aus der Christian-Legende, hergestellt im slawischen Kloster Sazava im 11. Jahrhundert. Das ist allein schon deshalb kaum vorstellbar, da die Legende *Fuit* mit keinem Wort die slawische Schrift und Liturgie erwähnt. Es ist daher Pekařs Ansicht zu bevorzugen, wonach der Autoren der Legende *Fuit* und der Autor des Christian aus derselben, nun verschollenen lateinischen Ludmila-Legende geschöpft haben. Chaloupecký war allerdings der Meinung, dass die ursprüngliche Ludmila-Legende slawisch verfasst worden sei.

Zu den bedeutendsten Wenzel-Legenden der älteren Periode zählt die Legende des *Laurentius von Montecassino* (BHL 8824), deren gelehrter Verfasser nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch die römischen Klassiker gekannt hat. Pekař setzt für ihre Niederschrift die Jahre 989—997 u. a. aus dem Grunde an, weil der hl. Adalbert darin mit dem Bischofstitel *confessor atque pontifex* bezeichnet wird. Hierin stimmt ihm O. Králík bei, der in einer Rezension der Legende *Crescente fide* ein gemeinsames Modell für die Legende des Laurentius sowie für die I. slawische Legende vom hl. Wenzel sucht. Erst neulich hat jedoch W. Holtzmann (Studi Gregoriani 1947) mit einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit erwiesen, dass Laurentius, der Autor der Legende vom hl. Wenzel, identisch sei mit *Laurentius aus Amalfi*, einem von den Erziehern Papst Gregors VII., und *Dušan Třeštilk* (Mediaevalia Bohemica 1969) hat Holtzmanns Ansicht durch die scharfsinnige Annahme ergänzt, derzufolge Laurentius durch die Tätigkeit der böhmischen Mission vom Jahre 1039 zur Abfassung dieser Legende angeregt worden sei, die es sich hat ange-

legen sein lassen, in Rom die Zustimmung zu der Errichtung eines Erzbistums in Prag zu erwirken.

Mit der Gumpold-Legende pflegt man die nach Pekařs Mutmassung aus dem 10. Jahrhundert stammende Homilie *Licet plura* (BHL 8835) und die Bearbeitung der Gumpold-Legende mit der Reimprosa *Oportet nos fratres* (BHL 8826) in Verbindung zu bringen, für die Pekař die 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts ansetzt, die aber ihrem Stil nach einer späteren Zeitspanne, etwa dem 12. Jahrhundert, entstammen dürfte.

Aus dem 13. Jahrhundert datieren zwei grosse Wenzel-Legenden, die vornehmlich auf Christian beruhen, *Ut annuncietur* (BHL 8832) und *Oriente iam sole* (BHL 8827) beide in zweierlei Rezensionen erhalten, einer längeren und einer kürzeren. Während Pekař und Chaloupecký die kürzeren Rezensionen für die ursprünglichen hielten, legte sich Urbánek das Verhältnis zwischen den kürzeren und längeren Versionen der beiden Legenden umgekehrt aus und versuchte auch, völlig unrichtig, nachzuweisen, dass *Oriente iam sole* Christians Quelle gewesen sei. Der Fund des vollständigen Textes der kürzeren Version *Ut annuncietur* (Handschrift der Brüner Universitätsbibliothek A 44) ermöglichte uns, die wechselseitige Beziehung dieser vier Legenden so zu revidieren, dass sie in dieser Reihenfolge erscheinen lässt: *Ut annuncietur* I, *Oriente* I, *Ut annuncietur* I, *Oriente* II. Auch die erweiterte Version *Ut annuncietur* dürfte vor dem Ausgang des 13. Jahrhunderts entstanden sein und deshalb kann auch *Johannes von Neumarkt* nicht ihr Verfasser gewesen sein, da er bei ihrer Abfassung aller Wahrscheinlichkeit nach auch den *cursum gregorianum* benutzt hätte.

Die künstlerisch ausgezeichnete St. Ludmila-Homilie *Factum est* (BHL 5030, 2. Teil), die Chaloupecký zu Recht von der Legende *Diffundente sole* getrennt hat, weist mit ihrem gregorianischen Kursus in das 13. bzw. 14. Jahrhundert, nicht aber in das 11. Jh. in dem sie Chaloupecký ansiedelt.

Einen würdigen Abschluss der Wenzelschen Hagiographie des böhmischen Mittelalters bildet die mit *Crescente religione Christiana* anhebende Legende von *Karl IV.* (BHL 8842—8843), in deren Einleitung bereits nicht nur die Taufe Bořivojs mit dem hl. Methodius, sondern auch die Taufe Svatopluku mit dem hl. Cyrillus verknüpft ist und dieser doppelte Akt wiederum wie in der Legende *Quemadmodum* mit Velehrad, der Metropole des Grossmährischen Reiches.

Von anderen kürzeren sowie längeren Bruchstücken, Kontaminationen und Brevierlektionen aus den Wenzel-Legenden hat sich eine beträchtliche Menge bewahrt.

III. Die Adalbert-Legenden

In den *Fontes rerum Bohemicarum* I, 231—335, finden sich folgende fünf Adalbert-Legenden:

1. *Passio sancti Adalberti* (BHL 40), entdeckt im Jahre 1857 von A. Bielowski und zu Emlers Zeiten für einen der ältesten Adalbertschen Texte gehalten. Die neuere Forschung ist von dieser Anschauung jedoch abgekommen.

2. *Johann Canaparius' Leben des hl. Adalbert, Est locus in partibus Germanie* (BHL 37). Diese Legende dürfte im Jahre 999 verfasst worden sein, noch zu Lebzeiten OTTOS III., also vor dem Jahre 1002. Als ihr Verfasser wird gemeinhin *Johann Canaparius*, Mönch und später Abt des Klosters des hl. Bonifacius und Alexius auf dem Aventinus zu Rom, angesprochen. Der Annahme anderer Forscher zufolge, soll sie Papst *Silvester II.* oder Adalberts Stiefbruder *Radim-Gaudentius*, oder auch den Chronisten *Cosmas* zum Autor gehabt haben. *Jadwiga Karwasinska*, die zeitgenössische Herausgeberin der Adalbert-Legenden in *Monumenta Poloniae historica*, äussert sich etwas unsicher über die Autorschaft und bezeichnet die sogenannte Canaparius-Legende, die sie in allen ihren erhaltenen Versionen ediert, als *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior* (MPH, Series nova, t. IV, fasc. 1, Warszawa 1962).

3. *Brunos von Querfurt Leben des hl. Adalberts, Nascitur purpureus flos Bohemicis terris* (BHL 38a, 38b). Bruno von Querfurt, Adalberts Mitschüler und später Mönch des Aventin-Klosters, zuletzt Missions-Erzbischof, der im Jahre 1009 in Preussen den Märtyrertod erlitten hatte, schrieb, sich auf den sogenannten Canaparius sowie auf Berichte anderer Freunde Adalberts stützend, zwei Versionen seiner Legende, eine umfassendere und eine kürzere. Die kürzere veröffentlichte Pertz (MGH IV, 1841), die längere Emler nach A. Bielowski in den *Fontes*. Beide Versionen hat *Jadwiga Karwasinska* in MPH, S. II, t. IV, fasc. 2, u. d. T. *S. Adalberti ... vita altera auctore Brunone Querfurtensi*, Warszawa 1969, herausgebracht.

4. *Die Wunder, Miracula* (BHL 44, 45), selbständig verfasst wahrscheinlich erst im 14. Jahrhundert.

5. *Versus de passione s. Adalberti, Quatuor immensi iacet inter climata mundi* (BHL 41). Emler hat gleich anderen vor ihm die *Versus* für ein Werk des *Cosmas* gehalten. *Jan Vilikovsky* be-

kannte sich zu der Ansicht (1929), sie seien vor der Entstehung der Chronik von Cosmas gegen Ende des 11. Jahrhunderts geschrieben worden.

Mit der Adalbert-Problematik befasste sich in neuerer Zeit V. Chaloupecký, der im Verein mit den Slawisten M. Weingart und R. Jakobson bestrebt war, die ältere Vorstellung vom hl. Adalbert als Gegner der slawischen Liturgie zu widerlegen. Noch weiter ging in dieser Hinsicht O. Králík, der — wie bereits erwähnt — zu der Überzeugung vorsties, der hl. Adalbert sei der Urheber der „slawischen Renaissance“ in Böhmen gewesen. Králík jednch hat sich bei der Erklärung von Brunos Bericht über die böhmische Mission zu Adalbert nach Rom gegen Pekař und Chaloupecký gestellt, woraus die beiden schlussfolgerten, dass Christian nicht der Bruder Boleslavs II., sondern *Slavník* und somit Adalberts Oheim gewesen sei, als der er sich im Prolog seiner Legende selber auch vorstellt. In Zusammenhang damit hat sich Králík der Ansicht angeschlossen, dass die *Versus* die ursprüngliche Adalbert-Legende darstellen und die sogenannte Canaparius-Legende eine Umsetzung der *Versus* in die Prosa sei, und nicht umgekehrt. Für den Verfasser der *Versus* hält er sodann Radim-Gaudentius, dem er bereits auch die sogenannte Christian-Legende zuschreibt, sowie drei weitere anonyme Texte, insbesondere den Archetypus der Legende Von den fünf Brüdern, deren Bruchstück Cosmas bewahrt hat. Králíks Hypothesen wurden jedoch vom Historiker Dušan Třeštík, vom Philologen Jaroslav Ludvíkovský und von der polnischen Editorin der Adalbert-Legenden, Jadwiga Karwasińska entschieden zurückgewiesen,

IV. Prokopius-Legenden

Der M. Prokopius, Gründer des slawischen Sazava-Klosters (etwa 1032), ist der einzige böhmische Heilige, dem eine kritische Ausgabe sämtlicher Texte, worin ihn das Mittelalter gefeiert hat, zuteil wurde. Sie wurden von Václav Chaloupecký gesammelt und nach dessen Tode von Bohumil Ryba unter dem Titel *Středověké legendy prokopské* (1935) — Die mittelalterlichen Prokopius-Legenden — fortgeführt. Von der Problematik, mit der sich diese Edition beschäftigt, steht an erster Stelle die Frage, ob die ursprüngliche Version der Prokopius-Legende in slawischer oder lateinischer Sprache niedergeschrieben worden sei. Ein altkirchenslawischer Text dieser Legende hat sich zwar nicht erhalten, doch dass der Text der Prokopius-Legende im slawischen Sazava-Kloster altkirchenslawisch verfasst wurde, ist wahrscheinlich. Im Prolog der Grossen Prokopius-Legende An die Leser (*Ad lectores*), der allerdings nur in zwei Handschriften aus dem Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts erhalten ist, heisst es ausdrücklich, dass die lateinische Prokopius-Legende aus dem Slawischen, *de Slavonicis litteris in Latinitatem translata*, übersetzt worden sei. Chaloupecký hielt diesen Bericht anfangs für eine *pia fraus* der Zeit Karls IV., gleich der Erwähnung von dem berühmten Studium der slawischen Sprache (*famosum studium Slavonice lingue*) auf dem *Vyšehrad*, wo Prokopius literarische Bildung genossen haben soll, doch in der erwähnten Edition schloss er sich der Ansicht an, dass die ursprüngliche Prokopius-Legende doch nur slawisch niedergeschrieben worden sei, und zwar in den Jahren 1061—1067. Aus der slawischen Legende entstand nach Chaloupeckýs Annahme Ende des 11., bzw. Anfang des 12. Jahrhunderts die im vorigen Jahrhundert von Julius Fejfalík entdeckte und von Chaloupecký *Vita antiqua* benannte lateinische Legende. Diese soll bald darauf umgearbeitet worden sein und so entstand aus ihr die von Chaloupecký *Vita minor* bezeichnete Legende. Die *Vita minor* wurde dann in einer Umarbeitung in den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts in die Chronik des Mönches vom Sazava-Kloster *De exordio monasterii Sazaviensis* aufgenommen und in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts entstand aus ihr durch Erweiterung die *Vita maior*. In Bezug auf Chaloupeckýs *Vita antiqua* hat B. Ryba im Nachwort zur Edition derselben gezeigt, dass in ihr vollends der *cursus velox* vorherrscht und dass sie folglich frühestens in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts aus der Kleineren Legende umstilisiert worden sei. In der *Legenda minor* sowie bei Mönch vom Sazava-Kloster (und freilich auch in der sogenannten *Legenda antiqua*) findet sich in der Einleitung die Erwähnung, dass der hl. Prokopius ein in der vormals vom allerheiligsten Bischof Cyrill erfundenen und kanonisierten slawischen Schrift überaus kundiger Mann gewesen sei. Dies ist ein wertvolles und zuverlässiges Zeugnis dafür, dass die slawische cyrillo-methodianische Tradition auch im 12. Jahrhundert noch keineswegs aus dem böhmischen Kulturleben geschwunden war. In einer Handschrift der *Vita maior* findet sich ein an den Bischof Severus adressierter Prolog, den Chaloupecký in seiner Edition gemeinsam mit dem Prolog *Ad lectores* der *Vita minor* vorangestellt hat, aus der seiner Ansicht nach die *Vita maior* beide Prologe übernahm. Die freie alttschechische Übersetzung der *Vita minor* wurde in der Zeit Karls IV. dem tschechischen Passional einverleibt und die *Vita maior* dürfte um dieselbe Zeit das Vorbild für die versifizierte böhmische Legende vom hl. Prokopius abgegeben haben.

V. Das Leben des Bruders Hroznata.

Das Leben der seligen Agnes von Böhmen

Die letzten zwei Heiligen des böhmischen Mittelalters, über die uns alte lateinische Legenden erhalten blieben, sind *Bruder Hroznata*, der Gründer der Prämonstratenser Klöster in Tepl und Chotěšov, und *Schwester Agnes* aus dem Geschlecht der Přemysliden, die Gründerin des St. Franziskus-Hospitals und der Franziskaner Klöster und Kirchen in Prag. Über die Tätigkeit der beiden besitzen wir auch Urkunden, durch welche die Legenden in diesem Kapitel ergänzt werden.

Über *Hroznata*, einen reichen und gebildeten Adligen aus Westböhmen und Mitglied der königlichen Gefolgschaft Přemysl Otakars I., erhielt sich die lateinische Legende *Vita fratris Hroznatae* (BHL 3991), die ein Mönch des Klosters von Tepl kurz vor dem Jahre 1258 verfasst hat. Aus ihr erfahren wir, dass er früh geheiratet, aber schon bald nach der Heirat seinen kleinen Sohn und seine Gemahlin verloren hat. Hroznata war bemüht, an zwei Kreuzzügen (1191, 1197) teilzunehmen, doch stattete er anstelle der Teilnahme an den Kreuzzügen dem Papst in Rom einen doppelten Besuch ab. Nach dem ersten Besuch gründete er das Kloster in Tepl, in das er die Prämonstratenser Mönche von Strahov einfuhrte, und ein wenig später das Frauenkloster in Chotěšov, wo seine Schwester *Vojslava* Äbtissin wurde. Bei seinem zweiten Besuch löste er beim Papst verschiedene Privilegien für sein Kloster ein und empfing von ihm das Ordenskleid der Prämonstratenser. Er wurde Probst und Gutsverwalter der beiden Klöster; auf einer Reise nach Hroznětín wurde er von deutschen Raubrittern überfallen und auf der Kiensburg gefangen gehalten, wo er im Jahre 1217 verstarb. Sein Leichnam wurde losgekauft und in der Jungfrau-Maria-Kirche in Tepl beigesetzt.

Das Leben der seligen *Agnes*, Tochter Přemysl Otakars I. und Schwester Wenzels I. findet sich nicht unter den Legenden der FRB I. Die Bollandisten haben zwar *Agnes* von Böhmen zum 6. März in die *Acta Sanctorum* aufgenommen (BHL 154), aber die von ihnen veröffentlichten Texte sind barocke Umgestaltungen oder Auszüge aus der ursprünglichen Legende, die im 17. Jahrhundert unbekannt war. Erst *Achille Ratti*, der spätere Papst *Pius XI.*, hat sie in einer Handschrift aus der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts (1896) in der Bibliotheca Ambrosiana in Mailand entdeckt und *Jan Kapistrán Vysoký* u. d. T. *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry*, Praha 1932 (Legende der seligen *Agnes* und vier Briefe der hl. *Klara*) herausgegeben. *W. W. Seton* hat den Bamberger Text entdeckt und ediert (1915) und *Kristo Stošić* eine weitere Handschrift im Minoritenkloster von Šibenik (1931) gefunden.

Das Leben der seligen *Agnes* wurde von einem Bruder des St. Franziskus-Klosters in Prag, aller Wahrscheinlichkeit nach als Text für die Kanonisierung verfasst, um die sich vergeblich *Elisabeth* aus dem Hause der Přemysliden (1328) und vor ihr wohl auch schon andere Prager Autoritäten, vornehmlich aus den Kreisen der Minoriten, bemüht hatten.

Agnes ist etwa im Jahre 1211 geboren. Schon als Kind wurde sie einem polnischen Herzog, dann dem König von Sizilien *Heinrich*, anverlobt, der ihr jedoch die *Babenberger* *Margarete* vorzog, später sollen um ihre Hand der englische König *Heinrich III.*, ja sogar selbst der Vater *Heinrich* von Sizilien, der Kaiser *Friedrich II.*, anhalten. Doch *Agnes*, die im schlesischen Trebnitz sowie bei den Prämonstratenserinnen in Dokšany eine asketische Erziehung genoss und die am Hofe *Leopolds* von *Babenberg* die Vereitelung ihrer Verlobung mit *Heinrich* von Sizilien erleben musste, hatte alle Angebote zurückgewiesen und sich mit Zustimmung von Papst *Gregor IX.* entschlossen, Ordensnonne des hl. *Damianus* zu werden. Sie gründete das St. *Franziskus-Hospital*, aus dem später der Kreuzherrenorden mit dem roten Stern erwuchs, ferner ein Frauenkloster, dem sie etwa im Jahre 1234 selber feierlich beitrug, und war mitbeteiligt an der Errichtung von Franziskaner Ordenskirchen und einem Männerkloster. Ihr langjähriges, wenn auch fruchtloses Streben nach Veränderung der Minoriten Ordensregel im Geiste der heiligen *Armut*, den der hl. *Klara* und ihren Klosterschwestern selbst der hl. *Franziskus* bestimmt hat, lässt sich an den päpstlichen Urkunden ablesen und findet seinen Niederschlag auch in den vier auf uns überkommenen Briefen der hl. *Klara* an *Agnes*. Die Bestätigung der Ordensregel der hl. *Klara* erreichte für ihr Kloster „die ältere Schwester“ *Agnes* erst im Jahre 1260. Nach einem tugendhaften Leben voller Askese und Liebetätigkeit ist sie in schweren Zeiten nach dem Ableben ihres Neffen, Přemysl Otakar II., am 2. März 1282 verschieden.

Beide Legenden, wie die *Vita fratris Hroznatae* so auch die *Vita sororis Agnetis de Bohemia*, sind bei völliger Dominanz des *cursus velox* im Gregorianischen Stil verfasst.

Nachwort

(Legenden von den Eremiten Die Ivan-Frage, Guntherus, Fünf Brüder, Svorad und Benedikt. Schlussbemerkung.)

Die drei Legenden, die wir in den vorhergehenden Kapiteln ausser acht gelassen haben, nämlich *Das Leben des hl. Ivan*, *Das Leben des Guntherus* und *Von den fünf Brüdern*, betreffen durchwegs Fremde, wurden jedoch wenigstens zu einem Teil auf unseren Boden verfasst und die genannten Heiligen standen mehr oder minder in Beziehung zu Böhmen. Die Existenz des *hl. Ivan* ist umstritten. Die *lateinische Legende* — Handschrift aus dem 15. Jahrhundert — (BHL 4628) bezeichnet ihn als einen Verwandten des hl. Stephan, Königs von Ungarn, der Chronist *Hájek* (1539) und zwei altslawische Texte aus dem 17. Jahrhundert als Sohn des Kroatenkönigs, den *Hájek* Gestimulus nennt. *Josef Vašica* hat Gestimulus mit dem Obodriten-Fürsten Gostomysl, der im Jahre 844 im Kampf gegen die Franken gefallen ist, identifiziert und die kirchenslawische Bezeichnung *korvackij* von *korvejskij* abgeleitet, wobei er Ivan für einen slawischen Mönch des sächsischen Klosters Corvey (*Corbeia Nova*) hält. *Guntherus* (*Vintř*) war ein thüringischer Adeliger. Bei uns hat sich über ihn eine Legende aus dem 14. Jahrhundert (BHL 3713) erhalten, deren 1. Teil über Guntherus' Leben in bayrischen Klöstern eine Bearbeitung nach Wolfhers Legende vom hl. Gotthard darstellt, und deren 2. Teil über die Begegnung des Fürsten Břetislav mit Gunthorus auf einer Jagd im Böhmerwald, über des Guntherus Tod und seine Bestattung im Kloster von Břevnov zweifellos von einem böhmischen Verfasser stammt. Wie die Legende vom hl. Ivan so auch die Legende vom hl. Guntherus schreibt *R. Urbánek* dem Břevnover Abt Bavor von Neštiny zu. Von den *Fünf Brüdern* — Eremiten, die im Jahre 1004 auf einer Missionsreise in Polen von Räufern ermordet wurden, waren zwei Italiener und drei Polen. Sie wurden in Gnesen bestattet, aber im Jahre 1039 von Fürst Břetislav (gemeinsam mit dem hl. Adalbert und Radim-Gaudentius) nach Böhmen übertragen und in Alt-Bunzlau beigesetzt. Bruno von Querfurt schrieb eine Legende über sie, die *Jadwiga Karwasińska* in MPH, S. II, t. IV, fasc. 3. ediert hat. Später schilderte ihre Geschichte Cosmas in seiner Böhmisches Chronik I. (BHL 1148). Über zwei polnische Eremiten *Svorad* (*Zoerardus*) und *Benedikt*, die am Anfang des 11. Jahrhunderts in der Slowakei in Askese lebten und starben, und folglich für Heilige der Slowakei gehalten werden, hat der Bischof von Fünfkirchen Maurus (+ ca 1070) eine Legende (BHL 452) hinterlassen.

Über andere Patrone der Böhmen fremder Herkunft, den *hl. Veit*, *Norbert*, *Sigmund*, gibt es freilich Legenden, die in ihrer Heimat verfasst, aber bei uns gelesen, abgeschrieben, gegebenenfalls um neue Wunder vermehrt und übersetzt wurden. Über die selige *Zdislava von Lemberg* (13. Jahrhundert) besteht zwar keine Legende, aber *Zdeněk Kalista* hat ihr eine Monographie (Rom, 1969) gewidmet. Vermochte der Historiker auf Grund von kurzen Berichten, die uns über die hl. *Zdislava* erhalten blieben, seine *Listy z dějin české gotiky* (Blätter aus der Geschichte der böhmischen Gotik) aufzubauen, um wie bedeutsamer erscheinen die Zeugnisse über die Geschichte unserer Romanik und Gotik, wie sie die Legenden, oder besser gesagt *Leben* (*Vitae*) darstellen, die Emler vor 100 Jahren herausgegeben hat — und es wäre zu wünschen, dass uns alle diese Texte in einer ergänzten, kritischen und womöglich auch kommentierten Ausgabe des I. Teiles der *Fontes rerum Bohemicarum* von neuem erschlossen werden.

P. S.: Im Text des vorliegenden Artikels sowie in den Anmerkungen sind neben der wichtigsten Fachbibliographie vor allem die Editionen und Übertragungen der *Vitae* und *Legenden* ins Tschechische vermerkt. Dem tschechischen Texte sind einige polemische Bemerkungen über die neuen Arbeiten Prof. *Zdeněk Fiala* beigelegt, der in den letzten Jahren vor seinem Tode (gest. 1975) gegen die Echtheit Christians geschrieben hat.