

Pražák, Richard

Štěpánské legendy : k literárnímu profilu nejstarších uherských legend z 2. poloviny 11. a počátku 12. století

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. D, Řada literárněvědná. 1981, vol. 30, iss. D28, pp. [99]-111

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/108140>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

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

RICHARD PRAŽAK

ŠTĚPÁNSKÉ LEGENDY

K literárnímu profilu nejstarších uherských legend z 2. poloviny 11. a počátku 12. století

Štěpánské legendy, které vznikly na sklonku 11. a počátku 12. století, staly se již součástí literárně probuzeného prostředí raně středověkých Uher, zároveň však se objevují ve chvíli, kdy zde existují ještě velmi živé tradice ústního podání, jaké u nás počátkem 12. století zachytil kronikář Kosmas, a kdy literární tvorba je tu dosud jen výjimečným svědectvím nové kulturní orientace, kterou přináší do Uher křesťanství. Christianizace Uher se datuje již od poloviny 10. století, kdy se sedmihradským náčelníkem Gyulou, pokřtěným v Byzanci, přichází na území tzv. černých Maďarů na jihovýchodním pomezí dnešního Maďarska s Rumunskem a Jugoslávií „turecký“ misijní biskup bazilián Hierotheos, který pokřtil i Gyulovu dceru Saroltu, manželku knížete Gejzy,¹ jehož pokřtění je dílem misijního biskupa Bruna ze Sankt Gallen v roce 972.² Náš Vojtěch — podle životopisu Bruna Querfurtského z roku 1004 — navštívil Uhry jen krátce v roce 995,³ přesto však až do novějších dob se udržela v Uhrách tradice připisující hlavní podíl na christianizaci Uher právě jemu. Vojtěch se totiž stal krátce po své smrti symbolem misijní činnosti ottonské renesance v středoevropských zemích, patronem prvních křesťanských sídelních katedrál v Hnězdně i v Ostrihomi a spolu s Václavem i prvním patronem českého křesťanství. Tuto jeho dominantní úlohu v christianizované raně feudální střední Evropě v prostoru českém, polském i uherském výrazně obráží legendistická tvorba 11. století a v jejím rámci i štěpánské legendy uherské.

Z děl, která se objevila na uherském území ještě před nejstaršími legendami, lze upozornit na pozoruhodný spisek *Libellus de institutione morum*

¹ Viz Gyula Moravcsik, *Görögnyelvű kolostorok Szent István korában* [Řecké kláštery v době svatého Štěpána], Szent István Emlékkönyv I, Budapest 1938, 391–395, a Imre Timkó, *Keleti kereszténység, keleti egyházak* [Východní křesťanství, východní církve], Budapest 1971, 387–388. Srov. též V. Laurent, *L'Évêque des Turques et le proède de Turquie*, Académie Roumaine, Bull. de Sect. Hist. 23, Bucureşti 1942.

² Srov. György Györfly, *István király és máve* [Král Štěpán a jeho dílo], Budapest 1977, 68–73.

³ Viz tamtéž, 80.

ad Emericum ducem z let 1013—1015, připisovaný asi neprávem samému králi Štěpánovi, neboť obsahuje rady panovníka svému nástupci v duchu oblíbeného útvaru raného středověku, tzv. královského zrcadla — *speculum regium*.⁴ Další významnou prací první poloviny 11. století byl spis biskupa Gellérta *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, sociálně náboženský traktát proti soudobému kacířství v Uhrách, který vznikl na sklonku Gellértova života mezi velikonoce roku 1044 a zářím 1046, kdy Gellért zahynul jako oběť tzv. pohanského povstání v Uhrách. Novější bádání prokázalo, že Gellértův spis je zaměřen hlavně proti bogomilismu, který tvořil i hlavní ideový základ tzv. pohanského povstání v Uhrách z roku 1046.⁵ Otázkou je, zda do souvislosti s bogomilismem možno klást také nejasnou Gellértovu narážku v *Deliberatio* o stoupencích Metodějových, s jejichž pomocí by moc církve k radosti kacířů zeslábla.⁶ Rozhodně však navozuje tato narážka myšlenku o nějaké bližší neznámé formě Metodějovy křesťanské slovanské tradice v Uhrách 11. století ještě před příchodem sázavských mnichů do Uher za Ondřeje I.

Nedochovaná *Gesta Ungarorum* z doby Ondřeje I. a Kolomana Knihomola svědčí o poměrně raném vývinu kronikářství v staré uherské literatuře.⁷ Nicméně jádro nejstarší literární produkce uherské tvoří latinské legendy o prvních uherských světcích z let 1064—1116. Dochovaly se v řadě opisů většinou pozdějšího data a tato okolnost neobyčejně ztěžovala jejich přesné datování. Přesto nepochybně stáří většiny těchto legend i nedostatek jiné domácí literární produkce z nich činí hodnotný pramen pro poznání doby a zejména pak cenný doklad literárního vývoje, který má zpravidla širší univerzálnější platnost.

Nejstarší literární souvislosti vykazuje nejstarší uherská legenda, *Legenda sanctorum Zoerardi et Benedicti* od pětikostelského biskupa Maura z roku 1064, která má výrazné spojitosti s nejstarší feudální kulturou, navazujíc na antické dědictví v oblasti italské i franské. Působil na ni již rané středověký kult Jeronýmův, který se silně uplatnil také v karolínské renesanci a pro literární tvorbu znamenal nový impuls opět v renesanci ottonské, která uvolnila cestu snahám poznamenávajícím rozkvět poustevnických tendencí 11. století,⁸ jak to spatřujeme v řadě významných legend soudobé středověké literatury, počínaje *Životem pěti bratří* Bruna Querfurtského z r. 1008 a konče *Životem svatého Romualda* od Petra Damianiho z r. 1042. K těmto velkým dílům se čestně přiřazují i legendy o známých střeoevropských poustevnících, ať už jde o *legendu o sv. Ivanovi*, *legendu o sv. Güntherovi-Vintířovi* anebo legendu o zoborských mniších Svoradovi a Benediktovi. Ideový základ legendy o Svoradovi a Benediktovi dává ital-

⁴ Z novější literatury k této badatelsky velmi často zkoumané práci srov. alespoň János Horváth, *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái* [Stylistické problémy naší latinské literatury doby arpádovské], Budapest 1954, 116—131.

⁵ Viz např. Richard Pražák, *Bogomilismus v Uhrách 11. století*, in: *Studia balcanica bohemo-slovaca*, Brno 1970, 76—83, a tam uvedenou literaturu.

⁶ *Deliberatio Gerardi Moisanæ ecclesie episcopi supra hymnum trium puerorum ad Insigninum liberatam*, ed. I. Batthyány, Albo-Carolinae 1790, 284.

⁷ Srov. k tomu J. Horváth, l. c., 305—340.

⁸ Srov. k tomu zvláště sborník studií *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965.

ský reformní směr kamaldulský, založený opatem Romualdem a navazující na dědictví misijní politiky ottonské renesance. V souvěkých Uhrách se legenda o Svoradovi a Benediktovi výrazně vázala k údělnému knížectví nitranskému a stojí na počátku hagiografické tradice arpádovských Uher. Představuje spojení legendního typu *acta et miracula* s hagiografickou básní a z hlediska literárního jsou pro ni velmi příznačné spojitosti rýmovaných částí legendy s raně středověkou hymnickou poezií. Legenda o Svoradovi a Benediktovi spojuje autentickou legendní zprávu o životě obou světců s hymnickými písněmi ambrosiánskými i s historickou baladou, která je rovněž příznačná pro raně středověkou hymnickou poezii.⁹ Vždyť zabítí Svoradova učedníka Benedikta loupežnými vrahy a jeho záračné vyzvednutí z Váhu za pomoci orla — tož základ baladické tradice uherského písemnictví. Vývin balady by bylo napříště velmi vhodné studovat ve spojitosti s rozvojem středověké církevní literatury. Obdobné spojení baladických prvků s tradicí hagiografickou i s autentickým legendním jádrem jako v případě legendy o Svoradovi a Benediktovi nacházíme např. i v *officiu o přenesení ostatků svatého Martina* od biskupa Radboda z Utrechtu z počátku 12. století.¹⁰ Ličení přísné askeze Svoradovy v naší legendě nám pak připomene martyrologické scény nástěnných maleb lombardských v *Martyrologiu sv. Vincence* v lombardském kostele S. Vincenzo v Gallianu z roku 1007.¹¹

Legenda o Svoradovi a Benediktovi obsahuje i mnoho prvků folklórních; kromě pověsti o orlu, hledajícím ve Váhu tělo Benediktovo, je to např. i vyprávění o tom, jak Svorad po své smrti vzkřísil zemřelého loupežníka i oběšeného zločince. Půvab lidového vyprávění si uchovává i vylíčení askeze Svoradovy, jeho čtyřicetidenního půstu o čtyřiceti ořeších, obměňujícího syrskopalestinskou legendu o poustevníku Zosimovi, který se postil o čtyřiceti datlích. Tento prvek souvisí s maronitským křesťanstvím blízkovýchodní proveniencí.

Oproti tomu větší legenda štěpánská, *Legenda maior sancti Stephani regis*,¹² sepsaná v letech 1077–1083 před svatořečením Štěpánovým, má

⁹ Z bohaté literatury k legendě o Svoradovi a Benediktovi jsou z posledních prací nejcennější monografie Józefa Tadeusze Milika *Święty Świrad*, Roma 1966, a studie Jozefa Kútnika *O pôvode pustovníka Svorada*, *Nové obzory* 11, Košice 1968, 5–122, a Petera Ratkoše *Vznik kultu Ondreja-Svorada a Benedikta vo svetle zagrebských pamiatok*, *Historijski zbornik* 29–30, 1976–1977, Zagreb 1977, 77–86. Ze starších prací si podržuje stále svůj význam studie Rudolfa Holinky *Śv. Svorad a Benedikt, svätci Slovenska*, Bratislava 8, 1934, 304–352. O nové pojetí legendy o Svoradovi a Benediktovi se pokouším ve své studii *Nejstarší uherská legenda Legenda sanctorum Zoerardi et Benedicti v širších historických a kulturních souvislostech své doby*, SPFFBU, řada C (v tisku).

¹⁰ Viz Josef Szövérfy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. I. Die lateinischen Hymnen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts*, Berlin 1964, 317–319.

¹¹ Viz Ferdinando Bologna, *Die Anfänge der italienischen Malerei*, Dresden 1964, obrazová příloha 10.

¹² K větší legendě štěpánské srov. zejména edici této legendy od Emmy Bartoniékové v *Scriptores rerum hungaricarum* (dále SRH) II, Budapest 1938, 377–392, a celkový rozbor i edici štěpánských legend od Eleméra Varjú, *Legendae sancti regis Stephani*, Budapest 1928. Z další literatury viz zvláště László Erdélyi, *Magyar művelődés története, Az Árpádiak kora 1000–1301*, Kolozsvár 1918, 4–6, Rudolf Holinka, *Vita S. Stephani regis*, *Sborník Matice slovenskej* 1938–1939, Martin 1940, 182–202, János Horváth, l. c., 136–142, a Gy. Györfy, l. c., 126–128.

přísně církevní ráz. Z legendy vyniká asketická svatost krále misionáře, který zde již získává přídomek apoštolský. Legenda poukazuje na velké zásluhy Štěpánovy o zakládání kostelů a klášterů nejen v Uhrách, nýbrž i v zahraničí, a to jak v Itálii, v latinském Římě a v byzantské Ravenně, tak také v Byzanci, v Konstantinopoli i v křesťanském Jeruzalémě. V nastávajícím boji mezi císařstvím a papežstvím se jeví autor legendy jako stoupenec papežství; hlavní město světa nachází v Římě, vysoce vyzvedá i kult mariánský. Teologicky pojaté výklady spojuje se Štěpánovou biografií, zaměřenou po výtce hagiograficky. Štěpán je mu především „miles Christi“, jeho četné boje proti feudální rozdrobenosti a za sjednocení Uher zde nemají konkrétního zobrazení.¹³ Také styl legendy je dosti suchý, chybějí zde živé příklady, zajímavé příhody ze světcova života, barvitější popis událostí. Principy rýmované prózy uplatňuje autor se střídavým zdarem. K nejzdařilejším partiím patří etymologický výklad jména Štěpánova:

Nomen sibi impositum est Stephanus,
quod alienum a consilio dei non credimus,
Stephanus quippe Grece,
coronatus sonat Latine.¹⁴

Se spojováním prvků řeckých a italských se nesetkáváme jen v této etymologii. Kromě pozornosti, věnované stejně Štěpánovým církevním donacím v Itálii jako v Byzanci, se byzantský vliv projevuje např. i v pojetí Marie jako bohorodičky, „dei genitricis“, jak je to příznačné pro 11. století.¹⁵

Snaha uchovat rovnováhu mezi římskou a řeckou církví, tak charakteristická pro Štěpána, je příznačná i pro Ladislava, za jehož vlády větší štěpánská legenda vznikla. Právě tak jako Štěpán bojoval proti bogomilismu jako spojenec Byzance, tak také Ladislav založil v 90. letech 11. století v oblasti Sávy a Drávy biskupství záhřebské s úkolem bojovat proti bogomilismu, znovu silně pronikajícímu do jižních oblastí Uher. Do čela tohoto biskupství na slovanském území postavil zdejším Slovanům jazykově příbuzného biskupa latinského ritu, Čecha Ducha.¹⁶ Také v autoru větší legendy štěpánské bývá spatřován český benediktin.¹⁷ Jeho kladný vztah k řeckému křesťanství nevyklučuje ani určitou spjatost s benediktinsko-baziliánským klášterem ve Visegrádě, kde koncem 50. let 11. století našli útulek i sázavští mniši v čele se synovcem svatého Prokopa opatem Vítem, vyhnání ze Sázavy knížetem Spytihněvem.¹⁸ S benediktinsko-baziliánským soužitím se setkáváme již v 2. polovině 10. století v římském Aventinu, odkud zahájil svou misijní činnost také svatý Vojtěch, připomínaný v legendě jako český

¹³ Srov. text legendy v SRH II, 377–392.

¹⁴ Viz tamtéž, 380–381.

¹⁵ Srov. tamtéž, 381.

¹⁶ Viz *László király emlékezete*, Budapest 1977, 17.

¹⁷ Poprvé s tímto tvrzením vystoupil Gyula Pauler, *A Hartviclegenda és pesti codeze*, Századok 1884, 738–749. Jeho názor přijali i László Erdélyi, l. c., 5, Rudolf Holinka, l. c. (pozn. 12), 192, a jiní. Odlišný názor o maďarském autorovi legendy maior zastává Elemér Varjú, l. c., 90–92.

¹⁸ O jejich vyhnání Spytihněvem ze Sázavy viz František Palacký, *Dějiny národu českého I*, Praha s. a. (vydání Riegrovo), 163; o jejich příchodu do Visegrádu viz Imre Tímkó, l. c., 399.

biskup, který pokřtil svatého Štěpána. V pozdějších uherských kronikách bývá již Vojtěch připomínán jako biskup pražský, např. v *Budínské kronice*, v *kronice Šimona Kézaiho* aj.¹⁹

Autor legendy maior zdůrazňuje kromě christianizačních zásluh Vojtěchových v Uhrách i misijní činnost Anastasie-Astrika a jeho žáka Bonifáce, spojovaných rovněž s misijním posláním břevnovských benediktinů v Uhrách. Autorova aplikace českých stavovských poměrů na prostředí uherské bývá spatřována zejména v jeho slovech o sněmech Gejzových „convocatis [...] Hungariae primatibus cum ordine sequenti“,²⁰ jež připomínají terminologii Kosmovu „omnes quidem Boemi primi et secundi ordinis eum diligebant“,²¹ odpovídající historické realitě českého státu 11. století. Cizí původ autora legendy naznačuje i jeho příkrý soud o Maďarech, jež nazývá „filios perditionis et ignorantiae, populum rudem et vagum“.²²

Christianizační poslání legendy bylo umocněno kanonizačními záměry Ladislavovými.²³ Autor legendy líčí přijetí křesťanství v Uhrách jako boj mezi ďáblem a Štěpánem. Tento základní půdorys je vyšperkovaný především teologickou fundovaností autorovou, který neobyčejně zdůrazňuje poučení z evangelií a ovládá stejně dobře Starý i Nový zákon.²⁴ U Štěpána oceňuje především jeho zbožnost, štědrost vůči církvi a nesmiřitelnost k nepřátelům křesťanství. Z našeho hlediska je zajímavá kromě připomínky české misie Vojtěchovy a Anastasiovy dvanáctá kapitola o milosrdenství Štěpánově vůči chudým, kde se připomínají časté návštěvy šumavského poustevníka Vintíře-Günthera na Štěpánově dvoře, kde dostával od uherského krále bohaté milodary pro strádající. Na Vintířův popud prý Štěpán založil klášter v Bélu, kde žil jistý čas i pozdější biskup csanádský Gellért.²⁵

V legendě do značné míry chybí osobní charakteristika Štěpánova, která je nahrazena obecně křesťanským pojetím „svatého krále“ v duchu postulatů Augustinových, jež usilují o naprosté překonání pozemských pout upnutím k transcendentálnímu.²⁶ Jde o určité topos středověké hagiografické tradice, jak si představovala ideál raně feudálního panovníka;²⁷ podobný obraz nacházíme např. i v Theganusově životopise císaře Ludvíka Pobožného, který vznikl v Trevíru kolem roku 850. Základ tohoto topos lze spatřovat už v antice v Pontiově životopisu Cypriánově, který je pokládán za „první křesťanskou biografii“ a tvoří východisko středověké legendní

¹⁹ Srov. k tomu Rudolf Holinka, l. c. (pozn. 12), 194–201.

²⁰ Viz SRH II, 381.

²¹ Srov. *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. Berthold Bretholz, Monumenta Germaniae historica, nova series II, Berlin 1923, 324.

²² Viz SRH II, 378. Srov. k tomu též Rudolf Holinka, l. c. (pozn. 12), 193.

²³ Ke kanonizaci Štěpánově došlo na popud Ladislavův 20. srpna 1083 v Székesfehérváru. Viz György Györfy, l. c., 389–390. Srov. též László Erdélyi, *I. István magyar király, Imre herceg és Gellért püspök szenttéavatása* [Kanonizace uherského krále Štěpána I., knížete Imricha a biskupa Gellérta], Szent István Emlékkönyv, Budapest 1938, 559–570.

²⁴ Srov. SRH II, 382–388.

²⁵ Viz tamtéž.

²⁶ Na tento rys upozorňuje již Lóránd Szilágyi, *Irodalmunk kezdetei* [Počátky naší literatury], Magyar művelődéstörténet 1, Budapest 1939, 446.

²⁷ Srov. k tomu zvláště József Balogh, *Az „áztatós“ és „komor“ Szent István király* [„Zbožný“ a „zachmuřený“ král Štěpán], Egyetemes Philológiai Közöny 52, 1928, 1.–3. füzet, 49–50.

tradice.²⁸ Již v Pontiově zpracování života Cypriána je vyslovena základní myšlenka „božského poslání“ hagiografického hrdiny, která zatlačuje zřetel k jeho světskému životu a která nabývá výrazné podoby zejména tam, kde se křesťanství rozvíjí v lůně barbarských tradic, např. v prostředí karolínském. Obdobnou situaci nacházíme po prosazení křesťanství v raně feudálních státech středoevropských, kde se proto první hagiografické pokusy úzce váží k této staré antické a raně feudální tradici, jež zde získává novou aktuálnost. Také větší legenda štěpánská vychází z představy „božského poslání“ christianizace Uher, jejíž dovršení nebylo dáno iniciátoru Gejzovi, nýbrž až jeho synu Štěpánovi, vlastnímu zakladateli christianizovaného raně feudálního uherského státu, jak to plně vyplývá i z úvodních kapitol legendy maior. Hned první větě této legendy se praví: „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum.“²⁹ K tomuto citátu z listu apoštola Jakuba se plně přihlásil již v 6. století na základě platónské filozofie Dionysos Areopagytas ve svém řeckém díle přeloženém na pařížském dvoře francouzského krále Karla II. Holého v polovině 9. století Johannesem Scotusem Eurigenou do latiny.³⁰ Dionysovo dílo *Hierarchia caelestis* tvoří základ středověké mystiky a tzv. křesťanského symbolismu, který znovu vystoupil do popředí právě v 11. století, kdy Berengar Tourský obnovil protirealistický směr Hrabanův, dědictví to karolínské epochy, jejíž díla tvoří překvapivě páteř nejstarší uherské knihovny, knihovny benediktinského pannonhalmského opatství. Soupis této knihovny z doby kolem roku 1090 je nejstarším svodem literárních děl, o něž se mohlo opírat domácí uherské písemnictví. Kromě obvyklé církevní literatury, evangeliářů, misálů, antifonářů, lekcionářů, breviářů, řádových regulí atd., asketického rozjímání Pomeriova *Liber Prosperi de activa et contemplativa vita*, bližšího neurčeného životopisu sv. Martina — nejspíše od Řehoře Tourského —, jednoho díla Lukanova a latinských učebnic gramatiky, dialektiky a rétoriky zde nacházíme zejména díla Paula Diacona, Bedy Venerabila a Hrabana Maura.³¹

V pojetí větší legendy štěpánské se obráží již také teze Petra Damianiho o filozofii jako „služce teologie“, která tvořila jeden z ideologických základů vystoupení papežské moci v boji za investituru, s čímž souvisí nepochybně i Ladislavův příklon k papežství, v němž spatřoval ochranu proti expanzivním snahám ze strany císařství.

Karolínská tradice se obráží nejen v literární části legendy maior souvis-

²⁸ Viz Adolf Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie, Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, Bd. 39, H. 3, Leipzig 1913. Srov. též novější vydání Pontiova díla od Michele Pelegrino, *Ponzio, vita e martirio di San Cipriano*, Alba 1955. Srov. k tomu ještě Dieter Horster, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal*, Köln 1963, 32–49.

²⁹ Viz SRH II, 377.

³⁰ Srov. Dezső Dümmerth, *Az Árpádok nyomában* [Po stopách Arpádovců], 2. vyd., Budapest 1977, 274–275.

³¹ Viz Flóris Kúhár, *Szent Mór a pannonhalmi* [Svatý Maur, pannonhalmský] „*puer scholasticus*“, *Pannonhalmi Szemle* 11, 1936, 246–247. Srov. též Csaba Csapodi, *A legrégebb magyar könyvtár belső rendje* [Vnitřní pořádek nejstarší maďarské knihovny], *Pannonhalma a XI. században* [P. v 11. století], *Magyar Könyvszemle* 1957, 14–24.

lostí s literaturou karolínské epochy, nýbrž ukazuje spojitosti s touto epochou např. i při popisu korunovačního obřadu Štěpánova: „Stephanus rex appellatur et unctione crismali perunctus diademate regalis dignitatis feliciter coronatur“,³² kde výraz *crisma* byl používán od karolínských dob na označení posvátného oleje, jímž byli při volbě pomazáni biskupové či králové.³³

Z literárního hlediska je legenda maior vcelku typickým výtvořem soudobé rýmované prózy s bohatými stylistickými ozdobami a rétorickými figurami. Uvedme jako příklad pěkné iteratio v 16. kapitole „Christum in ore, Christum in corde, Christum in unctis actibus se gestare, demonstravit“, jež zvýrazňuje i základní ideový smysl legendy.³⁴ Zajímavou, literárně zdařile zpracovanou vsuvkou je vidění Gejzovo v náznaku hexametru, v čemž bývá spatřován vliv nějaké předchozí biografie Štěpánovy, jejíž stopu lze zachytit v humanistickém díle palermského dominikána Pietra Ransana *Epithoma rerum Hungarorum* z 15. století.³⁵

Legenda minor sancti Stephani regis vznikla patrně krátce po roce 1109 v okolí uherského krále Kolomana Knihomola. Vzдор tomuto přídomeku šlo o panovníka velmi bojovného, který zahájil expanzi Uher na jih, podmanil si Chorvatsko a Dalmácii, když si připravil cestu k těmto výbojům spoje-nectvím se sicilskými Normany proti Benátkám. Tento expanzivní kurs jeho politiky si vyžádal i ideologickou revizi odkazu předchozích Arpádovců a v tomto směru si vynutil opravu i ustálený obraz zakladatele uherského státu „zbožného“ krále Štěpána, tak jak jej podala větší legenda štěpánská v počátcích vlády Ladislavovy v intencích jeho kanonizačních snah.

Legenda minor³⁶ nezdůrazňuje již tak jednostranně zbožnost a svatost Štěpánovu, a třebaže se opírá, jak píše sám její autor, o předchozí zpracování, její obraz Štěpánův se podstatně odchyľuje od zobrazení větší štěpánské legendy. V samém vylíčení života Štěpánova se autor legendy minor přidružuje legendy maior a snad i nedochované biografie Štěpánovy z poloviny 11. století, jak by tomu nasvědčovala i autorova slova ve spojení s životem a činností Štěpánovou „sicut fidei et veraci relatione tunc temporis viventium accepimus“.³⁷ Také základní ideová motivace — oslava Štěpána jako prvního křesťanského krále Uher — je u obou legend v podstatě totožná, ovšem autor menší legendy štěpánské klade mnohem větší důraz na Štěpána jako bojovného odpůrce pohanů; Štěpán plní v jeho očích potlačením pohanství a násilným sjednocením Uher na křesťanském základě vyšší poslání, a proto jeho zásahy v tomto směru pokládá za plně oprávněné. Tento boj proti odpůrcům křesťanství je v menší legendě štěpánské také již více konkretizován, a třebaže má její podání daleko k funkci historického dokumentu, dozvídáme se tu řadu věcných informací o Štěpánově

³² Viz SRH II, 384.

³³ Srov. Dezső Dümmerth, l. c., 164–165.

³⁴ Viz SRH II, 392. Literární, zejména stylistický rozbor větší legendy štěpánské podal nejlépe János Horváth, l. c., 136–142.

³⁵ Srov. Zoltán Tóth, *Szent István legrégibb életirata nyomán* [Po stopách nejstarší biografie svatého Štěpána], Századok 81, 1947, 23–94.

³⁶ V dalším rozboru vycházím z textu menší štěpánské legendy, uveřejněném v SRH II, 393–400.

³⁷ Viz SRH II, 393.

vítězství nad pohany u Veszprému, o jeho vítězství nad Pečeněhy v Sedmihradsku, o potlačení šlechtického odboje na jeho vlastním dvoře. V těchto chvilích vystupuje Štěpán v legendě minor jako rozhodný panovník, který neváhá přísně trestat své nepřátele, aniž mu autor legendy předhazuje zásady křesťanského milosrdenství. Bez slitování např. dává oběsit královské sluhy, když se dotknou králova majetku.

Nápadné je časté připomínání svatého Martina jako ochránce uherských zájmů a hlavního patrona Štěpánova, což je ostatně příznačné i pro větší legendu štěpánskou a z čehož lze usuzovat, že autor legendy minor byl patrně benediktinským řádovým druhem autora legendy maior a pokračovatelem jeho odkazu, který však pozměnil v duchu potřeb počátku 12. století. Na mnoha místech legendy nacházíme ospravedlnění zásahů Kolomanových proti jeho odpůrcům. Tak např. dává-li Štěpán oslepit atentáčníky proti své osobě, ospravedlňuje se tím nepřímou a stejnou akcí Kolomanův vůči knížatům Álmosovi a Bélovi. Trestní sankce oběšení a oslepení nenacházíme přímo v zákonech Štěpánových, ale jsou příznačné teprve pro jeho následovníky v 2. polovině 11. století. Trest oslepení a oběšení zavedl do svých zákonů až Ladislav.³⁸

Světec jako hrdina krvavých bojů se objevuje na piedestalu zejména v kanonické sbírce Anselma z Luccy, pozdějšího papeže Alexandra II., a stoupenec clunijských snah, papež Lev IX., se již staví v polovině 11. století do čela armády. Byzantský zvyk malovat světce jako patrony bojujících stran na válečné praporey je doložen již z 10. století a v 11.–12. století běžně zakotvuje také na západě. Jestliže v 10. století je „*militia Christi*“ ještě výsadou mnichů, stává se v dalších desetiletích výsadou králů. Obdobný obraz, který v tomto směru podává o Štěpánovi počátkem 12. století legenda minor, najdeme již v 10. století v životopise sv. Edmunda *Vita S. Edmundi regis Anglorum et martyris*, poplatném ovšem ještě ve větší míře mnišskému ideálu asketického krále, jaký nacházíme v legendě maior.³⁹

V tomto duchu byl patrně sepsán i první životopis Štěpánův ze 40. let 11. století, který se nedochoval a lze jej rekonstruovat z kroniky italského dominikána Pietra Ransana *Epithoma regum Hungarorum* z konce 15. století.⁴⁰ Tento nejstarší Štěpánův životopis, který vznikl krátce po jeho smrti, obsahoval také nejkonkrétnější data o jeho životě, jež přešla do díla Ransanova i dalších středověkých uherských kronik, např. do kroniky Šimona Kézaiho, svodu uherských kronik 14. století aj. Hovoří se tu konkrétně o odpůrcích Štěpánových, o Koppányovi spřaženém se Štěpánovou matkou Saroltou, o vůdci „černých Maďarů“ Gyulovi, o přesném roce Štěpánova narození 969 atd. Tato nejstarší Štěpánova biografie tvoří tak historický i literární předstupeň k větší i menší legendě štěpánské.

³⁸ Srov. György Györfly, l. c., 129.

³⁹ Srov. k tomu zejména Adolf Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905, a dále též Zoltán Tóth, l. c., 69–71.

⁴⁰ Viz k tomu Zoltán Tóth, l. c., a József Gerics, *Legkorábbi gesta-szerkesztésenk keletkezésrendjének problémái* [Problémy vzniku našich nejstarších gest], Budapest 1961, 14–17, a László Mezey, *Szent István XIII. századi verses történelmének, Magyar Századok*, Horváth János Emlékkönyv, Budapest 1948, 41–51. Tento názor popírá Lajos J. Csóka, *A latin nyelvű történelmi irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században* [Formování latinské historické literatury v Uhrách v 11.–14. století], Budapest 1967, 623–646.

Legenda minor představuje po stránce literární vyspělejší dílo než legenda maior. Zakládá se na svěžím vyprávění, autor používá krátkých, ale dramatickým nábojem poznamenaných vět, jeho styl svědčí o znalosti maďarského vyprávěcího slohu i lidových pověstí. K epicky zvláště zdařilým místům náleží např. vyprávění o obraně proti Pečeněhům, Štěpánově soudu nad zloději, atentátu proti jeho osobě aj. Výraznou předností menší štěpánské legendy je její konkrétnost. Dozvídáme se tu o Štěpánovi, že se narodil v Ostrihomi, že se učil gramatice atd.

Dobrá kompozice, jasná gramatická stavba vět, znalost soudobých jazykových, stylistických i rétorických prostředků, hyperbol, antitezí, adnominací atd. — to vše je příznačné pro literární zpracování legendy minor, kde nacházíme i zdařilé pasáže rýmové. Mezi básnickými ozdobami tu nechybí ani paranomasie: „Isti protectione dei roborati accinguntur, / illi amentia sua obligati discinguntur.“⁴¹ Autor legendy umí dokonale uplatnit i křížové rýmy.

Pozoruhodná je také sečtělост autorova, poprvé se tu např. setkáváme v uherském písemnictví s ohlasy Horatia.⁴² Základním pramenem autora menší štěpánské legendy jsou ovšem díla církevní, evangelia a epistoly Pavlovy. Zvláštní připomenutí skutečnosti, že Štěpán se v mládí učil gramatice, by ukazovalo na znalost učení Isidora Sevillského, který pokládal gramatiku za „ars prima“; ještě v 12. století označil John of Salisbury gramatiku za kolébku filozofie.⁴³

Kombinací menší a větší legendy štěpánské s hlavním důrazem na legendu maior vznikla legenda Hartvíkova, *Legenda sancti Stephani regis ab Hartvico episcopo conscripta*, kterou její autor obohatil o některé nové prvky. Dříve se soudilo, že šlo o řezenského biskupa, dnes převládá názor, že autorem legendy byl gyórský biskup Hartvík, původem patrně Němec, který byl podle soudobých zpráv členem poselstva krále Kolomana na Sicílii, odkud mu přivezli za manželku v roce 1097 dceru sicilského krále Rogera Buzillu. Spojení se sicilskými Normany mělo Kolomanovi zajistit v Itálii spojení proti Benátkám a vytvořit tak základnu pro připojení Chorvatska k Uhrám. Koloman byl stoupencem papežské orientace a v říjnu 1106 stvrdil prostřednictvím svých poslů na církevním koncilu v hornoitalské Guastalle i právo papežské investitury, kdežto o Hartvíkovi se soudí, že choval jisté sympatie k císařství. To vedlo také některé badatele k tomu, že osobu Hartvíkovu hledali v kruzích německých, v stejnojmenném řezenském biskupovi či mohučském arcibiskupovi.⁴⁴

Papežská orientace uherských králů, zřejmá již od dob Štěpánových, byla vynucena ohrožením Uher ze strany německých císařů. Po neúspěš-

⁴¹ Viz SRH II, 397. Uvádí též János Horváth, l. c., 147.

⁴² Viz SRH II, 396, 398. Tam, kde se autor zmiňuje o světcích, jejichž záslužné činy zůstávají neopěvovány, jde o ohlas Horatiova čtyřverší z *Carmina* IV, 9, řádek 25–28, a při zmínce o královských sluzích, „jejichž duše se rozplývá jako vosk“, lze poukázat na Horatiova slova „cereus in vitium flecti“, *Ars poetica*, 163.

⁴³ Viz László Mezey, *Deák-ság és Európa* [Latinský svět a Evropa], Budapest 1979, 57. Literární a zvláště stylistický rozbor legendy štěpánské podává János Horváth, l. c., 143–148.

⁴⁴ K otázce Hartvíka srov. zvláště monografii Zoltána Tótha *A Hartvik-legenda kritikájához* [Ke kritice legendy Hartvíkovy], Budapest 1942.

ném Konrádově útoku na Štěpána v roce 1030 ohrožoval Uhry znovu Jindřich III. v roce 1052, kdy na výzvu krále Ondřeje I. přišel do Uher dokonce sám papež Lev IX. a v Bratislavě pomohl Uhrám sjednat mír s císařem. Je možné, že právě návštěva Lva IX. přispěla k prosazení nového pojetí „militia Christi“, kdy zbožného kontemplativního světce asketického mnišského života vystřídává světec-bojovník. Tato představa pak v Uhrách zřejmě plně zakotvila až v době Ladislavově a Kolomanově. Již Ondřej I., panovník nejvíce spjatý s východními vlivy, uvádí do Uher bojové tradice byzantské, umísťuje na své válečné prapory východní světce, např. svého patrona Ondřeje, Dimitrije a Jiřího.⁴⁵

A tak v tradici legendy minor i v tradici legendy Hartvíkovy splývají v Uhrách bojovné postuláty papežského přetvoření „militia Christi“ v dobách bojů o investituru s tradicemi byzantskými. Sám Koloman kladl, zdá se, zvláštní důraz na formulování štěpánské tradice v tomto novém, bojovém duchu, který odpovídal více jeho expanzionistickým záměrům. V době, kdy biskup Hartvík napsal svou štěpánskou legendu, tedy v letech 1112 až 1116, stál již zřejmě plně na straně krále Kolomana, a koncipoval proto své dílo v těchto Kolomanových intencích. Nicméně jeho zobrazení Štěpána vychází především z textu legendy maior, jež náleží k onomu staršímu typu královských legend o asketických zbožných králech, bližších ideálům reformního mnišství, tak jak se formulovaly od 10. století počínaje clunijským hnutím. Právě clunijské hnutí — na rozdíl od reformy lotrinské či reformních snah Romualdových — vytvářelo zároveň předpoklady pro rozvoj druhého typu královských legend, jak jej představuje legenda minor, kde panovník jako miles Christi vyjadřuje především vojensky nesmlouvavý postoj vůči nepřátelům církve. Tento dvojitý základ Hartvíkovy legendy, ideové opření o ideologii „militia Christi“ v duchu legendy minor a potřeb o světskou moc usilujícího papežství, i faktografické východisko z legendy maior při konkrétním zobrazení Štěpánova života a díla, z ní tvoří určitý přechodný útvar mezi dvěma výše naznačenými typy královských legend, jak je představují legenda maior a legenda minor.

Celkové zpracování legendy Hartvíkovy je ovšem přesto oproti starším štěpánským legendám v mnohém nové.⁴⁶ Především hned v úvodní větě odhaluje autor svou totožnost a píše, že své dílo napsal za vlády Kolomanovy, jemuž své dílo dedikuje. V dedikační omluvě za nedostatky práce prozrazuje Hartvík znalost Priscianova díla *Institutio de arte grammatica*. Snad to bylo právě toto dílo, jež se dostalo do Uher v 20. letech 11. století jako „Priscianův kodex“, který poslal biskup v Chartres Fulbert pětikostelenskému biskupu Bonipertovi jako výraz svých díky za dary uherského krále Štěpána na znovuvybudování požárem zničené chartreské katedrály.⁴⁷ V duchu Priscianově chápe Hartvík své dílo především jako historické vyprávění — *narratio historica* —, jež vyžadovalo podle tehdejších norem

⁴⁵ K otázce byzantských válečných praporů srov. Zoltán Tóth, l. c. (pozn. 35), 70.

⁴⁶ V rozboru legendy Hartvíkovy vycházím z kritického vydání uveřejněného v SRH II, 401–440. Z novější literatury k Hartvíkově legendě srov. alespoň János Horváth, l. c., 149–152, Paolo Ruzicska, *Storia della letteratura ungherese*, Milano 1963, 84–85, a László Mezey, l. c. (pozn. 43), 105–109.

⁴⁷ Srov. list Fulbertův Bonipertovi v edici Josepha Kollera *Historia episcopatus Quinqueecclesiensis I*, Posonii 1762, 14–17.

určitý styl, v kterém převládalo užívání indikativu, věcný, racionálně pojatý výklad a jasný slovosled. Odtud plyne Hartvíkův důraz na „rationem contextus“, „dictionum ordinatio“ atd. Hartvík je obratný stylist, své dílo píše ve velmi přirozeně znějící rýmované próze.⁴⁸

Po stránce obsahové zdůrazňuje Hartvík v duchu předchozích štěpánských legend Vojtěchův podíl na christianizaci Uher, ochranu Martina a Jiřího v bojích Štěpánových, Štěpánovu dobročinnost i dary církvi i jeho boje proti Pečeněhům, císaři Konrádovi atd. Podrobněji píše o počátcích křesťanství v Uhrách. Např. poprvé přináší údaje o prvním ostříhomském arcibiskupu Sebastianovi, který bývá ztotožňován s Radlou,⁴⁹ a jako první píše také o Astrikově misii u papeže, který mu pro Štěpána daroval královskou korunu, určenou původně polskému knížeti Měškovi. Tento Hartvíkův údaj má dominantní úlohu v uhersko-polské kronice *Chronica hungaropolonica*, která vznikla v Polsku v 13. století a opírá se na mnoha místech právě o legendu Hartvíkovu.⁵⁰ Cenné je i Hartvíkovo ztotožnění břevnovského opata Anastasia s Astrikem, jehož oprávněnost byla sice později zpochybňována, nicméně ve světle současných výzkumů se zdá být plně oprávněná.⁵¹ Zcela originální je závěr legendy Hartvíkovy, v němž se hovoří o vyzvednutí Štěpánova těla z hrobu u příležitosti jeho kanonizace v roce 1083 a o zázracích po jeho smrti. Proslulé je zejména Hartvíkovo vyprávění o tom, jak po otevření Štěpánova hrobu byla z něho vyňata jeho neporušená pravá ruka. Na počest této posvátné Štěpánovy pravice založil pak král Ladislav, jak se praví v legendě Hartvíkové, klášter nedaleko Varadína. Stalo se tak v roce 1084 a toto místo se nazývá rumunsky Sîniob, což zřejmě vzniklo z maďarského názvu Szentjobb — česky svatá pravice. Uctívání „svaté pravice“ Štěpánovy bylo později, v roce 1222, dokonce vtěleno do Zlaté bully.⁵²

Legenda Hartvíkova jako poslední z cyklu štěpánských legend z 2. poloviny 11. a počátku 12. století dovršuje soudobou legendistickou produkci o králi Štěpánovi; podává historicky nejúplnější obraz jeho života i díla a stává se tak základem pozdějších Štěpánových biografii.

Doplněk štěpánských legend tvoří *Legenda sancti Emerici ducis* z let 1109—1112, která rozvádí jednu z jejich epizod o svatém životě Štěpánova syna Imricha v samostatnou legendu. Imrich byl sice ženat, zemřel však ve

⁴⁸ Srov. László Mezey, l. c. (pozn. 43), 107—108.

⁴⁹ Viz György Gyórfy, l. c., 181.

⁵⁰ Moderní edici a rozbor této kroniky podal Béla Karácsonyi, *Chronica hungaropolonica*, Szeged 1969 (Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae, Acta historica, tomus XXVI), a *Tanulmányok a magyar-lengyel krónikáról* [Studie o uhersko-polské kronice], Szeged 1964 (tamtéž, tomus XVI).

⁵¹ Z novější literatury, jež nepochybuje již o oprávněnosti ztotožnění Atanasia s Astrikem, třebaže nedospěla ještě k jednotnému výkladu jeho původu, srov. např. Margaret Uhrlirz, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter [...] Otto III. 983—1002*, Berlin 1954, 566—571, a György Gyórfy, *Magyar Tudományos Akadémia II. Osztályának Közleményei* 18, 1969, 199—225, a *Archivum Historiae Pontificiae* 7, 1969, 79—113.

⁵² Viz György Gyórfy, *István király és műve*, 390. Otázka „svaté pravice“ Štěpánovy vzbudila pozornost osvícenských kritických dějepyců uherských v míře ne menší než u nás otázka nepomucká a již zakladatel kritického dějepytu uherského György Pray o ní vydal zvláštní monografii *Dissertatio historico-critica de Dexterâ Divi Stephani*, Viennae 1771.

věku pouhých 24 let v roce 1031 bezdětný, a v systému nejstarších uherských legend představuje světce-ctitele celibátu, jehož prosazení církevními kruhy bylo počátkem 12. století v Uhrách velmi aktuální. Také imrichovská legenda zdůrazňuje apoštolské poslání Štěpánovo při christianizaci Uher a dotváří tak mýtus o apoštolském králi, který nacházíme v dalších štěpánských legendách, z nichž legenda Hartvíkova se bezprostředně opírá o legendu imrichovskou.⁵³

Štěpánské legendy z let 1077—1116 tvoří tak ucelený cyklus legend o zakladateli christianizovaného raně feudálního uherského státu králi Štěpánovi. Kdežto legenda maior náleží k staršímu typu královských legend asketického mnišského zaměření příznačného zejména pro 10. století, legenda minor je již typem královské legendy o světci-bojovníkovi, přemožiteli pohanů a nepřátel církve, jejíž aktuálnost vzrostla od poloviny 11. století v souvislosti s nadcházejícím bojem o investituru. Přechodný typ mezi těmito dvěma typy královských legend představuje legenda Hartvíkova. Kdežto první dvě legendy vznikly patrně v benediktinském prostředí a podírají papežskou orientaci uherských králů — stejně jako legenda imrichovská, k jejímž bezprostředním pramenům patří i benediktinské řádové regule s požadavkem celibátu, které byly součástí knihovny panonhalmského benediktinského opatství — legenda Hartvíkova se úžeji váže k uherskému královskému dvoru a obráží i určité kolísání mezi papežstvím a císařstvím.

Po stránce literární představují štěpánské legendy vesměs již vyspělejší typ rýmované prózy v uherském písemnictví než legenda o Svoradovi a Benediktovi, která reprezentuje starší typ hagiografického útvaru *acta et miracula* a neobráží náročnější požadavky na literární úroveň legendistické tvorby, s nimiž se již setkáváme v legendách štěpánských; ty sice rovněž navazují na karolínskou tradici — což je příznačným rysem všech nejstarších uherských legend —, ale recipují na vyšší úrovni již také dědictví klasické antické literatury. Srovnáme-li uherské štěpánské legendy např. s legendami václavskými, vidíme, že václavské legendy 10. století patří k prvnímu typu královských legend, jaký představuje štěpánská legenda maior, s výjimkou legendy Kristiánovy, v níž se ve známé kouřimské scéně setkáváme již se zárodkem druhého typu královských legend, rozšířeného až v dobách bojů o investituru.⁵⁴ Štěpánské legendy obrážejí také rozvoj kulturního a literárního prostředí v Uhrách na sklonku 11. a počátkem 12. století, který se odehrával ještě výrazně v mezích církevní kultury, obrážejí ovšem již také rozvoj třídní společnosti a feudálního vlastnictví v období stabilizace raně feudálního uherského státu za Ladislava a Kolomana.

⁵³ Text Imrichovské legendy uveřejnila v kritickém komentovaném vydání Emma Bartonieková v SRH II, 441—460. Z literatury jsou nejceněnější studie Imre Madzsara *Szent Imre herceg legendája* [Legenda o knížeti svatém Imrichovi], Századok 65, 1931, 35—61, a rozprava Saroly Tóthové *Magyar és lengyel Imre-legendák* [Uherské a polské legendy imrichovské], Szeged 1962 (Acta Universitatis Szegediensis, Acta historica, tomus XI). Literární a stylistický rozbor legendy podává János Horváth, l. c., 153—157.

⁵⁴ K václavským legendám srov. zejména edici Václava Chaloupeckého *Na úsvitu křesťanství*, Praha 1942, edici Emilie Bláhové a Václava Konzala *Staroslověnské legendy českého původu*, Praha 1975, a edici Jaroslava Ludvíkovského *Kristiánova legenda*, Praha 1978.

Legenda minor svědčí o utváření specifického literárního povědomí v Uhrách, autor tu navazuje na své předchůdce, zvláště na autora legendy maior, a čerpá i hodnověrné zprávy z ústního podání — obdobně jako náš Kosmas —, třebaže k nim zaujímá již kritičtější vztah než téměř o půl století dříve biskup Maur v legendě o Svoradovi a Benediktovi. Tvůrce větší štěpánské legendy naopak lidovou ústní tradici zcela pomíjí a shoduje se v tom v podstatě s Hartvíkem, který při líčení zázraků po smrti Štěpánové se opírá spíše o církevní než o lidovou tradici. Celkové vyličení „posmrtného“ života Štěpánova, záračných událostí spjatých s jeho kultem, je však u Hartvíka prozaicky plněji rozvinuto než u autora menší legendy štěpánské. Také Hartvík — podobně jako autor legendy minor — přináší již úsilí o další prohloubení pojetí literární práce. Klade důraz na historická fakta a jejich specifické podání v duchu Priscianova *narratio historica* a snaží se, aby jeho dílo obstálo i v nárocích na středověkou učenost; v tomto smyslu usiluje nejen o *narratio historica*, nýbrž také o *narratio docta*. Jak legenda Hartvíkova, tak i legenda minor představují už literárně vyspělejší útvar, fabulačně bohatší a motivicky pestřejší než legenda maior, a jsou dokladem dalšího vývinu uherské literatury sledovaného období.

DIE STEPHANSLEGENDEN

Die Stephanslegenden aus den Jahren 1077–1116 bilden einen zusammenhängenden Zyklus über König Stephan I., den Begründer des christianisierten frühfeudalen ungarischen Staates. Während die legenda maior zum älteren Typ der königlichen Legenden gehört, deren Ideal ein frommer, asketischer, wie ein Mönch lebender Herrscher ist, stellt die legenda minor den Typ eines Heiligen und zugleich Kriegers, eines siegreichen Kämpfers gegen das Heidentum und die Feinde der Kirche in den Vordergrund. Die Legende von Hartvík bildet einen Übergangstyp zwischen diesen beiden Legenden. Vom Material geht sie zwar von der legenda maior aus, was den Ideengehalt betrifft, nähert sie sich mehr der legenda minor (sie übernimmt aus ihr die neue Auffassung vom Herrscher als Krieger und Heiligen im Sinne der Zeit des Investiturstreits). Alle ungarischen Stephanslegenden knüpfen an karolinische Traditionen an. Die legenda minor und die Legende Hartvíks stellen im Vergleich zu der legenda maior eine höhere Stufe des literarischen Schaffens in Ungarn dar. Die legenda minor zeugt bereits davon, daß sich in Ungarn ein neues spezifisches literarisches Bewußtsein ausgeprägt hat; der Verfasser knüpft an seinen Vorgänger — den Verfasser der legenda maior — an, und schöpft aus der mündlichen Überlieferung. Sowie der Verfasser der legenda minor bemüht sich auch Hartvík um eine weitere Vertiefung der neuen Methoden im literarischen Schaffen. Er betont historische Tatsachen im Sinne von Priscians „*narratio historica*“, die er in prähumanistischem Sinne durch „*narratio docta*“ bereichern will. Die legenda minor sowie auch die Legende von Hartvík stellen im Vergleich mit der legenda maior durch ihre reiche Fabulation und die mannigfaltigen Motivationen eine höhere Stufe der literarischen Entwicklung im damaligen Ungarn dar.